

❖ DIALÓGICA

Marcela García

Sobre la perspectiva de la extrañeza. El asombro y la filosofía

Carlos Pereda

El punto de vista de la extrañeza.

¿Una herramienta para recomenzar?

Paulette Dieterlen

Justicia distributiva, pobreza y género

Diana E. Ibarra Soto

Réplica a Paulette Dieterlen

❖ ESTUDIOS

Jérôme de Gramont

Kierkegaard. Pequeña fenomenología de la donación

José Alfonso Villa Sánchez

Meditación sobre la esencia de la técnica moderna

❖ HÁPAX LEGÓMENA

Diego I. Rosales Meana

El martillo de los ídolos

Charles Péguy

De la razón

❖ RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS



REVISTA DE FILOSOFÍA

Open Insight

VOLUMEN V • NÚMERO 8 • JULIO 2014



Centro de Investigación
Social Avanzada | CISAV
Center for Advanced Social Research

La *Revista de filosofía Open Insight*, volumen V, número 8, julio de 2014, es una publicación editada por la División de Filosofía del Centro de Investigación Social Avanzada, A. C. Av. Fray Luis de León 1000, Centro Sur, Querétaro, Qro. C.P. 76090, México. *Editor responsable*: Juan Manuel Escamilla González Aragón. *Reserva de derecho al uso exclusivo*: en trámite. ISSN: 2007–2406. Impresa en Custom Printing, Pitágoras 724, Col. Narvarte C. P. 03020, México D. F., México. Este ejemplar se terminó de imprimir el 30 de julio de 2014 en un tiraje de 300 ejemplares. Para su composición y maquetación se utilizaron el software InDesign y los tipos Perpetua y Myriad. Cada autor es responsable de las opiniones que manifiesta. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos de la publicación sin previa autorización del Centro de Investigación Social Avanzada. D.R. © Centro de Investigación Social Avanzada A. C., 2014. Todos los números de esta revista se encuentran disponibles para descarga gratuita en la página de Internet. *Costo del impreso*: \$200.00 en México y \$20 USD en el extranjero, más gastos de envío. *Suscripciones, donativos y ventas*: a través de la página de Internet: <http://www.cisav.mx>, el correo info@cisav.org y al teléfono +52 (442) 245 2214.

Todo el contenido publicado por la *Revista de filosofía Open Insight* es registrado y recogido sistemáticamente por: ACADEMICA (<http://www.academica.mx>), DIALNET (<http://dialnet.unirioja.es>), LATINDEX (<http://www.latindex.unam.mx>).

DIRECTORIO

Centro de Investigación Social Avanzada

Rodrigo Guerra López

Director

Pablo Castellanos López

Coordinador División de Filosofía

Francisco Calderón Márquez

Director Administrativo

Claudia Aguirre Sánchez

Coordinadora de Relaciones Públicas

Francisco Porras Sánchez

Director Académico

Juan Manuel Escamilla

Coordinador Editorial

Revista de filosofía Open Insight

Diego I. Rosales Meana

Director

Lourdes Gállego Martín del Campo

Secretaria de Redacción

Juan Manuel Escamilla

Editor Responsable

Juan A. García Trejo

Formación y Diseño

Tania Yáñez

Editora Asociada

Ricardo Sánchez Chávez

Sistemas y Diseño Web

Comité de Dirección

Eduardo González Di Pierro. *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México*

Pablo Castellanos López. *Centro de Investigación Social Avanzada, México*

Rodrigo Guerra López. *Centro de Investigación Social Avanzada, México*

Consejo Editorial

Alejandro Vigo. *Universidad de Navarra, España*

Angela Ales Bello. *Pontificia Università Lateranense, Italia*

Anibal Fornari. *Universidad Católica de Santa Fe, Argentina*

Antonio Calcagno. *The University of Western Ontario, Canada*

Diana E. Ibarra Soto. *Instituto Nacional de las Mujeres, México*

Carlos Pereda. *Universidad Nacional Autónoma de México*

Jorge Navarro. *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*

Juan Carlos Mansur. *Instituto Tecnológico Autónomo de México*

Juan Carlos Moreno. *Universidad Autónoma de Querétaro, México*

Juan Manuel Burgos. *Universidad CEU-San Pablo, España*

Mariano Crespo. *Universidad de Navarra, España*

Miguel García-Baró. *Universidad Pontificia Comillas, España*

Paulette Dieterlen. *Universidad Nacional Autónoma de México*

Ricardo Gibu. *Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México*

Rogelio Rovira. *Universidad Complutense de Madrid, España*

Valeria López. *Universidad Anáhuac, México*

■ CONTENIDO

EDITORIAL

Juan Manuel Escamilla 3

DIALÓGICA

Marcela García 9

Sobre la perspectiva de la extrañeza. El asombro y la filosofía

Carlos Pereda 29

El punto de vista de la extrañeza. ¿Una herramienta para recomenzar?

Paulette Dieterlen 39

Justicia distributiva, pobreza y género

Diana E. Ibarra Soto 61

Reflexiones sobre justicia distributiva y perspectiva de género.

Réplica a: “Justicia distributiva, pobreza y género” de Paulette Dieterlen

ESTUDIOS

Jérôme de Gramont 79

Kierkegaard. Pequeña fenomenología de la donación

José Alfonso Villa Sánchez 103

Meditación sobre la esencia de la técnica moderna

HÁPAX LEGÓMENA

Diego I. Rosales Meana 129

El martillo de los ídolos

Charles Péguy 143

De la razón

RESEÑAS

The Origin of the Logic of Symbolic Mathematics, de Burt C. Hopkins 167
por Luis Alberto Canela Morales

Asco, soberbia, odio. Fenomenología de los sentimientos hostiles, de Aurel Kolnai 175
por Ignacio Quepons Ramírez

Sketch for a Systematic Metaphysics, de D.M. Armstrong 185
por Paniel Ósberto Reyes Cárdenas

Este número se viste de gala para la fundación de una nueva sección de la revista dedicada a la publicación de textos filosóficos de envergadura clásica que deseamos poner a la consideración de nuestros lectores. Poniéndola a su amparo en la conmemoración de los cien años de su muerte, hemos decidido inaugurarla con un texto de Charles Péguy, originalmente publicado en la revista que el filósofo y poeta francés dirigió y editó con ejemplar atención a los detalles, *Cahiers de la Quinzaine*, publicación que tanto inspiró a *Esprit* en su momento, que ahora ciertamente anima a quienes trabajamos en esta revista. En esta sección de aparición esporádica publicaremos, pues, diversas obras que queremos rescatar de sueños a veces seculares.

La permanencia de un vocablo cualquiera en una lengua dada depende de su repetición: de la cantidad de ocasiones que los hablantes la invocan, pronunciándola o escribiéndola. La fijación de cierto uso de las palabras, de ciertas estrategias retóricas, ayudan a caracterizar a los autores y sus semblantes ante los siglos. Sin embargo, hay algunas expresiones de las que es más difícil dar noticia por su escasa ocurrencia, expresiones que incluso aparecen solamente una vez en un canon. Estas excepciones, que hacen los quebraderos de cabeza y las delicias de los eruditos, se han venido a llamar *hápax legómenon* (“lo dicho una vez sola”). Así, por ejemplo, encontramos el siguiente *hápax* en el Evangelio de Lucas: que Jesús aparece “envuelto en pañales”.

Los sabios de Oriente indagaron el horizonte, donde encontraron la estrella que los guió a Belén, al tesoro que habían buscado y esperado hasta entonces todas las generaciones. Para los cristianos, el *ephápax*, aquello que ha ocurrido de una vez y para siempre, convirtiéndose en el acontecimiento de la Historia, es Cristo.

El *hápax* comparte su carácter de inédito e inesperado con la estructura del acontecimiento, de suyo impredecible y excepcional; de gratuito, aún para el recipiente del don. Muchas cosas ocurren al rededor nuestro. Pocas acontecen. De varias tenemos noticia y nos las contamos cuando nos contamos nuestras historias en nuestras palabras. Algunas, aunque no necesariamente tengamos noticia de ellas, también han acontecido para nosotros. Y sin duda son los acontecimientos de nuestra vida los que, reconociéndolos o no, han forjado nuestras identidades, mismas que desplegamos hacia los horizontes de nuestras finitas existencias, cuyos desarrollos pueden llegar a convertirse en auténticos acontecimientos, en destino nuestro y de los demás, en tiempo oportuno, oportunidad propicia (*kairós*). La vida de cada uno de nosotros puede y debe convertirse en un *ephápax*, en un acontecimiento tan desbordante e incalculable como la música de Beethoven, en el testimonio de tantos que han vivido vidas ejemplares, agraciadas. De sus gemidos de toro de Falaris, nuestros oídos reciben los cantos más bellos y las mejores inspiraciones al rededor de las cuales ponernos una casa en este mundo y habitarlo llevados por un hálito de Esperanza.

Juan Manuel Escamilla

Centro de Investigación Social Avanzada

Santiago de Querétaro, México

Julio de 2014

Dialógica

SOBRE LA PERSPECTIVA DE LA EXTRAÑEZA EL ASOMBRO Y LA FILOSOFÍA

Marcela García

Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
mgarcia@filosoficas.unam.mx

Resumen

El artículo analiza la propuesta de Carlos Pereda de “habitualizar el asombro” adoptando una “perspectiva de la extrañeza” a pesar de los intentos de eliminar dicha perspectiva por una “mala normalización” de los problemas filosóficos. En sus obras, Pereda propone una razón virtuosa que es “porosa” a distintos tipos de bienes, normas y perspectivas, y se mueve entre ellos: que sabe interrumpirse, extrañarse, asombrarse. En un segundo momento, se muestran paralelos con la concepción de razón “personal” y “enfática” que el Schelling tardío desarrolla en su “filosofía positiva”. Por último, sugiero tres preguntas en torno a la noción propuesta de razón como decisión, acción y hábito.

Palabras clave: argumentación, certeza, extrañeza, racionalidad, verdad.

ON THE PERSPECTIVE OF PERPLEXITY WONDER AND PHILOSOPHY

Abstract

In this article, I analyze Carlos Pereda's proposal of making a "habit of wonder" achieved taking a "perspective of perplexity", notwithstanding common attempts to eliminate this perspective through a "bad normalization" of philosophical problems. In several works, Pereda proposes a virtuous reason that is permeable to different kinds of goods, norms and perspectives, and is able to move between them and to interrupt itself in wonder and perplexity. In a second part, I show certain parallels with the notion of a "personal" and "emphatic" reason that the late Schelling develops in his "positive philosophy". Finally, I pose three questions regarding this proposed notion of reason as decision, action and habit.

Keywords: Argumentation, Certainty, Rationality, Truth, Wonder.

1. *Habitualizar el asombro*

Es sabido que tanto Platón como Aristóteles consideran el asombro como el inicio del filosofar.¹ Pero podría pensarse que ya no queda nada de qué asombrarse, que no hay nada nuevo bajo el sol o, por lo menos, que nada que podamos integrar a un sistema de saber puede ser radicalmente nuevo. Podría parecer que el asombro está muy bien para los griegos o para los estudiantes de primeros semestres, pero que el filósofo profesional ya no tiene lugar para asombrarse.

Precisamente la “perspectiva de la extrañeza” que defiende Carlos Pereda consiste en una propuesta de *habitualizar* el asombro. El asombro no es algo que nos acontece sin más. Podríamos evitar el asombro. Depende de nosotros hacerle lugar o eliminarlo. Para el filósofo, no es sólo el inicio perdido en el tiempo, ya sea de la propia trayectoria o de la historia. Es un arte, un hábito a desarrollar, una perspectiva que la filosofía como “oficio que trabaja con asombros” (Pereda, 2012: 21) asume de manera más focalizada que otras disciplinas.

En su ensayo “La filosofía y la perspectiva de la extrañeza”, Pereda explora el carácter extraño del quehacer filosófico y los intentos de *eliminar* dicha perspectiva. Si lo extraño es lo anormal, lo inesperado que nos sorprende y nos obliga a interrumpirnos, ello puede resultar bastante incómodo para un funcionamiento “normal” de cuestiones prácticas y técnicas.

Para explicar con más detalle cómo entiende Pereda los intentos de normalización, es decir, de eliminación de la perspectiva de la extrañeza, hace una distinción entre tres tipos de problemas y argumentos.

- ❖ Problemas “normales”: son aquellos que se sitúan en contextos delimitados, articulados por prácticas rutinarias que se dan en la formulación misma del problema y adelantan las herramientas

¹ “Ese sentido del asombro es lo típico del filósofo. Pues la filosofía, en efecto, no tiene otro origen y fue un buen genealogista aquel que hizo que Iris fuese la hija de Taumas” (Platón, *Teeteto*: 155d). “Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por el asombro” (Aristóteles: *Met.*: A 2, 982b12).

para encontrar la respuesta. En este sentido, los problemas normales “orientan respuestas”. Un ejemplo sería: por las condiciones de negociación de la deuda externa, hay que despedir al 30% de los funcionarios. ¿Cómo se debe implementar la medida?

- ❖ Problemas anormales de primer grado o “anómalos”: son problemas que, en vez de darnos un contexto delimitado y estructurado, nos ponen en una “situación”, en un espacio social subdeterminado, sin límites definidos, que la persona en cuanto agente tiene que construir o explorar. En este tipo de problemas los deseos, las creencias y los intereses de los agentes modifican la situación. El contexto pierde así su carga de sobreentendido y lleva a una apertura argumental. El ejemplo correspondiente sería preguntarse: ¿deben aceptarse las condiciones que nos han impuesto para negociar nuestra deuda externa?
- ❖ Problemas anormales de segundo grado o “extraños”: abstraen incluso de situaciones, y de algún modo son meta-problemas (de segundo grado, precisamente) que parten de los niveles anteriores para plantear cuestiones más allá del funcionamiento normalizado.

Pereda analiza entonces distintos intentos de “mala normalización” o “eliminación de la extrañeza”. Menciona tres tipos:

- ❖ Reducción de problemas “extraños” a problemas “anómalos”, es decir, reducción de toda cuestión filosófica a problemas morales, políticos o estéticos, por medio de la eliminación de presunciones de sentido, referencia y valor, y por tanto, eliminando la posibilidad de preguntas *críticas*.
- ❖ Reducción de problemas “anómalos” a problemas “normales”, programa epistémico caracterizable en general como “naturalismo”.
- ❖ Vicios o “vértigos simplificadores” como: “fervor sucursalero”, “afán de novedades” y “entusiasmos nacionalistas”.

Detrás de estas malas normalizaciones, Pereda ve operar mecanismos de la razón *arrogante*. En efecto, en todos ellos se observan

tres rasgos: la ansiedad de adhesiones (en vez de pensar por sí mismo, se busca pertenecer a un grupo que se considera prestigioso), apoyarse despreciando todo lo que no encaje con sus consideraciones, y el blindaje (que hace de los propios presupuestos sobreentendidos). Los vicios de la razón arrogante (“vértigos argumentales”) son así maneras de reducir o eliminar una extrañeza que se vuelve incómoda.

Carlos Pereda nos ha ofrecido ya análisis minuciosos sobre distintos modos de este fenómeno. En cierto sentido en este texto vuelve a visitar temas que desarrolló con más detalle en *Crítica de la razón arrogante* y sobre todo en *Vértigos argumentales*. En estos libros aboga por una razón “virtuosa” que *argumenta*, es decir, que es capaz de imaginar nuevas posibilidades, aceptar la incertidumbre, y dejarse interpelar.

El retrato de semejante razón virtuosa se va dibujando al hilo de diversos vicios. Mientras que en *Vértigos argumentales* nos da un análisis exhaustivo de los distintos vicios en los correspondientes momentos del argumento, en *Crítica de la razón arrogante*, al igual que en “La filosofía y la perspectiva de la extrañeza”, considera nuevas formas o aplicaciones de los vicios y, por contraste, de la razón virtuosa.

¿Cuál es la alternativa a la razón arrogante? Una razón “porosa”, permeable, virtuosa, que se atreve a los cambios de perspectiva a pesar de la comodidad, la fatiga y el miedo. Pereda propone aquí tres formas de ejercitarla para contrarrestar los vicios simplificados mencionados:

- ❖ Contra la adhesión ansiosa, recobramos como animales “conflictivamente herederos”, es decir, situarnos. En cuanto agentes, nuestra situación es siempre abierta, abierta a distintas herencias culturales a menudo en conflicto.
- ❖ Contra el desdén, recobramos como animales “sensibles a la autoridad de las razones”, de los argumentos, y ejercitarnos en la sensibilidad que se va entrenando en la práctica argumentativa cuando parte de la capacidad de juicio
- ❖ Contra el blindaje, cultivar el arte de interrumpirnos para poder asumir, una y otra vez, la perspectiva de la extrañeza y así

contrarrestar nuestra inercia, la tendencia a persistir en nuestras creencias y hábitos.

La razón porosa es permeable a los materiales más diversos y le da cabida a una modificación de nuestros deseos y creencias. Es así una caracterización de la razón virtuosa como pensamiento autónomo, que distingue las diversas facetas de un asunto y es crítico, disruptivo, capaz de romper por las razones adecuadas. Además reflexiona, sopesa, evalúa, se detiene en el detalle, puede cambiar de punto de vista, ponerse en duda y corregirse. En dicha movilidad del razonamiento consiste el antídoto contra los vértigos argumentales (Pereda, 1999: 154).

Para la razón virtuosa, en cambio, no hay un sólo tipo de normas o criterios. Un ejemplo muy claro es el caso de la moralidad, que para ella no se deja reducir a un modelo “criterial” en el que sólo habría que aplicar mecánicamente reglas fijas y universales a todos los casos. En cambio, el modelo “reflexivo” parte de la “vida buena” sin olvidar la “buena vida”, que no se limita a componentes formalmente morales. Este modelo de moralidad *reflexiona* sobre distintas reglas disponibles y atiende a distintas descripciones posibles de una situación. En este sentido habla Pereda de un “pensamiento aspectal” que toma en cuenta diferentes perspectivas y no está decidido de antemano sino que ha de moverse entre ellas para juzgar.

Ante la noción de “razón arrogante” podríamos protestar: pero ¿puede la razón *misma* ser arrogante, viciosa, o virtuosa, para tal caso? ¿No es la razón para bien o para mal una medida fija, un criterio formal único y universal? ¿Qué entendemos aquí por “razón”? Parece que razón también se dice de muchas maneras, y la manera de entender la razón que propone Pereda no es la única posible. Supone dejar atrás algunas concepciones que no permitirían pensar en una razón virtuosa, personal o enfática.

Siguiendo una sugerencia del mismo Carlos, propongo rastrear la “perspectiva de la extrañeza” en Schelling. Podría parecer “extraña” la comparación, pero precisamente la crítica del idealismo que lleva a cabo el Schelling tardío, y el cambio radical que propone en torno a la concepción de lo que sea la razón, sugieren el paso (o más

bien ¡la revolución!) de una razón “absoluta” e “indiferente” a una razón “personal” y “enfática”, para usar términos tanto de Schelling como de Pereda. Señalaré algunos puntos de coincidencia con el tipo de razón por el que aboga Carlos Pereda, y luego entraré más en detalle en su propuesta. Al final, me gustaría plantear tres preguntas o dificultades que me parece que podrían surgir al respecto.

II. Schelling: de la razón absoluta e indiferente a la razón personal y enfática

En su filosofía tardía, Schelling propone dividir la filosofía en dos modos de proceder: uno negativo y otro positivo. La filosofía negativa se preocupa principalmente por deducir la “realidad”, entendida como contenidos conceptuales [*Realität*], a partir de las condiciones de conocimiento. Así caracteriza Schelling a gran parte de la filosofía moderna incluyendo su propia filosofía temprana. Sin embargo, la filosofía negativa es negativa también en el sentido de que lo que alcanza es sólo lo que no podemos no pensar, los contenidos necesarios del pensamiento, algo así como verdades eternas independientes de su actualización o existencia efectiva. El problema, según se va dando cuenta Schelling, es que este tipo de acercamiento no logra nunca pensar la libertad, pues pensar acciones libres requiere de un método filosófico que pueda captar lo contingente (lo que pudo ser de otra manera) y lo individual. En cierto sentido, Schelling retoma la aporía aristotélica que dice que la ciencia es de lo universal, pero sólo lo individual existe actualmente.

La respuesta de Schelling es el intento de desarrollar una filosofía *positiva*, que sí pueda enfrentarse a la actualidad efectiva y buscarle sentido desde la libertad, en vez de aferrarse a una filosofía que sólo desarrolla conceptos *a priori*; necesariamente pensados, pero de *existencia* meramente posible.

El mayor reto que enfrenta en este proyecto es precisamente el concepto de razón. Si en su filosofía temprana había defendido un concepto de razón absoluta e indiferente, ahora la pregunta es cómo podría la razón captar lo contingente e individual, y desde dónde podría confrontarlo. A continuación, describiré brevemente

este cambio radical en la noción de razón que propone el Schelling tardío y que le lleva a una noción de razón abierta a lo asombroso que no ha producido ella (a lo otro, a lo nuevo, a lo contingente, a lo individual), incierta, crítica, capaz de cambiar su punto de vista, y personal. Estos son también rasgos que subraya Carlos Pereda.

En una obra paradigmática del joven Schelling, la *Exposición de mi sistema* [*Darstellung meines Systems*] de 1801, Schelling sostiene que la razón es la unidad previa a toda distinción entre opuestos, incluyendo la oposición entre sujeto y objeto. En efecto, sólo porque presuponemos una unidad más allá del enfrentamiento entre sujeto y objeto es que podemos aspirar a un saber verdadero. Huelga decir que no se trata de una razón individual o de una facultad que uno ejerza, sino de un ámbito luminoso y estático al que uno puede elevarse para ver el mundo *sub specie aeternitatis*.² Escribe Schelling en ese texto: “Cualquiera puede lograr pensar la razón; para poder pensarla como absoluta, es decir, para alcanzar el punto de vista que exijo, debe abstraerse del que piensa” (Schelling, *Darstellung*, iv, 114). Por esa abstracción de la persona que piensa, la razón se considera el verdadero “en sí”, el “punto de *indiferencia* de lo subjetivo y objetivo” (Schelling, *Darstellung*: iv, 115). Y porque la razón es esta indiferencia, debe pensarse también como totalidad, ya que no es ni subjetiva ni objetiva, nada puede oponérsele o quedar fuera de ella: “fuera de la razón no hay nada y en ella está todo” (*Darstellung*: iv, 115).

La razón es comparada una y otra vez con el espacio absoluto a partir del cual, por vía de delimitación, se van obteniendo todas

2 “Tendrás que reconocer, por tanto, que aquel conocimiento de la absoluta igualdad, quitando tu reflexión, [...] no es un conocer tuyo ni de ningún otro hombre, sino precisamente conocimiento absoluto, conocimiento sin ninguna determinación añadida. Si no hubiera en nuestro espíritu un conocimiento que fuera completamente independiente de toda subjetividad y ya no fuera conocimiento del sujeto como sujeto, sino un conocimiento de lo único que es en absoluto y lo único que puede conocerse, lo absolutamente uno, entonces tendríamos que renunciar de hecho a toda filosofía absoluta, estaríamos eternamente encerrados con nuestro pensar y saber en la esfera de la subjetividad, y tendríamos que considerar el resultado de la filosofía kantiana, así como de la fichteana, como el único posible y hacerlo inmediatamente nuestro” (Schelling, *WS*: vi, 143). Las obras de Schelling se citan, como es usual, por el volumen y página de la edición de K. F. A. Schelling. Al final incluyo un índice de abreviaciones. Todas las traducciones de Schelling son mías.

las figuras geométricas. La razón es el espacio, mejor aún, la *raíz* de la totalidad de contenidos posibles del pensamiento. “Saber” algo es “construirlo” y construir equivale a trazar a partir del espacio absoluto, a ver algo en el contexto de la razón absoluta y por supuesto inmóvil. Estar en la razón significa ser “igual a la razón según su esencia y uno con ella” (*Darstellung*: IV, 116), lo cual sólo es visible desde el punto de vista mencionado. El ideal de esta razón pura consistirá en mostrar cómo todos los contenidos particulares derivan de los principios mismos del saber entendido como autotransparencia, en última instancia de la identidad o *indiferencia* que es la razón, en otras palabras “del absoluto”.³

En este punto tal vez no podríamos estar más lejos de la razón perediana. De hecho esta razón absoluta no puede asombrarse por nada. La contingencia para ella no es más que un error de miras. Pero por eso mismo es tan significativo el salto mortal que ejecuta el Schelling tardío. ¿Cómo llega este filósofo a una razón histórica, personal y enfática? Las razones del cambio se podrían caracterizar de la siguiente manera: el problema motor es el de la libertad, en conexión con la relación entre Dios y el mundo. Brevemente: si la libertad consiste ante todo en coincidir con la necesidad, como creía el Schelling temprano, entonces no puede hablarse de una decisión libre de crear o dejar ser al mundo. Pero entonces el mundo no es más que explicación de Dios y pertenece a su naturaleza. Y entonces el absoluto termina dependiendo de ese mundo finito para poder explicitarse, reflejarse, conocerse. Ya no sería absuelto, absoluto. Al hilo de este problema, surge también la preocupación por el mal. El mal como tal, el mal positivo, requiere una noción de libertad más enfática, una libertad que pueda optar realmente, conscientemente, por el mal. Schelling se va alejando así de su temprana “filosofía de la identidad” y empieza a desarrollar la noción de un Dios vivo, que tiene una historia, cuya explicitación o reflexión comienza en sí mismo –la Trinidad– y que es libre respecto del mundo. También para

3 “La razón ve en el reflejo empírico sólo la idea o la síntesis pura de lo universal y lo particular mismo: donde no, actúa en el filósofo no la razón sino el individuo” (Schelling, *Construktion*: V, 140).

el ser humano empieza a reclamar una libertad positiva, y empieza a desarrollar una noción de persona como un ser que puede actuar pero que no se agota en sus actos, que siempre puede soltarlos, romper con el pasado, y ser incluso libre de sí mismo. La persona libre no se aferra a su identidad porque está segura de sí misma y puede preocuparse por lo otro. Por eso va más allá de sí misma. El paradigma tanto de la persona divina como humana deja de ser el absoluto ideal y atemporal ocupado sólo consigo mismo.

Finalmente, ya en su etapa múniquesa en los años 30 del XIX, Schelling plantea la división de la filosofía en una negativa y otra positiva. La filosofía positiva está relacionada con el proyecto de rastrear la racionalidad de la mitología y de la revelación. Ésta es una racionalidad histórica, que se va descubriendo *a posteriori*. A diferencia de la filosofía negativa, que desarrolla conceptos a partir de ciertos principios pero no se puede pronunciar sobre su existencia actual, la filosofía positiva debe partir de la actualidad efectiva y buscar el sentido que pueden tener los acontecimientos. Se atiende a lo particular, a los hechos, para ver si pueden ser entendidos como acciones libres. Sin embargo, como la historia no se detiene, siempre tiene nuevos datos que considerar. No puede cerrarse, el trayecto permanece abierto siempre (Schelling, *PO*: XIII, 131).

La razón en la filosofía positiva tiene que poderse asombrar, pues precisamente su punto de partida es lo “im-pre-pensable” (Schelling, *AD*: XIV, 337): aquello que acontece sin que hubiéramos podido saber de antemano que era posible. De esta manera, la razón en la filosofía positiva tiene un papel completamente distinto al que tenía en la negativa. En vez de esbozar posibilidades, se enfrenta o se deja confrontar por actualidades. El problema de la relación de Dios con el mundo, de la misma existencia de Dios, se plantea ahora desde el punto de vista de la historia, de manera *inductiva*, y es por lo mismo un asunto nunca cerrado.

Schelling llama a esta una razón “enfática” (Schelling, *PM*: XII, 53), entendiendo por enfático lo que podría ser de otra manera. Tiene sentido afirmar algo, dice, cuando las cosas podrían ser distintas. De otro modo lo que tenemos es una tautología poco interesante. Los “juicios enfáticos” presuponen su propio contrario, al menos

como posibilidad. Conforme va desarrollando la noción de filosofía positiva, Schelling se interesa cada vez más por un saber y juzgar enfático que es consciente de la contingencia, de no estar afirmando verdades necesarias sino considerando a la vez la posibilidad opuesta a lo que se afirma.

Sin embargo, filosofía negativa y positiva no son para Schelling simplemente dos modelos alternativos de filosofar. Más bien piensa que son dos aspectos de un mismo proceso, y que para entender el sentido de la filosofía positiva hay que haber pasado primero por la negativa. Este punto es importante para el papel de la razón en ambas filosofías. Precisamente podría parecer, y así les pareció a algunos de sus contemporáneos, que la filosofía positiva es irracionalista o por lo menos que mantiene un sentido muy débil de razón. Por eso para Schelling es importante mostrar cómo en la misma filosofía negativa, el desarrollo del pensamiento lleva a la razón a darse cuenta de su propia limitación para lo que realmente le interesa. La razón pura, a pesar de funcionar *a priori*, está orientada hacia la actualidad, y el intento de captar la actualidad y la individualidad la va llevando, a lo largo del desarrollo de la filosofía negativa, a un punto donde ha agotado sus contenidos sin lograr su empeño. En este punto de “crisis de la razón pura”, como Schelling le llama, o ésta se queda girando sobre vacío o se decide a abandonar el método negativo y a dar el salto a la filosofía positiva.

La manera en que Schelling describe este salto es relevante, porque en ese momento de crisis la razón reconoce que es *personal*. Sólo por eso puede dar el salto. Es decir, hay una crisis de la razón que la lleva a un callejón sin salida, pero la *decisión* de dejar atrás el modelo negativo de pensamiento se da a nivel de un deseo, de una voluntad. A la razón en crisis al final de la filosofía negativa no le basta ya contemplar verdades eternas, sabe que tiene que actuar en el mundo y busca un Dios que también actúe en el mundo, a diferencia del dios aristotélico o del dios espinocista, y que se muestre o se pruebe como principio en la acción y no sólo en el pensamiento. “*Person sucht Person*” (Schelling, *DRP*: xi, 566), dice, “la persona busca a la persona”. Aquello actual-efectivo [*wirklich*] que iba buscando en el desarrollo de la filosofía negativa o “ciencia racional”,

y que llevó a la crisis de la razón, ahora se revela como personal, como acción libre. Así, el paso a la filosofía positiva obliga a la razón a soltar sus certezas, a partir de lo existente y a confrontarlo sin nociones preconcebidas. Se irá viendo en la historia si los sucesos pueden comprenderse como huellas de una acción personal, o no.

De este modo, el Schelling tardío busca pensar una razón enfática abierta a lo nuevo, a lo otro, que deje lugar a la incertidumbre y que logre captar lo contingente y lo particular. En contra de críticas que se le hicieron desde la esquina hegeliana, no fue un irracionalista. No claudica ni renuncia a la razón, pero lucha por desarrollar una noción más amplia y abierta de racionalidad, algo que en su entorno no encuentra. Este intento implica para él precisamente arriesgarse a perder su reputación.

De las diversas críticas tal vez haya una que merezca ser considerada un poco más en detalle y es precisamente un “problema de la extrañeza”. La postura más bien hegeliana sigue encontrando problemáticas las referencias de Schelling a algo que está “más allá de la razón” o incluso “fuera” de ella. Se preguntan cómo sería posible pensar siquiera un contenido “fuera de la razón”; sería una contradicción. Schelling escribe:

La crisis mayor, la última y verdadera, sólo consiste en que, siendo Dios, lo encontrado al final, expulsado de la idea, la ciencia racional misma sea también con ello abandonada (descartada). La filosofía negativa finaliza entonces con la destrucción de la idea (como la *Crítica* de Kant en realidad con la humillación de la razón) o con el resultado de que el ser verdadero es sólo lo que está más allá de la idea, no es la idea, sino que es más que la idea *kreitton tou logou* (Schelling, *DRP*, XI, 566).⁴

4 Schelling remite aquí a Aristóteles, *Ética a Eudemo*: VIII, 14, 1248a27-28: “El punto de partida de la razón, no es la razón sino algo superior a la razón” [*logou d' archê ou logos alla ti kreitton*].

Pero, si tomamos en cuenta el *movimiento* que la razón describe en el paso de la filosofía negativa a la positiva, el hecho de que la razón pueda enfrentarse con algo que *de entrada* le llega como ajeno, como extraño, es decir, que se pueda dejar asombrar, no significa que eso extraño se mantenga ahí como simple límite *externo*, a la manera de una piedra que no logra digerir. Más bien se refieren esas expresiones al momento de aceptar no ser la única medida, reconocer la prioridad del ser sobre el pensar, sin renunciar a comprender lo que encuentra, pero buscando entender ya *a posteriori*. Lo extraño es tal porque no es producto del sistema de pensamiento que simplemente reflexiona y hace explícito lo que antes era implícito. Para el Schelling tardío, la razón es tal que realmente es capaz de confrontación con lo actual no pensado o construido de antemano. En este sentido, la razón negativa mira siempre hacia atrás, hacia lo sabido, mientras que la razón de la filosofía positiva está abocada a un futuro que nunca se agota y que en cierto sentido siempre está comenzando.

Porque vuelve a limitar a la razón y a dar un papel a la experiencia, se ha hablado de la filosofía positiva como un retorno a Kant. Sin embargo, el límite a la razón que Schelling considera, el “empirismo” filosófico como él mismo le llama, no consiste en un límite externo. Lo que viene a “extrañar” o “asombrar” a la razón no es propiamente la sensibilidad, sino más bien la *revolución* que supone para la razón misma el darse cuenta de su propio ser personal, sujeto a una voluntad y sin más remedio que actuar.

III. Carlos Pereda y la razón personal

Precisamente éste es el punto principal que tienen en común estas dos propuestas. El límite no le viene a la razón impuesto desde fuera, sino que es capaz de encontrarlo por ser una razón “personal”.

En el caso de Pereda, alguno bien podría preguntarse si con “razón arrogante” nos referimos simplemente a una *persona* arrogante que por ese defecto hace un mal uso de la razón —y entonces preguntarnos cómo es que la razón permite ese mal uso. La razón arrogante, si se paraliza o se descarrila, se mueve hacia el sinsentido y ya *no* sería razón o sería una ‘razón irracional’—. O preguntarnos si la “razón arrogante” es una especie de lógica de la arrogancia por la que nos podemos dejar llevar de modo automático. Como dice Pereda (2012: p.40), en esos casos lo que insulta es el uso de la palabra “lógica”, pues en esos vicios, “lógica” es precisamente lo que falta. Entonces, podríamos concluir: en el caso de la razón arrogante lo que falta es razón.

Pero la clave en la caracterización de la razón viciosa que hace Pereda es que no la piensa en términos binarios: blanco-negro, racional-irracional. Precisamente la razón viciosa es tal porque falla el justo medio de la virtud. Se deja arrastrar por un extremo, y así lo que podría ser una virtud se convierte en vicio porque pierde la justa medida. Como dice Aristóteles, el justo medio es a su vez un extremo (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*: 1107a8). En ese sentido creo que la razón arrogante se puede llamar razón, pues de hecho sigue operando y sigue argumentando, sólo que pierde el límite, se deja llevar por una sola tendencia o consideración (“siempre es bueno más de lo mismo”) y se descarrila. Se trata de una tendencia propia y no equivale a la ausencia completa de razón o a la impotencia.

Entonces ¿es la razón misma la que puede ser virtuosa o viciosa, o es la persona que piensa la que usa bien o mal la razón? Pereda contempla los dos aspectos. Constantemente habla de la razón virtuosa como una práctica, un entrenamiento, un ejercicio a cultivar, como hábitos o virtudes epistémicas que constituyen rasgos del *carácter* de la persona que piensa y actúa. De modo que aunque una *argumentación* pueda también ser virtuosa o viciosa, el énfasis está

en las personas que argumentan. Para evaluar un saber es también importante conocer cómo se produjo (Pereda, 1994: 21ss.).

La razón para Pereda es *personal* en el sentido de que no es un mecanismo ni una regla universal fija de una vez por todas, sino una operación que debe entrenarse, una sensibilidad a desarrollar, un hábito que modifica el carácter de la persona que argumenta.

Los vicios de la razón pertenecen a la persona que hace mal uso de ésta, aunque respondan a una tendencia inherente a la razón. Para corregir o para evitar los vicios, lo que Pereda propone es una y otra vez una vuelta a esa persona. Una persona es capaz de pensar por sí misma más allá de la pertenencia a un grupo o comunidad, es sensible a razones con presunción de universalidad y no sólo a los propios deseos o intereses y puede usar las distintas herencias y elegir entre ellas de acuerdo a razones. La persona no es sólo una amalgama de identidades materiales, ni queda definida por ellas, pero tampoco se reduce a una identidad formal pura (“ser humano”) sino que tiene una identidad tejida de hilos heterogéneos a veces en tensión y en transformación.

Precisamente la razón arrogante, los usos arrogantes de la razón, tienen en común que no apelan a la *persona en cuanto individuo* (Pereda, 2012: 32), ya sea porque se adhiere a un grupo que imagina prestigioso, se identifica con él y se define por ciertas herencias, se afirma desde el rechazo de otros o se rehúsa a detenerse el tiempo suficiente para realmente entender un problema. En cambio, cuando las personas ejercen su capacidad de juicio son capaces de modificar incluso sus deseos y emociones más auténticos, aunque esto suponga un vigilante y constante trabajo. Se trata de rescatar la experiencia del juicio, “el viejo fervor de pensar por sí mismo” (2012: 122), de explorar, sopesar, decidir.

Si la razón es personal tiene que ejercerse de manera autónoma en vez de simplemente dejarse llevar por otros (por ejemplo en el afán de novedades o el fervor sucursalero) pero al mismo tiempo tiene que reconocer la autonomía de los demás, en vez de ningunearlos de manera arrogante.

Además, y me parece que esto es algo que atisbó también Schelling, la razón personal, al ser razón de una persona, no se aferra a su

pureza, rechazando lo que no se considera de entrada “racional” en el sentido de provenir exclusivamente de consideraciones formales, o haber sido producido por un cierto sistema de pensamiento. Es porosa porque también la vida humana es plural y abierta. En ese sentido, la perspectiva de la extrañeza dignifica (Pereda, 2012: 46), porque corresponde y hace justicia al ser persona.

En este sentido, Carlos Pereda habla también de una “razón enfática”: precisamente porque la razón es entendida ante todo como actividad, más aún, como acción, puede convertirse en hábito, ya sea vicio o virtud. En cambio, si se entendiera sólo como contenido o incluso como forma, el desarrollo de hábitos epistémicos como rasgos de un cierto carácter no sería concebible. Pensar argumentando es decidir y es actuar. La razón enfática requiere el ejercicio y el entrenamiento de nuestra capacidad de juzgar. Debemos aprender a dirigir la atención sin fijarla excesivamente en un objeto y sin evadir la calma de considerar a fondo una cuestión.

La razón no es entonces una perspectiva desde ninguna parte, sino *razonar*: la habilidad de moverse entre distintas perspectivas a lo largo de un argumento, de un diálogo o de una toma de posición. Movimiento, búsqueda, que no se detiene, ni en certezas fijas ni en la renuncia a seguir buscando, que también sería una parálisis. Entre la arrogancia y la impotencia. Libertad de movimiento para poder ver las cosas desde distintos ángulos. Éste es el desafío de la perspectiva de la extrañeza.

En el fondo, es ésta la noción del quehacer filosófico que ya encontramos en Platón, como un *diálogo* que construye la base común de una universalidad no dada de antemano, como un dar y recibir razones, teniendo como un bien el ser refutado si se está en el error, en la confianza de ir avanzando hacia la verdad aunque esa búsqueda o deseo nunca se vean cumplidos del todo.

Para Carlos Pereda, es posible y es *necesario* habitualizar el asombro. De esta manera no se queda sólo en los inicios, quizá ya perdidos, del filosofar, sino que está inserto en el mismo método y es inseparable del ejercicio filosófico.

IV. Tres interrogantes

1) ¿Es ésta una razón práctica? ¿También en su uso teórico?

Si el carácter de la persona que juzga, que argumenta, resulta tan decisivo, parecería que en todo uso de la razón hay un trasfondo netamente práctico, sobre todo dadas las dimensiones éticas de la argumentación, tal como ha mostrado Carlos Pereda en sus obras.

Si el problema “anómalo” se caracteriza por ponernos en una situación, en cuanto agentes, más allá de los contextos cerrados de los problemas normales, y la razón virtuosa es precisamente una razón “situada”, ejercida por un agente crítico y autónomo, capaz de redescubrir su situación más allá de contextos sobreentendidos: ¿no significaría esto que siempre es posible aquella normalización que transforma los problemas “extraños” en problemas “anómalos” (morales, políticos, estéticos), o más aún, que la misma manera de enfrentar los problemas -la argumentación- al ser normativa, al ser objeto de ética, convierte el mismo plantear problemas a su vez en un problema ético, “anómalo”? ¿Hay algo así como un primado de lo práctico implícito en la manera de entender la razón –también en su uso teórico- como hábito virtuoso o vicioso?

Un primado de lo práctico no sólo por las dimensiones *normativas* de la argumentación como, por ejemplo, las reglas inferenciales, sino por su dimensión ética en sentido más fuerte, en relación con el carácter y la vida de las personas. Como escribe Pereda en *Vértigos argumentales*: “¿por qué argumentan las personas? [...] ¿qué implica para la vida de las personas el hecho de que puedan argumentar y, a veces, efectivamente argumenten? ¿a qué compromete tal hecho, o debería comprometer?” (Pereda, 1994: 12).

Al final de “La filosofía y la perspectiva de la extrañeza”, se plantea Pereda si la perspectiva de la extrañeza se refiere a un tipo de problemas o a un uso poroso de la razón. Responde que pueden surgir problemas anormales (“filosóficos”) en cualquier disciplina. Pero mi pregunta es en qué sentido un problema es a cierto nivel –el del modo de enfrentarlo- siempre un problema ético, y en ese

sentido se pueden retrotraer los distintos tipos de problemas a problemas del tipo anómalo.

2) ¿Razón sólo formal?

La razón tal como la entiende Carlos Pereda consiste en el ejercicio de la capacidad de juicio que sopesa, reflexiona, da y recibe argumentos de acuerdo a reglas que pueden convertirse en virtudes. Es móvil, flexible, abierta a la incertidumbre. En ese sentido, puede tomar en cuenta que hay más de un tipo de bienes, más de un tipo de normas, y más de un tipo de puntos de vista. Frente a distintos contenidos materiales, la razón discurre y dirige su atención. Pero este modo de entender la razón, ¿no puede convertirse también en un bien entre otros? ¿Puede dejar de entenderse la razón como algo formal y “materializarse”, convertirse ella misma en un contenido más, que puedo tomar en cuenta o no?

Bueno —se podría pensar—, es que cuando se entiende como contenido material y deja de discurrir sopesando los distintos bienes es precisamente que se absolutiza una versión arrogante de la razón, una razón que se ha fijado en un solo criterio normativo y que pretende aplicarlo de manera universal. El antídoto no es fijarse en el contenido opuesto o festejar la irracionalidad, sino seguir ejerciendo la capacidad de juicio. Pero esto nos lleva a una tercera pregunta:

3) Sobre los límites de la razón virtuosa —porosa, humilde, enfática—: ¿siempre es bueno más de lo mismo si lo mismo es lo racional?

¿No hay casos en que la razón virtuosa misma, y no la razón arrogante, sino la razón que atiende a los límites de cualquier posición y criterio alternativos, que dialoga y está abierta a alternativas, también a su vez tiene que reconocer un límite?

Pienso en dos ejemplos algo distintos pero que podrían tener de fondo una justificación similar. Uno es una frase que vi pintada en la banqueta en los días que siguieron al 11 de septiembre de 2001 en Nueva York. Yo estaba ahí de vacaciones cuando sucedió la tragedia de las Torres Gemelas, y estuve en la ciudad toda la semana

siguiente. En el espacio de unos cuantos días pude ver cómo cambió el sentimiento que se respiraba en las calles. Pasó en cuestión de días de un sentimiento de condolencia y solidaridad a un afán de venganza y tambores de guerra, en gran parte producto de los medios. En la calle, en las pintadas, en los posters, se llevaba a cabo un debate de slogans. Desde “el ojo por ojo dejará al mundo entero ciego” hasta “no en mi nombre”. El ejemplo que tengo en mente es la siguiente frase que vi en esos días: “*whoever thinks we should seek dialogue [with terrorists] is too enlightened to be fit for decent company*” [quien piense que debemos buscar el diálogo –con los terroristas– es demasiado ilustrado como para considerarlo gente decente].

El otro ejemplo es el hecho de que en algunos países es un crimen negar el Holocausto, o negar el genocidio contra los armenios. Estas posturas parecen suponer que hay un límite a la voluntad de diálogo, que hay ciertas posiciones que más bien deben silenciarse antes que discutir con ellas.

En realidad está de fondo la cuestión de los principios básicos a partir de los cuales buscamos argumentar. Si los hacemos objeto de argumentación, perdemos tal vez el suelo común desde dónde argumentar. El problema se menciona en *Vértigos argumentales* de la mano de Aristóteles: quienes se rompen la cabeza por saber si se debe amar o no a los padres, lo que necesitan no es un argumento sino un castigo (Pereda, 1994: 25; Aristóteles, *Tópicos*: 105a2-9).

¿Habría un límite, pues, a la razón virtuosa? ¿Hay cosas que no se discuten? ¿O hay ciertas personas con las que no se discute?

Interrogantes aparte, me parece que tiene mucho mérito haber mostrado, como lo ha hecho Carlos Pereda, y como intentó el último Schelling, que lo extraño, lo asombroso, no es lo *opuesto* a la razón sino que precisamente una razón bien entendida es la que nos permite ¡y obliga! a asombrarnos, no sólo una vez sino constantemente, y hacer así del asombro nuestro oficio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- PEREDA, Carlos. 1994. *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Barcelona/México, Anthropos/UAM.
- PEREDA, Carlos. 1999. *Crítica de la razón arrogante. Cuatro panfletos civiles*, México, Taurus.
- PEREDA, Carlos. 2012. “La filosofía y la perspectiva de la extrañeza” [FPE] en: *Carlos Pereda (El ensayo contemporáneo en México)*, México, UNAM.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. 1856-1861. *Sämmtliche Werke*, Karl Friedrich August Schelling (ed.), XIV vols., Stuttgart, Cotta.

Abreviaciones de las obras de Schelling:

| | |
|---------------------|---|
| <i>AD</i> | <i>Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie</i> [1842] (Otra deducción de los principios de la filosofía positiva) |
| <i>Konstruktion</i> | <i>Abhandlung über die philosophische Konstruktion</i> [1801] (Tratado sobre la construcción filosófica) |
| <i>Darstellung</i> | <i>Darstellung meines Systems</i> [1801] (Exposición de mi sistema) |
| <i>DRP</i> | <i>Darstellung der reinrationalen Philosophie</i> [1846-54] (Exposición de la filosofía puramente racional) |
| <i>PM</i> | <i>Philosophie der Mythologie</i> [1834] (Filosofía de la mitología) |
| <i>PO</i> | <i>Philosophie der Offenbarung</i> [1842] (Filosofía de la revelación) |
| <i>WS</i> | “ <i>Würzburger System</i> ”: <i>System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere</i> [1804] (Sistema de Würzburg o Sistema de la completa filosofía y especialmente de la filosofía de la naturaleza) |

EL PUNTO DE VISTA DE LA EXTRAÑEZA ¿UNA HERRAMIENTA PARA RECOMENZAR?

Carlos Pereda

Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
jcarlos@filosoficas.unam.mx

Resumen

Este texto discute las tesis fundamentales del artículo *Sobre la perspectiva de la extrañeza. El asombro y la filosofía* de Marcela García y propone algunos modelos de racionalidad. Está dividido en cinco partes. Después de exponer la necesidad de la perspectiva de la extrañeza y de señalar como falsa una oposición en el uso de la racionalidad al que, junto con Schelling, apunta García, Pereda explica las ideas de racionalidad enfática y racionalidad porosa. El texto termina con la propuesta de algunos lineamientos argumentativos para una racionalidad virtuosa.

Palabras clave: argumentación, certeza, extrañeza, racionalidad, verdad.

THE POINT OF VIEW OF PERPLEXITY A TOOL FOR A NEW BEGINNING?

Abstract

This paper discusses the most important thesis of the article *On the Perspective of Perplexity. Wonder and Philosophy* by Marcela García and proposes some models of rationality. It is divided in five sections. After exposing the necessity of the perspective of perplexity, and criticizing an opposition in rationality made by García according to Schelling, Pereda explains the ideas of an emphatic rationality and of a porous one. The article ends with the proposal of some criteria for a virtuous rationality.

Keywords: Argumentation, Certainty, Rationality, Truth, Wonder.

En una conversación en la que se intercambian razones y argumentos, básicamente o, más bien, analíticamente es posible distinguir dos tipos de réplicas (dos tipos de intervenciones por parte de lo que en la *disputatio* medieval se considera el papel del “opponente”). Con cierta espontaneidad y a menudo no poca pasión, a veces se formulan observaciones más o menos aisladas, más o menos entrelazadas, respecto de lo que afirma o sugiere la otra persona (o “proponente”), o *réplicas que introducen señalamientos más o menos puntuales*. Sin embargo, también se pueden tomar los puntos que se consideran más importantes y llevar a cabo una crítica y, en ocasiones, ante todo una reflexión abarcadora, o *réplicas que introducen propuestas sistemáticas*. La siguiente réplica pertenece al primer tipo. No es, pues, no pretende ser, más que un conjunto algo desordenado de señalamientos en torno a dos temas que, si no me equivoco se entrelazan: defender la perspectiva de la extrañeza como una herramienta para recomenzar y algunos posibles modos comunes del operar de ese mecanismo tan falaz, la falsa oposición. (Por supuesto, se trata como adelanté de una distinción analítica. En la mayoría de nuestras discusiones se traslapan fragmentos de ambos tipos de réplica.)

1. El lugar común “podría pensarse que ya no queda nada de qué asombrarse” no es más que eso: un subterfugio para no darse el trabajo de tomar un poco de distancia no sólo de los sucesos del mundo sino, sobre todo, de cómo es común describir y pensar los sucesos del mundo. Ya sé que suele repetirse que vivimos o, más bien, que sobrevivimos apenas en la sociedad del espectáculo y sus lenguajes prefabricados. Esta sociedad de la prisa y la constante fatiga confunde asombro con quedarse pasmado. Así, se sustituye la práctica de reflexionar asumiendo de vez en cuando la perspectiva de la extrañeza con la toma de posición rápida, rotunda a partir del mecanismo falaz de la falsa oposición. Pero se conoce: la lógica del quedarse pasmado y de las tomas de posición —tan acariciadas por los periodistas y, en general, por los medios masivos de comunicación— es la lógica del sin cesar repetirse:

Siempre es bueno más de lo mismo

que es la lógica del laberinto de las convicciones. Así, se procura no demorarse a pensar con lenguajes matizados, con programas respaldados en razones. También se trata de no demorarse a imaginar mundos alternativos. De ahí el valor de introducir con cierta frecuencia, entre tanta charlatanería inútil, la perspectiva de la extrañeza: de volver a pensar lo conocido y lo desconocido como si pertenecieran no sólo a lo anómalo sino, sobre todo, a lo genuinamente desconocido, a lo radicalmente desconocido: a lo extraño.

2. Para discutir algunas observaciones de *La filosofía y la perspectiva de la extrañeza*, Marcela García introduce reflexiones del joven y del viejo Schelling. No voy a releer directamente a Schelling sino a Schelling tal como lo presenta esa autoridad en Schelling que es, precisamente, Marcela García. Además, para avivar la discusión —¿perversamente?— trataré de acentuar, sin duda en exceso —¿y hasta la distorsión?—, ciertos modos de operar del mecanismo falaz de la falsa oposición que a veces parece estar presente en Schelling o, al menos, en el Schelling de García. Ya el título de la segunda sección tal vez esté sombreado por ese mecanismo: “de la razón absoluta e indiferente a la razón personal y enfática”. Como ejemplo característico de un concepto de razón absoluta e indiferente, García toma la obra del joven Schelling *Exposición de mi sistema* de 1801. Según García, en esa obra “la razón es el espacio, mejor aún, la raíz de la totalidad de contenidos posibles del pensamiento. ‘Saber’ algo es ‘construirlo’ y construir equivale a trazar a partir del espacio absoluto, a ver algo en el contexto de la razón absoluta [...] El ideal de esta razón pura consistirá en mostrar cómo todos los contenidos particulares derivan de los principios mismos del saber entendido como autotransparencia”. Por el contrario, en el Schelling tardío la “razón personal y enfática” busca “captar lo contingente y lo individual”, “en vez de esbozar posibilidades se enfrenta o se deja confrontar por actualidades”. Pero las actualidades pertenecen al ámbito de la incertidumbre. Eso “supone para la razón misma el darse cuenta de su propio ser personal, sujeto a una voluntad y sin más remedio que actuar”. He aludido a que quizá en tales afirmaciones se encuentre en obra un primer modo de operar del mecanismo falaz de la falsa oposición. ¿Por qué?

Acaso podemos reconstruir expresiones de Schelling como la “razón absoluta e indiferente” y la “razón personal y enfática” como haciendo referencia a diversas perspectivas que no tienen por qué oponerse pues ambos tipos de razón deben alimentar una razón porosa. Precisamente, una razón porosa debe tener en cuenta

- ❖ el punto de vista de la primera persona, enriquecido y continuado por
- ❖ el punto de vista de la segunda persona, y
- ❖ el punto de vista de la tercera persona, tanto reflexivo –una construcción de la primera persona– como institucional. Me explico.

Creo que los dos primeros puntos de vista pertenecen a lo que Schelling recoge como “una razón personal y enfática”. En cambio, el tercer punto de vista se introduce cuando procuramos algo así como una “razón absoluta e indiferente”. Por supuesto, ese tercer punto de vista, ni subjetivo ni intersubjetivo, sino trans-subjetivo es un postulado o, más bien, genera un doble postulado. Disponemos de un *uso reflexivo* del punto de vista de la tercera persona, por ejemplo, cuando indicamos o nos indicamos. “No seas tan visceral, no mires la situación sólo a partir de tus pasiones o intereses; esfuérzate en dar algunos pasos atrás. Al menos en esta ocasión intenta ser más imparcial” o “Procura juzgar como lo haría en tu lugar cualquier persona”. Sin embargo, también hay un *uso institucional* del punto de vista de la tercera persona tal como lo encontramos en las prácticas de las ciencias.

Sospecho que en nuestras argumentaciones, y en esas argumentaciones con nosotros mismos que son nuestras reflexiones, no podemos dejar atrás, no podemos prescindir de ninguno de estos puntos de vista, so pena de sucumbir a un primer modo de operar del mecanismo de la falsa oposición. Tenemos que confrontar actualidades pero sin dejar de esbozar posibilidades y hasta de procurar situar esas actualidades en medio del mapa de lo que es posible, aunque todavía no lo sea. Por eso, de vez en cuando conviene repensar con cierta extrañeza lo atendido con cualquiera de esos puntos de vista.

3. Dos señalamientos al pasar (o un poco de historia de la filosofía o de algo que se le parece). Primer señalamiento: la distinción entre el joven Schelling y el Schelling tardío hace recordar a la distinción entre el joven Wittgenstein, el Wittgenstein del *Tractatus logicus-philosophicus* y su ambición de trazar el mapa del mundo tal vez *sub specie aeternitatis*, y el Wittgenstein tardío de las *Investigaciones filosóficas* y su reconocimiento de que esa ambición es inútil porque podemos trazar muchos mapas del mundo: tantos mapas como los intereses contingentes, y hasta personales, que tengamos en ordenar un territorio y vivir formas de vida necesariamente intersubjetivas (en donde necesariamente tenemos que confrontarnos con puntos de vistas de segundas personas, no pocas veces, de incómodas segundas personas). Segundo señalamiento: García observa acerca de ciertas distinciones de Schelling en relación con la filosofía: “a diferencia de la filosofía negativa, que desarrolla conceptos a partir de ciertos principios pero no se puede pronunciar sobre su existencia actual, la filosofía positiva debe partir de la actualidad efectiva y buscar el sentido que pueden tener los acontecimientos. Se atiene a lo particular, a los hechos, para ver si pueden ser entendidos como acciones libres. Sin embargo, como la historia no se detiene, siempre tiene nuevos datos que considerar. No puede cerrarse, el trayecto permanece abierto siempre.” Por eso, “la filosofía positiva está relacionada con el proyecto de rastrear la racionalidad de la mitología y de la revelación”. (De nuevo un poquito de historia de la filosofía: un pensador que en apariencia está muy lejos, lejísimos, de Schelling, como Jürgen Habermas, comenzó su labor de investigación estudiando a Schelling, y acabó con ideas schellingianas como la de procurar rescatar los contenidos semánticos de la religión).

4. Regresemos a otros posibles modos de operar del mecanismo de la falsa oposición. Junto al primer modo en el que se oponen o se considera prescindible la presencia ya sea del punto de vista de la primera persona, ya sea el de la segunda, ya sea el de la tercera, podría también detectarse la sombra de este mecanismo, en segundo lugar, en la tendencia a acentuar unilateralmente el carácter de la persona que razona y actúa frente a las reglas argumentativas y las

instituciones que posibilitan la argumentación. García observa que en mi libro *Vértigos argumentales* cuando se alude a la argumentación virtuosa, ésta constantemente se hace referencia a “una práctica, un entrenamiento, un ejercicio a cultivar...”. Así, “el énfasis está en las personas que argumentan. Para evaluar un saber es también importante conocer cómo se produjo”. Sí, sin duda. Pero también hay que tener cuidado con la falacia genética (tanto en su forma individual como social). O para hacer una observación general: tiendo a pensar que a menudo nos enfrentamos con un holismo tanto de la producción como de la evaluación. Por ejemplo, éste es el caso respecto de un diálogo, de una disputa, de una argumentación. Para producirlas virtuosamente, así como para juzgarlas, tenemos que tener en cuenta tanto virtudes epistémicas o intelectuales personales como virtudes epistémicas o intelectuales proposicionales. Por recurrir de nuevo a la historia de la filosofía, tenemos que, aristotélicamente, tener en cuenta el carácter de quienes argumentan y su cultivo de las virtudes, como, kantianamente, las reglas con que se argumenta. Debemos estar, pues, atentos tanto a las reglas como a educar la sensibilidad pertinente para aplicarlas. (Notoriamente, ninguna regla se aplica a sí misma). Pero, como advertí, no sólo eso: también hay que considerar el contexto social e institucional que propicia o desalienta las diversas virtudes epistémicas y, que posibilita o imposibilita las reglas de la buena argumentación.

5. Previsiblemente, posibles tercer y cuarto modos de operar del mecanismo falaz de la falsa oposición los encontramos cuando se oponen, por un lado, lo universal a lo particular y, por otro, la búsqueda a sus logros. García indica: “en el fondo, ésta es la noción del quehacer filosófico que ya encontramos en Platón como un *diálogo* que construye la base común de una universalidad no dada de antemano, como un dar y recibir razones, teniendo como un bien el ser refutado si se está en el error, en la confianza de ir avanzando hacia la verdad, aunque esa búsqueda o deseo nunca se vean cumplidos del todo”. García tiene razón en acentuar lo universal como aquello que se procura y de acentuar también el esfuerzo del indagar. Sin embargo, cuidado: para usar una nomenclatura de moda, por ejemplo, Platón está muy lejos

de cualquier tentación anti-realista o constructivista (hace unos pocos años se hubiese usado la palabra “idealista”). Ahí está la Teoría de las Ideas (o de las Formas) para comprobarlo. Para Platón, y para cualquier tipo de realista (desde los realistas metafísicos, platonizantes u ontológicos, hasta los realistas naturalistas), la verdad no se inventa, sino que se descubre. Por eso, como García muy adecuadamente recuerda hay una “prioridad del ser sobre el pensar”: *siempre* habrá más ser que conciencia, *siempre* habrá más realidad que pensamiento. O, para expresar el mismo pensamiento con las palabras de la teoría contemporánea del conocimiento y del lenguaje: las condiciones de verdad *siempre* trascenderán las condiciones de verificación. De ahí que no haya manera de cerrar los diálogos, las indagaciones, las disputas tanto teóricas como prácticas más que a partir de

- ❖ razonables urgencias prácticas,
- ❖ alguna imposición arbitraria, algún uso avasallador de la fuerza.

Teóricamente, pues, tienen razón los realistas. O, para decirlo en lenguaje platónico: *siempre* las Ideas trascenderán a cualquiera de sus múltiples pero imperfectas actualizaciones. El hueco, o diferencia ontológica, aunque nos desespere esta ahí, *para siempre* en cada indagación, en cada disputa. Notoriamente, éste es un límite infranqueable de cualquier argüir, de toda razón, de las más diversas búsquedas. Quien quiera franquearlo se confunde: se autoengaña al dejarse intoxicar por su ansiedad de infalibilidad, por su desafortado sueño de *poseer* verdades.

Sin embargo, en contra de esa ansiedad y de ese sueño no debemos dejar de asumir el punto de vista de la extrañeza y recordarnos con prudencia: los humanos, incluso cuando somos honrados e íntegros, incluso cuando nos esforzamos por adoptar el punto de vista de la tercera persona, tanto en su uso reflexivo como institucional, somos inmensamente vulnerables al error. Por eso, ningún logro, incluso los logros más firmemente arraigados de las ciencias, son inmunes a la revisión. No cabe la menor duda, pues: las condiciones de verdad *siempre* trascenderán las fragmentarias condiciones de verificación. Por otra parte, sin embargo, también deberíamos preguntarnos

con extrañeza, ¿acaso no habrá una alternativa tanto al realismo, al menos al realismo metafísico, como a los anti-realismos que tarde o temprano desembocan en el relativismo?

6. Precisamente, una de las preocupaciones más sostenidas de García y, por lo demás, de cualquier pensamiento genuino, es el del límite o, con más precisión, de los límites. Esta preocupación por caminos algo tortuosos nos retrotrae a las preocupaciones del comienzo sobre la perspectiva de la extrañeza como una herramienta para recomenzar. Gruesamente podemos distinguir entre dos clases de límites de la razón: límites externos e internos. Un límite externo es aquel que a la razón le presenta un material que “*de entrada* le llega como ajeno, como extraño”. En este sentido, cualquier posición sensata confronta la razón con límites externos: con un mundo ancho y ajeno, incluyendo como parte de ese mundo a las otras personas pero también a los razonamientos prácticos de éstas, inevitablemente abiertos a la refutación. Porque repito una vez más: incluso nuestras predicciones mejor fundadas, fallan; incluso nuestros planes más rigurosamente controlados, fallan. (Como murmuran canciones, no por casualidad inmensamente populares: “Los caminos de la vida no son lo que yo creía, no son lo que yo pensaba”. Y también: “Esperanza, esperanza, sólo sabes bailar y bailar”.)

Pero la razón también tiene sus límites internos, entre otros sus límites prácticos y, en particular, morales. (En algún momento de su discusión, García observa “parecería que en todo uso de la razón hay un trasfondo netamente práctico”. Estoy de acuerdo.) Hacia el final de su intervención, García alude a límites muy precisos del diálogo: a aquéllos que se nos plantean cuando nos enfrentamos con la intolerancia y el terror. Por supuesto, hay momentos en la vida en que intentar dar un argumento es un despropósito y hasta un acto suicida. Difícilmente se puede argumentar con quien te amenaza con arrojarte una granada. Esos son momentos en que es necesario actuar con rapidez, correr y salvarse.

Pero si tenemos suerte, la vida sigue, y en los días siguientes en algún momento habrá que retornar a la argumentación: a reflexionar con extrañeza —y ello implica: sin demasiadas preconcepciones de esas

que tanto se venden en la sociedad que queremos del espectáculo—. Habrá, entonces, que reflexionar no sólo qué nos pasó sino también por qué, sobre todo por qué. Porque no es habitual que a la gente les arrojen granadas así, porque sí, por pura casualidad. Además, urge *no* ahorrarse en las respuestas a esos “por qué” ni las explicaciones personales ni las histórico-sociales. Sobre todo: hay que no sucumbir a la lógica del quedarse pasmado con pseudo-respuestas que nos tranquilizan y nos reconfortan tanto porque omiten explorar qué hemos hecho tal vez nosotros para que nos arrojen granadas (en particular, cuando nos arrojan granadas una y otra vez).

Paulette Dieterlen

Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
paudie@filosoficas.unam.mx

Resumen

En este artículo se discuten la pobreza y la pobreza de género, enmarcadas en la concepción de la justicia distributiva de John Rawls. En primer lugar, se explican los principios de la justicia según John Rawls. En segundo lugar se determinan los sujetos, los objetos y los criterios de la distribución de los bienes. Por último, se ponen en relación estos criterios con los derechos económicos y sociales y, específicamente, en relación con la equidad de género.

Palabras clave: capacidades, género, John Rawls, justicia distributiva, pobreza.

DISTRIBUTIVE JUSTICE, POVERTY AND GENDER

Abstract

This paper discusses both poverty and gender related poverty framed in the distributive justice approach of John Rawls. First, it explains Rawls' arguments on justice principles; then, tries to determine the distribution of subjects, objects and economical resources. At last, it relates these criteria with social and economical rights related with gender equity.

Keywords: Capacities, Distributive Justice, Gender, John Rawls, Poverty.

1. Introducción

La justicia distributiva empezó a preocupar a los diseñadores de las políticas públicas principalmente a partir de la publicación en 1971 de *Teoría de la justicia* de John Rawls. Esto se debió a que dichas políticas se encontraban dominadas por un espíritu utilitarista. Un ejemplo de ello lo encontramos en la afirmación de Skoufias, Davis y Berhrman: “como economistas, tendemos a poner énfasis en las medidas de pobreza basadas en consumo... [Este método] es altamente valorado, ya que cumple con todos los axiomas deseados en las medidas de pobreza basadas en consumo y contiene un parámetro α que puede establecerse de acuerdo con la sensibilidad de la sociedad hacia la distribución del ingreso entre los pobres” (Skoufias, 1999: p.85).

Filósofos como John Rawls y economistas como Amartya Sen se dieron a la tarea de proponer métodos de aplicación en las políticas públicas que se alejaban del punto de vista antes mencionado e intentaron proporcionarles una base ética.

Al oponerse al principio utilitarista de las políticas públicas y señalar la importancia de la justicia, Rawls propuso dos principios que servirían para establecer los lineamientos de una sociedad justa y, por lo tanto, de sus instituciones. Dichos principios son los siguientes:

1. Cada persona tiene derecho al más amplio esquema de libertades básicas compatible con un esquema similar de libertades para todos.

2. Las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones:

- a) tienen que ser para el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad y,

- b) estar adscritos a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades (Rawls, 1986: p.189).

En el caso que nos ocupa, los menos favorecidos son, como lo veremos al final del trabajo, las mujeres, debido al fenómeno denominado “la feminización de la pobreza”.

Un aspecto importante de la justicia distributiva se derivó de la respuesta a la pregunta: “¿Igualdad, de qué?”. Esta pregunta fue formulada por el economista Amartya Sen en las *Tanner Lectures* en 1979. El economista examinó varias respuestas a la pregunta y concluyó que la respuesta adecuada es que debemos buscar la igualdad de las capacidades, ya que éstas atienden a los funcionamientos de las personas. Pero, además de analizar diversas respuestas, de su texto surgieron nuevas ideas que intentan incorporar otras alternativas para responder a la cuestión.

Las respuestas han marcado la diferencia entre las teorías. Según Rawls, lo que tenemos que distribuir son los bienes primarios: aquellas cosas que supuestamente todo hombre racional desea independientemente de que desee otras cosas. Sin tomar en consideración cuáles sean los planes racionales de los individuos, se asume que hay varias cosas de las que preferiría tener más que menos. Con mayor cantidad de estos bienes, los hombres aseguran generalmente un éxito mayor para llevar a cabo sus intenciones y para lograr sus fines, independientemente de cuáles sean éstos. Según Rawls, éstos son: primero, las libertades básicas —establecidas en una lista— como la libertad de pensamiento y de conciencia, libertad de asociación, definida por la libertad y la integridad de las personas, así como por el imperio de la ley y, finalmente, las libertades políticas; segundo, la libertad de movimiento y de elección de ocupación sobre un trasfondo de oportunidades diversas; tercero, los poderes y las prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad, particularmente de los de las principales instituciones políticas y económicas; cuarto, renta y riqueza; quinto, las bases sociales del respeto de sí mismo (Rawls, 1971: pp.60-61). La ventaja de los bienes primarios es que son objetivos; es decir: no dependen de las preferencias de las personas, son índices para descubrir cuáles de ellas están en la peor situación.

Sen critica la idea de los bienes primarios porque le encuentra dos problemas. El primero consiste en homogeneizar a las personas receptoras de los bienes primarios. Dado que las personas tienen

necesidades distintas por su edad, su estado de salud, las condiciones climáticas, el lugar geográfico, su temperamento, estas diferencias deben ser tomadas en cuenta para estudiar los esquemas de distribución, sobre todo en los países pobres. Por ejemplo, el aprovechamiento de los bienes primarios disminuye notablemente en las personas que sufren desnutrición. Así, juzgar los niveles de ventaja exclusivamente en función de los bienes primarios conduce a una moralidad parcialmente ciega, puesto que deja de lado diferencias que pueden ser moralmente relevantes. El segundo problema que observa Sen es que los bienes primarios sólo poseen un valor instrumental contingente; considerarlos como fines sería tratarlos como fetiches, como si tuvieran un valor intrínseco

Según Sen, lo que debemos distribuir son las capacidades que se refieren al hecho de que los seres humanos poseemos un gran número de potencialidades que las situaciones adversas nos impiden desarrollar; por esta razón, cualquier principio de distribución debe centrarse en la mejora de las circunstancias que permiten desarrollar las capacidades. Esta noción se relaciona con las ideas de igualdad, de libertad, de bienestar y de agencia.

2. Justicia distributiva

Las cuestiones relacionados con la distribución justa son, entre otros: cómo adquirimos los bienes y los servicios que necesitamos o deseamos, cómo los transferimos y cómo rectificamos injusticias pasadas, es decir, cómo podemos compensar ciertas deficiencias originadas por desigualdades socioeconómicas, por problemas genéticos o por algún tipo de accidente. Asimismo, el tema suele tratarse bajo la perspectiva de los derechos económicos y sociales, tal y como lo veremos.

La justicia distributiva también está comprometida con el estudio de tres temas: los sujetos de la distribución, los objetos y los mecanismos mediante los cuales se lleva a cabo la distribución. En la siguiente parte veremos cómo se relacionan dichos temas con el problema de la pobreza.

a. Sujetos de la distribución

Este tema se refiere a la manera de concebir y de identificar a las personas que son susceptibles de recibir algún bien, servicio o carga. Por ejemplo, si consideramos que los individuos de escasos recursos son seres pasivos e incapaces de decidir, pondremos en marcha políticas paternalistas. Dichas políticas consisten en percibir a los sujetos de la distribución, es decir a las personas, como si fueran menores de edad que ignoran lo que quieren y lo que necesitan y que, por lo tanto, es indispensable decidir por ellas.

Otra manera de verlos es como maximizadores de utilidad. En este caso, las personas que viven en un estado de pobreza son consideradas como poseedoras de unas ciertas unidades de utilidad y lo que el combate a la pobreza intentaría es ayudar a las personas para que las incrementen. En general, la noción de utilidad relevante para decidir si una persona es pobre y consiste en tomar en cuenta su ingreso y su consumo, tal como lo vimos anteriormente.

Pero si, de acuerdo con una idea más kantiana, concebimos a las personas no sólo como medios, sino también como fines, quizá propongamos políticas que tomen en cuenta una amplia gama de condiciones económicas y sociales que proporcionen alternativas para que los beneficiarios de éstas lleven a cabo, en la medida de lo posible, sus planes de vida. Esta es la idea que subyace a la *Teoría de la justicia* de Rawls, cuando se refiere a las bases sociales del respeto de uno mismo como un bien primario (Rawls, 1995: p.440).

También, en términos de las políticas públicas, es necesario distinguir entre aquellas que toman a los receptores como “posibles productores” y aquellas que consideran que para producir hay que tener ciertas necesidades básicas satisfechas y que, por lo tanto, primero hay que promover políticas asistenciales.

Otro tema de discusión sobre las características de los sujetos se encuentra en las polémicas entabladas entre los pensadores liberales, con propuestas igualitarias, y los pensadores llamados comunitaristas. Esta polémica ha girado en torno a la diferencia que existe entre adoptar como unidad de distribución, por una parte, a los individuos y, por la otra, a los grupos sociales, tomando en cuenta su historia y

sus particularidades culturales. Este tema es especialmente delicado cuando se trata de políticas de combate a la pobreza. Los pensadores comunitaristas han sostenido la idea de que las políticas sociales que se basan en el individuo han fracasado al no tomar en cuenta que los hombres no nacen como átomos aislados, sino que se encuentran arraigados en ciertas culturas, que forman parte de grupos sociales y adquieren su identidad a través de ellos. Asimismo piensan que las comunidades tienen formas diferentes de procesar los objetos de la distribución. También piensan que cada comunidad tiene formas diferentes de producir, redistribuir y consumir sus bienes y sus servicios. Estas posiciones han jugado un papel relevante en la distribución de servicios médicos para las mujeres. Por ejemplo, con la preparación médica e higiénica de parteras cuyos servicios son preferidos por las mujeres a los de los médicos.

Otro punto que se discute cuando hablamos de los sujetos de la distribución se refiere a aquéllos que tienen la responsabilidad de otorgarlos. Existen, principalmente, tres posiciones. La primera consiste en afirmar que el Estado tiene una responsabilidad con los ciudadanos y, si consideramos seriamente los derechos económicos y sociales, tiene la obligación de evitar que exista la pobreza. La idea que subyace a esta visión es que el Estado, mediante sus instituciones, debe promover políticas públicas exitosas cuyo objetivo sea el combate frontal y fuerte contra la pobreza. También podemos considerar que la ciudadanía tiene la obligación de vigilar que las políticas cumplan con el objetivo propuesto. Esta posición conlleva una visión del Estado como respetuoso de la ciudadanía y preocupado por ella.

La segunda posición considera que el Estado no tiene por qué llevar a cabo acciones contra la pobreza, puesto que su compromiso debe ser la seguridad de los ciudadanos. Esto se logra fortaleciendo ciertas instituciones, como por ejemplo, la policía y el ejército, y aquéllas que se encargan de impartir justicia, como los juzgados, los tribunales, las cárceles. Asimismo, tiene la obligación de asegurar que se cumplan los contratos. Es decir: tienen que garantizar el ejercicio efectivo de los derechos políticos y civiles. Los que defienden esta posición piensan que un Estado que se comprometa a llevar a cabo políticas para combatir la pobreza imponen cargas fiscales

injustas a quienes hayan obtenido legalmente sus bienes y tengan los medios económicos suficientes para disfrutar tanto de éstos como de los servicios. Lo que afirman estos pensadores es que los sujetos particulares o las empresas pueden llevar a cabo la distribución mediante actos de caridad y de filantropía.

Un tercer punto de vista, probablemente el más generalizado en los países democráticos consiste en una mezcla de las posturas anteriormente mencionadas. Los que defienden esta posición piensan que el Estado, principalmente, tiene la obligación de establecer políticas de combate a la pobreza, pero no ven con malos ojos que los particulares, mediante organizaciones no gubernamentales o empresas particulares, conjuguen esfuerzos con éste para mejorar la situación de los ciudadanos. Sin embargo admiten que, a fin de cuentas, la responsabilidad es del Estado.

b. Objetos de la distribución

El segundo tema de la justicia distributiva es el de los objetos que se distribuyen. Algunas veces, los recursos escasos serán bienes como el dinero; otras veces se tratará de bienes como la educación, el cuidado de la salud, la vivienda y servicios como el agua y la electricidad. En varias ocasiones se menciona que el problema con los objetos de la distribución es que implican gastos severos para los Estados. Sin embargo, pensamos que el problema consiste en que, con frecuencia, el dinero se distribuye de una manera poco ordenada e ineficiente, y la sociedad civil no cuenta con los mecanismos adecuados para supervisar la distribución de los recursos económicos. Es importante destacar que, en la actualidad, existe una amplia bibliografía sobre bienes específicos. Ejemplo de ello es la literatura filosófica que ha surgido en las últimas décadas sobre la distribución adecuada de los beneficios para la protección de la salud. Quizá, para resumir, podríamos decir que los objetos de una distribución justa que se manifiestan como imperativos son aquéllos que señala el artículo 25 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* y que, a la letra, afirma: “Toda persona tiene derecho a un nivel de

vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.” Este artículo debería ser respetado y tomado como un imperativo. Cuando eso no sucede, el Estado está incumpliendo sus deberes hacia una gran parte de la ciudadanía y está permitiendo que los que se encuentran en una situación de premura dependan exclusivamente de las fuerzas de la naturaleza para obtener, en el mejor de los casos, sobrevivir. En este apartado, hemos mencionado la importancia del contenido de los derechos económicos y sociales. El estudio de éstos y la justicia merece un apartado especial.

c. Criterios de distribución

El tercer tema de la justicia distributiva es el de los criterios de la distribución. Dado que las teorías de la justicia, como lo advirtió Hume, se mueven en un trasfondo de escasez, es de suma importancia que los criterios sean objetivos, públicos, transparentes y eficientes. La objetividad se refiere a que las características de los sujetos a los que se les distribuyen los bienes y servicios deben conocerse. Dichas características no dependen de la apreciación de las personas sobre sí mismas, sino de la situación en la que se encuentran. Ejemplos de estos elementos objetivos son las condiciones de la vivienda, el número de hijos, el nivel de educación de los padres, etc. La publicidad —que en este caso se opone a la discrecionalidad— se relaciona con el acceso a la información sobre las medidas de asignación de los recursos. También se relaciona con la posibilidad de consultar, por parte de aquellos que participan en los procesos de distribución, los datos sobre los sujetos de ésta. La imparcialidad se remite a la igualdad de condiciones que son relevantes para distribuir los apoyos. Si hablamos de un programa de combate a la pobreza, los beneficiarios deben ser aquellas familias o individuos que se encuentran en

condiciones de pobreza extrema y de marginación, independientemente de su composición, estructura familiar y lugar de residencia. Tampoco pueden tomarse en cuenta las creencias religiosas o convicciones políticas. La eficiencia se conecta con la búsqueda de los medios más adecuados para llevar a cabo la distribución. Es importante señalar que la eficiencia es un requisito necesario pero no suficiente para una distribución. Hace falta la justicia.

Los criterios para alcanzar una distribución justa, que deben cumplir con los requisitos señalados anteriormente, van desde el mercado hasta la distribución por necesidades básicas no satisfechas haciendo énfasis en que cualquiera que sea el principio que se elija debe cumplir con un criterio subyacente, que es el de equitativa igualdad de oportunidades.

Si bien hay pensadores que opinan que el mercado constituye una distribución justa, por nuestra parte, no pensamos que debemos dedicarle mayor espacio, pues las consecuencias de su aplicación ya han sido estudiadas; quizá sólo sería conveniente recordar que el mercado no sólo depende de la distribución real de los recursos económicos: también implica un costo de lo que cuesta. Esto significa que a ciertos bienes y a ciertos males no es posible asignarles costo, porque no se puede cuantificar su grado de deseo o de rechazo respectivo. Por otro lado, la mayoría de nuestras valoraciones morales rechazan la idea de los costos. No es posible transformar el valor de una vida plena y de las actividades que son indispensables para observarla como una simple cuestión de dinero (Dworkin, 1980: p.132).

Otro criterio de distribución que me parece el adecuado para redistribuir bienes y servicios son las necesidades básicas no satisfechas. Éstas han sido estudiadas buscando una definición en la que aparece la noción de daño. Ello significa que cuando se carece de “algo”, se produce un daño en las personas que puede tener resultados catastróficos. Por ejemplo, si alguien padece de desnutrición su cuerpo y su mente sufrirán un daño que en la mayoría de los casos es irreparable. La ventaja que tiene esta noción de necesidades es que son objetivas y, por lo tanto, relativamente fáciles de detectar. En el caso de la desnutrición, el resultado de la falta de calorías y proteínas que necesita una persona puede ser fácilmente identificable. Otros

autores prefieren elaborar una lista de los elementos considerados esenciales para que las personas puedan desarrollarse como tales. La dificultad con las necesidades, según algunos teóricos es que, dada la homogeneidad de las personas, éstas presentan diferentes formas de transformar los bienes necesarios para la satisfacción de necesidades básicas no satisfechas. Por ello recurren al concepto de capacidades o al principio de distribución que consiste en sostener que debemos proporcionar aquellos bienes y servicios que disminuyan la inequitativa igualdad de oportunidades. Sin embargo, cuando existe una situación de pobreza extrema, siempre necesitaremos acudir a las necesidades básicas. Éstas constituyen un punto de partida para una política social. Nos parece que el tema de los criterios ha representado el núcleo fuerte de las teorías de la justicia distributiva. Sin embargo, es importante destacar que entre el mercado y las necesidades se encuentran los criterios de distribución antes mencionados, como los bienes primarios, las capacidades y el acceso equitativo a las oportunidades.

3. Justicia y derechos económicos y sociales

En la actualidad, algunas teorías de la justicia distributiva contemplan la introducción de los derechos económicos y sociales como unidades a distribuir. Nos parece que la discusión es importante y por ello le dedicaremos una sección en esta charla. Por ejemplo, Henry Shue ha sostenido que existen dos derechos básicos: la seguridad y la subsistencia. No explicaré el derecho a la seguridad ya que ningún pensador lo critica y, además, piensan que puede ser reforzado mediante normas legales. Me enfocaré en el derecho a la subsistencia. Este derecho incluye elementos como gozar de aire puro, de agua pura, de alimentación adecuada, de ropa y vivienda y de un mínimo de salud pública, principalmente preventiva. La idea básica del derecho a la subsistencia es adquirir aquello que es necesario para tener una vida activa y disfrutar de un estado de salud alejada de impedimentos trágicos.

Por derecho a la subsistencia entenderemos, también, el hecho de que nadie puede disfrutar de algún derecho cuya protección exige la intervención de las instituciones si carece de lo indispensable para llevar una vida activa y saludable. Por ejemplo, la enfermedad y la desnutrición causan severos daños que muchas veces son irreversibles y estos daños evitan que las personas puedan ejercer otros derechos como, por ejemplo, el derecho de movimiento. La prevención de las deficiencias es esencial para la sobrevivencia y para disfrutar de los derechos que amparan la seguridad (Shue, 1980: pp.26-27). De esta manera, podríamos decir que según Shue, el derecho a la seguridad es la base para comprender los derechos políticos y civiles. Sin tal derecho no podríamos movernos, no podríamos reunirnos en asambleas, no podríamos ejercer el derecho a votar, por poner algunos ejemplos. Por su parte, el derecho a la subsistencia es el fundamento de los derechos económicos y sociales. Sin su garantía no podríamos ejercer ningún otro derecho.

Una propuesta interesante, cuando estudiamos los derechos económicos y sociales, es la que hace David Bilchitz. Él piensa que en el seno de las democracias, los derechos deben ser exigibles jurídicamente hablando y, para ello, nos proporciona una explicación de por qué el poder judicial, en una democracia, es el que debería ocuparse de que se garantice su cumplimiento. Sostiene que es preferible que sea el poder judicial el encargado de vigilar que los derechos económicos y sociales se cumplan en la realidad. Esto se debe a que dicho poder tiene una independencia de los otros poderes y de los partidos políticos y también tiene el entrenamiento para hacerlo. Piensa que los jueces se encuentran en una posición ideal para ejercer los juicios relacionados con los derechos económicos y sociales porque no pertenecen a grupos particulares de representación. Bilchitz sostiene esta tesis porque le parece que, en las democracias, los intereses de las personas que se encuentran en un estado de pobreza han sido completamente ignorados (Bilchitz, 2009: p.37). Las personas que participan en el poder legislativo, en lo general, pertenecen a personas de la clase media que con frecuencia se olvidan de los sectores más necesitados de la sociedad y éstos, como vimos anteriormente, carecen de poder de movilización para emprender

reformas políticas. Por el contrario, el poder judicial puede aplicar la legislación, revisar los programas y las políticas que no se conformen con los derechos y otorgar obligaciones positivas a las otras instancias de un gobierno democrático. El poder judicial también tiene la capacidad de darle un contenido a los derechos económicos y sociales. Cuando esto suceda, el cumplimiento de estos derechos podrá ser garantizado y su incumplimiento sancionado.

Es importante señalar que, en la actualidad, se han identificado 73 casos, en diferentes países, en donde las demandas de salud han sido presentadas al poder judicial. De estas, 59 se ganaron y 12 se perdieron (Hogerzeil, 2006: p.307). Este hecho nos proporciona una esperanza en que cada vez más los poderes judiciales de los Estados consideren las posibles violaciones a los derechos económicos y sociales y otorguen sanciones por ello.

4. Justicia distributiva y pobreza

Sobre la pobreza se ha escrito mucho. Principalmente los economistas, los sociólogos, los politólogos y los antropólogos han proporcionado datos sumamente valiosos para poder comprender este fenómeno que constituye una vergüenza para los países en los que abunda. Los teóricos de la pobreza, sobre todo desde el punto de vista de la economía, nos han proporcionado líneas de pobreza o medidas como por ejemplo la capacidad que tienen las personas de adquirir una canasta básica. Por su parte los antropólogos, los sociólogos y los politólogos nos han mencionado aspectos estructurales de este problema.

Sin embargo, gran parte de la tradición filosófica ha ignorado el problema. La ética y la filosofía política, de la cual debería formar parte, se han preocupado más por hablar de la corrección, bondad o virtud de las acciones morales o de problemas relacionados con el poder o la sociedad civil en abstracto. Quizá el problema de la pobreza es muy difícil porque exige del conocimiento de una serie de datos, fórmulas, estadísticas, índices, que el filósofo, en nuestro

caso, por lo general, ignora y no considera que se encuentren dentro de su campo de estudio.

Sin embargo no podemos dejar de considerar que debemos pensar que la existencia de personas que se encuentran en un estado de pobreza es un asunto que compete a la ética y a la filosofía política. También debemos pensar que el problema se puede abordar desde la justicia distributiva. Esto es, de la manera como concebimos al Estado, a sus instituciones y a los ciudadanos. El estudio de estos temas ha sido planteado en la actualidad por algunos filósofos. Tal parece que ciertos trabajos sobre la justicia y los derechos humanos, en especial los económicos y sociales, nos han abierto los ojos.

En la filosofía, el problema de la pobreza compete a la ética, pero sobre todo a la filosofía política. Desde el punto de vista ético podemos afirmar que la pobreza constituye una afrenta moral a la autonomía y a la dignidad del hombre. A la autonomía porque las personas que se encuentran en un estado de pobreza extrema, para subsistir, tienen que someterse a las leyes de la naturaleza para subsistir. La autonomía es la posibilidad de tener opciones de vida diferentes y de buscar los medios que lleven a su consecución. Por su parte, la dignidad de las personas consiste en tener una idea positiva de cómo se ven a sí mismos y de cómo son percibidos por los demás. Desde el punto de vista de la filosofía política podemos observar cómo la pobreza excluye a una buena parte de la población del ejercicio de la ciudadanía.

Según Thomas Pogge, el filósofo que más ha escrito sobre la pobreza en la actualidad, la situación moral catastrófica que produce la pobreza y que debemos enfrentar de acuerdo con nuestras normas y conductas morales nos hace plantearnos las siguientes preguntas:

1. ¿Cómo es posible que persista la pobreza extrema de la mitad de la humanidad a pesar del enorme progreso económico y tecnológico, y a pesar de las normas y de los valores morales ilustrados de nuestra civilización occidental enormemente dominante?

2. ¿Por qué nosotros, ciudadanos de los prósperos Estados occidentales, no hallamos moralmente preocupante, como mínimo, que un mundo enormemente dominado por nosotros y por nuestros

valores proporcionen unas posiciones de partida y unas oportunidades tan deficientes y tan inferiores a tantas personas? Para Pogge,

la pobreza extrema puede persistir, porque no sentimos que su erradicación sea moralmente imperiosa. Y no podemos reconocer la imperiosidad moral de dicha erradicación hasta que aceptemos que tanto la persistencia de la pobreza, como el incremento de la desigualdad global no son suficientemente preocupantes como para merecer una seria reflexión moral... Ello se debe en gran parte a que quienes tienen un mayor conocimiento de los datos relevantes —economistas y demás académicos, periodistas, políticos— no los hallan lo bastante alarmantes moralmente como para destacarlos, divulgarlos y discutirlos (Pogge, 2005: p.15).

Si tomamos en serio las preguntas que Pogge plantea, la pobreza debería ser objeto de una preocupación primordial, tanto del Estado como de la sociedad civil, como los académicos, los periodistas, y sobre todo los políticos.

Cuando se permite que haya personas con necesidades básicas no satisfechas se les está tratando como medios y por lo tanto olvidamos su dimensión de “finalidad”. Incluso, algunos programas sociales se han implementado para obtener resultados electorales y esto es un buen ejemplo de la manera de considerar a las personas exclusivamente como medios: el fin es el resultado electoral o la imagen de algún candidato, pero no el beneficio de las personas.

La pobreza también constituye un problema político desde un punto de vista especial: se está marginando de las actividades políticas a un gran sector de la población. La palabra “exclusión” nos remite al hecho de negarle a algunas personas la posibilidad de adquirir un bien, un lugar, un beneficio, un servicio que, en condiciones normales, le corresponderían. Esta palabra está íntimamente conectada con el concepto ético de “autonomía”. Si somos excluidos para ocupar un lugar, para obtener un bien o un servicio, nos encontramos con muy pocas o casi ninguna posibilidad de elegir. Si no tenemos posibilidades de elección, podemos concluir, carecemos de posibilidades para ejercer nuestra autonomía.

Es indispensable que tomemos el problema de la pobreza seriamente, es decir, que estemos concientes de que un gran número de personas que se encuentran a nuestro alrededor dependen de la voluntad de otros, ya sea del Estado, de organizaciones filantrópicas o de la caridad y, en el peor de los casos, dependen exclusivamente de las leyes de la naturaleza. La pobreza también provoca daños irreparables tanto físicos como morales. Esto debe avergonzarnos como ciudadanos y como personas. Recordemos que todos los individuos merecemos ser tratados no simplemente como medios sino también como fines. Acostumbrarnos a la pobreza es negar el carácter de finalidad que deben tener todos los seres humanos.

5. La justicia distributiva en el caso de las mujeres

Uno de los objetivos que debe tener un programa de combate a la pobreza es combatir la desigualdad que existe entre los hombres y las mujeres. Esta desigualdad se manifiesta de dos formas: la primera consiste en que dentro de las familias pobres, las mujeres tienen un acceso menor a la distribución de los bienes; la segunda se refiere a que las familias en las que las mujeres son jefas del hogar se encuentran en peores condiciones. Como afirman José Gómez de León y Susan Parker, la pobreza de las jefas del hogar ha tomado relevancia mundial con la llamada “feminización de la pobreza”. En muchos países se han encontrado evidencias de que los hogares con jefas mujeres tienen una mayor probabilidad de ser pobres que los hogares con jefas hombres. Se ha explicado la pobreza mayor de las mujeres jefas porque ellas deben ocuparse tanto de los ingresos de la familia como de los quehaceres domésticos. Además, generalmente, las mujeres perciben menores ingresos en el mercado laboral, ya sea por discriminación o por tener menor experiencia o educación, lo que dificulta sus esfuerzos para sostener a su familia.

Para lograr que la desigualdad entre los hombres y las mujeres disminuya, los programas deben tomar dos medidas: primero, el apoyo económico debe darse a las amas de casa; segundo, el monto

de los apoyos deben ser mayores para las niñas que para los niños (Gómez de León, 2000: p.11).

Ahora bien, existe un sinnúmero de tesis que discuten qué es lo relevante cuando se habla de la igualdad; es decir, qué es aquello que se debe igualar. El término “igualdad” comienza a tener sentido como una expresión constitucional, es decir, como una expresión que afirma una relación con las leyes. Todos los ciudadanos, hombres y mujeres, deben tener los mismos derechos y obligaciones. Sin embargo, los estudiosos del problema de la igualdad, se han percatado de que, además de la ley, es necesario recalcar la igualdad económica. Ésta influye de manera relevante en las exigencias de la igualdad constitucional. Una de las fórmulas que se han acercado al ideal igualitario consiste en afirmar que la política debe tratar a los iguales como iguales y a los desiguales como desiguales. Por esta razón conviene implementar políticas sociales que atiendan las diferencias relevantes, y así podríamos recurrir a la noción de igualdad, que hace referencia a la igualdad vertical. Esta última nos remite a un criterio que nos permite tratar de manera desigual a los desiguales, siempre y cuando contemos con un criterio para detectar las diferencias relevantes. En nuestro caso, una diferencia relevante es la del género.

Teniendo como fondo el problema de la igualdad, podemos detectar que existen, por lo menos, tres argumentos para que una política social busque influir en la situación de desigualdad que enfrentan las mujeres. El primero prevé la importancia de los apoyos a las mujeres en reconocimiento a la situación de exclusión y marginación que histórica y culturalmente han afrontado. Con esto se busca reducir la desigualdad de género. Este argumento es propiamente compensatorio. Una política social tiene la obligación de reducir la desigualdad por haberla permitido en el pasado. En este sentido, permitir se relaciona con la noción de “dejar que algo suceda”, es decir: con la idea de remover un obstáculo que está impidiendo que se desarrolle una serie de sucesos. Los obstáculos pueden ser físicos, culturales, sociales e históricos. Este argumento se basa en una situación de injusticias cometidas en el pasado. Esta tesis es contraria a la de Jon Elster, quien sostiene que los mecanismos de distribución

deben ser “presentistas”; es decir, deben aplicarse a injusticias que se dan exclusivamente en el presente (Elster, 1992: p.195).

El segundo argumento se relaciona con la igualdad de las oportunidades; es decir, con el beneficio que causará en las familias y en la sociedad en general el mejoramiento de la situación de las mujeres. Por ejemplo, se ha constatado que cuanto mayor sea la escolaridad de las madres, el número de hijos descende, lo que permite una mejor atención social. La escuela brinda a las mujeres instrumentos para decidir libre y conscientemente sobre su derecho a la reproducción. Este argumento se basa en las consecuencias que se obtendrán si se reduce la situación de desigualdad que enfrentan actualmente las mujeres. Un factor esencial para reducir la desigualdad entre los hombres y las mujeres, por ejemplo, es la educación. Ésta constituye un factor fundamental para que los individuos se incorporen plenamente a la vida social, política y económica del país. Además de ser un derecho constitucional, la educación es una necesidad básica que contribuye al desarrollo de las capacidades que se requieren para la realización de actividades productivas y bien remuneradas. El término adecuado para designar dichas políticas, como lo vimos anteriormente, es el de igualdad de oportunidades. Por ejemplo, una buena educación influye en el desarrollo de las familias, o la salud proporciona un mayor desempeño en el trabajo. La educación tiene un impacto sustancial en la reducción de la desigualdad de las mujeres, ya que por esta vía acceden a la información y a los conocimientos necesarios para aprovechar los recursos y servicios a su alcance, así como para cuidar mejor su salud y la de su familia. La educación provee de dos herramientas que permiten a las mujeres salir de la situación de marginación en la que se encuentran; la primera es la obtención del conocimiento, mediante el cual pueden tener más oportunidades en la vida; la segunda son las técnicas de aprendizaje que podrán utilizar en diversas circunstancias vitales. Quizá una de las características más importantes de la educación es su contribución a evitar que el destino de las personas esté determinado por las circunstancias que las rodean; es decir, las que son ajenas a su control y que, con ello, aumenten considerablemente sus posibilidades de elección. Cuantas más posibilidades tiene una mujer de separarse

—mediante el conocimiento— de su situación inmediata, más oportunidades tendrá de cambiarla. Al abrir más caminos para la superación personal, la educación posibilita el ejercicio de la libertad y tiende a reducir las desigualdades de género.

Ahora bien, un problema que se ha detectado, por ejemplo, en México, es que ha aumentado considerablemente la demanda de los servicios de salud y la matrícula escolar. Esto ha propiciado que la oferta de médicos y de escuelas sea insuficiente. Por esta razón podríamos pensar que es necesario elevar el “campo de juego” de un *tipo* especial, el de los maestros rurales y de los médicos que atienden dichas clínicas. En muchas ocasiones sus circunstancias, como por ejemplo el lugar donde se encuentran las escuelas, dificultan su trabajo y por lo tanto impiden que ejerzan sus labores con responsabilidad y con esfuerzo.

El tercer argumento, y más importante, se refiere al cumplimiento de los artículos 1° y 4° de la Constitución. El artículo 1° afirma que:

En los Estados Unidos Mexicanos, todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta *Constitución* y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta *Constitución* establece. Las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta *Constitución* y con los tratados internacionales de la materia favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia. Todas las autoridades, en el ámbito de sus competencias, tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. En consecuencia, el Estado deberá prevenir, investigar, sancionar y reparar las violaciones a los derechos humanos, en los términos que establezca la ley. Está prohibida la esclavitud en los Estados Unidos Mexicanos. Los esclavos del extranjero que entren al territorio nacional alcanzarán, por este solo hecho, su libertad y

la protección de las leyes. Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Art. 1°).

Por su parte, el artículo 4° asienta que: “El varón y la mujer son iguales ante la ley. Ésta protegerá la organización y el desarrollo de la familia” (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Art. 4°). Es pertinente mencionar que para acercarnos al cumplimiento de este artículo de la *Constitución* es indispensable valorar los derechos políticos y civiles, así como los económicos y sociales. Los primeros se refieren a la obligación del Estado y los demás ciudadanos de no coartar las libertades de las mujeres; esto incluye el castigo a la violencia, pero también a otras formas de coerción. Los segundos, por su parte, se relacionan con todas las acciones que no sólo no prohíben, sino que dan los medios necesarios para que se desarrollen ciertas capacidades. No sólo es necesario no coartar la libertad de expresión, sino que una política que atienda a las mujeres debe propiciar la capacidad para ejercerla.

Los dos primeros argumentos —el de la compensación por medio de apoyos especiales y el de la igualdad de oportunidades— tienen sentido en la medida en que fortalecen el ejercicio de la garantía de igualdad para las mujeres que establece la *Constitución*.

Toda política social que tenga como prioridad la atención a las mujeres, debe implementar mecanismos que permitan detectar sus diferencias relevantes y, en función de ellas, establecer las leyes necesarias para que mitiguen su estado de desigualdad. Ser “igual” significa poder desarrollar sus capacidades y funcionamientos, ser tratadas con la misma consideración y el mismo respeto. Esto quiere decir que el gobierno y la sociedad deben proporcionar a las mujeres, especialmente a aquéllas que se encuentran en un estado de pobreza, los medios necesarios para el desarrollo de la autonomía, de la

dignidad y de la capacidad de elegir. Esto se resume en la idea de que las políticas públicas con un enfoque de género propiciarían el carácter de finalidad que incrementaría el respeto que las mujeres tienen de sí mismas y del respeto que merecen por parte de los demás.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*. <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/> (consultado el 29 de octubre de 2012).
- BILCHITZ, David. 2009. "Taking Socioeconomic Rights Seriously: The Substantive and procedural Implications", en *Freedom from Poverty as a Human Right. Vol 4. Law's Duty to the Poor*. Paris: UNESCO.
- DWORKIN, Ronald. 1980. "Liberalism" en Stuart Hampshire (comp.) *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ELSTER, John. 1992. *Local Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GÓMEZ DE LEÓN, José y Susan Parker. 2000. "Bienestar y jefatura femenina en los hogares mexicanos" en María de la Paz López y Vania Salles (comps.) *Familia, género y pobreza*. México: Gimtrap/Miguel Ángel Porrúa.
- HOGERZEIL, Hans V.; Melaniw Samson; Jaume Vidal Casanovas; Landan Rahmani-Ocora. 2006. "Is Acces to Essential Medicines as Part of the Fulfilment of the Right to Health Enforceable through the Courts?" en *Lancet* 368.
- POGGE, Thomas. 2005. "Introducción general" en *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Buenos Aires: Paidós.
- RAWLS, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- RAWLS, John. 1986. "Unidad social y bienes primarios" en *Justicia como equidad*. Madrid: Tecnos.
- RAWLS, John. 1995. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SHUE, Henry. 1980. *Basic Right. Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy*. Princeton: Princeton University Press.
- SKOUFIAS, Davis y Berhrman. 1999. *Más oportunidades para las familias más pobres*. México: Progresas.

REFLEXIONES SOBRE JUSTICIA DISTRIBUTIVA Y PERSPECTIVA DE GÉNERO. RÉPLICA A: “JUSTICIA DISTRIBUTIVA, POBREZA Y GÉNERO” DE PAULETTE DIETERLEN

Diana E. Ibarra Soto

Instituto Nacional de las Mujeres, México

deibarra@inmujeres.gob.mx

Resumen

El objetivo de este trabajo es comentar los argumentos más importantes del artículo “Justicia distributiva, pobreza y género” de Paulette Dieterlen. En específico, se hablará de la importancia de visibilizar estereotipos y de deconstruirlos para hacer explícitos los aspectos discriminatorios que puedan contener. En segundo lugar, se intentará resaltar la importancia de incorporar las diferencias sexuales y no sólo de género en las políticas públicas. Por último, se rescatará la idea de que la “agencia” es un aspecto importantísimo para revertir el proceso discriminatorio hacia las mujeres que durante décadas ha sido fomentado.

Palabras Clave: agencia, género, pobreza, políticas públicas, sexo.

REFLECTIONS ON DISTRIBUTIVE JUSTICE AND GENDER
PERSPECTIVE. A REPLY TO “DISTRIBUTIVE JUSTICE, POVERTY
AND GENDER” BY PAULETTE DIETERLEN

Abstract

The aim of this work is to comment the principal thesis of the article “Distributive Justice, Poverty and Gender” by Paulette Dieterlen. First, I will talk about the importance of making explicit and deconstructing many stereotypes that contribute with sexist discrimination. In second place, I will try to make emphasis on the importance of incorporating sexual differences –and not only gender specificities– in public policies. At last, I will talk about “agency”, a very important aspect to promote for reverting the effect of discrimination against women.

Keywords: Agency, Gender, Poverty, Public Policies, Sex.

Como lo señala la Dra. Dieterlen, las teorías de justicia y, más específicamente, la justicia distributiva había dejado de ser el centro de atención de la filosofía durante gran parte del siglo XX. Más grave aún, la pobreza como gran vergüenza de nuestros sistemas, también había sido ignorada por “la madre de todas las ciencias”. Y se ha fallado al no encontrar en esta injusticia social una violación franca a la dignidad humana y su reconocimiento. Por eso a Dra. Dieterlen califica a la pobreza como afrenta moral.

En su escrito, nos sitúa ante la importancia de retomar la justicia distributiva como objeto de estudio y compromiso. Además expone los principales aspectos de su tratamiento. Más que réplica, mi escrito tiene el propósito de ahondar en la relación que hay entre la justicia distributiva y la perspectiva de género, específicamente en el caso de las mujeres como sujetos de distribución. Complementaré la visión que ella propone con tres aspectos que a mi juicio son esenciales para poder plantear una teoría que efectivamente satisfaga las demandas hechas por las mujeres que viven una desigualdad social tan acuciante como es la pobreza:

1. La visibilización de estereotipos creados por siglos de discriminación que afectan a las mujeres y a los hombres en cuanto a su estado de pobreza.

2. Una incorporación de las diferencias sexuales como aspectos demandantes de una política diferenciada en cuanto a necesidades y compensación

3. La importancia del desarrollo de la agencia para combatir la “feminización de la pobreza”.

1. La visibilización de estereotipos

La diversidad es un factor necesario en la organización de toda sociedad. Las personas somos diferentes y requerimos de bienes especiales, realizamos funciones distintas e incorporamos varias visiones sobre el mundo. No es la falta de homogeneidad lo que indigna al advertir el desequilibrio social que supone el fenómeno de la pobreza: no se trata de tener más o tener menos. Para cualquiera será muy

comprensible que quien ha cumplido puntualmente con sus pagos tenga un mayor crédito, que la alumna que obtenga un mejor promedio sea merecedora de una beca o que en el trabajo se le aumente el sueldo al integrante que mejores resultados haya obtenido. La pobreza nos indigna porque encierra una falta de reconocimiento a la humanidad, una violación a la dignidad de la persona al infravalorarla o, como apunta la Dra. Dieterlen, al utilizarla como medio. Por tanto no es sólo cuestión de dinero o bienestar material; la pobreza debe ser entendida como la “privación del manejo de la propia vida”. Siguiendo la definición de Fukuda-Parr, la pobreza puede ser entendida como la negación de las oportunidades y elecciones más básicas para la vida humana; la oportunidad de dirigirse a una vida larga, sana y creativa, y de disfrutar unos estándares de vida decentes, libertad, dignidad, autoestima y el respeto de otros (Fukuda-Parr, 1999: 100).

Desgraciadamente se han creado entornos en donde la desigualdad no está situada en excedentes causados por merecimientos justificados, sino en estructuras sociales que minimizan la humanidad de los otros, por desinterés, conveniencia o negligencia, provocando vidas que no se encuentran en concordancia con el valor que todo ser humano tiene por el hecho de serlo. Escandalizó que en el año 2000 el 16% de la población que vive en los países desarrollados poseía el 81% del ingreso total global, mientras que el 84% restante de las mujeres y los hombres que habitaban el planeta tenía que compartir el porcentaje sobrante del 19% (Easterly 2003: 235). Sin lugar a dudas en estos 12 años transcurridos no se han presentado grandes modificaciones a estos porcentajes. De lo que nos habla esto es de una falta grave de justicia distributiva, una laguna no sólo conceptual, sino principalmente de conciencia, sobre las condiciones de vida que enfrentan nuestros congéneres y la labor fundamental que cada uno de nosotros puede hacer con respecto a la pobreza.

Agravando lo anterior, dentro de la existencia de estos entornos de pobreza sabemos que inclusive en ellos hay personas que poseen un mayor grado de vulnerabilidad. El caso de las mujeres es, en este sentido, especial. Aunada a la situación de pobreza, la mujer carga con una falta de reconocimiento, bienes y oportunidades extra.

Todavía en la mayor parte del mundo existe una discriminación de facto en cuanto a las posibilidades que tiene una mujer de ser dueña de la tierra. Las mujeres, pese a que trabajan dos terceras partes del horario laboral y producen el 50% de la comida que se consume a nivel mundial, ganan el 10 % del ingreso y poseen el 1 % de la propiedad privada (UN-Women, 2005: 25).

¿Qué hay detrás de estos datos? ¿Por qué hay una patente discriminación a la mujer y una privación mayor de su capacidad de desarrollo? Si admitimos que mujeres y hombres tienen una misma dignidad y que, por lo tanto, valen lo mismo para su sociedad, estas cifras son absolutamente incoherentes. Las palabras de John Stuart Mill pueden brindar luz a este respecto: Nuestros sentimientos relativos a la desigualdad de los dos sexos son, por infinitas causas, los más vivos, los más arraigados de cuantos forman una muralla protectora de las costumbres e instituciones del pasado (Mill, 2008: 61).

Por una diversidad de situaciones histórico-culturales, muchas sociedades se han acostumbrado a un orden jerárquico entre los sexos, percibiendo a las mujeres como medios para los intereses de otros. Esta construcción sociocultural que ha ligado la diferencia sexual a unas determinadas representaciones, reglas, símbolos, prácticas, valores y actitudes, es lo que llamamos género (Rubin, 1975: 35).

La sociedad relaciona actitudes, propiedades y acciones a un sexo determinado sin tener un referente necesario a la naturaleza femenina o masculina: éstos son los estereotipos sociales, los cuáles en muchas ocasiones prolongan sistemas de opresión, pero que por su estado “habitual” son asimilados como naturales o correctos.

Identificar la responsabilidad económica de una casa con la figura masculina, y el cuidado de los infantes con la femenina, es uno de estos estereotipos. En México esto se puede confirmar con los datos provistos por la *Encuesta Nacional sobre Discriminación 2006*, en donde el 48% de las personas de las zonas urbanas declaran que no está bien que una mujer con hijos pequeños trabaje fuera de su casa, y este porcentaje se eleva al 63% en las zonas rurales (CONAPRED, 2011). Sin embargo, esta creencia no responde a la realidad. A nivel mundial, el 85% de las familias monoparentales cuenta con una jefatura femenina (Seager, 2009: 22). Es decir, en la mayoría de las

familias que cuenta con uno sólo de los progenitores para dirigir el hogar, es la mujer quien además de proveer cariño y cuidado asume también el papel de jefe de familia con todas sus implicaciones, incluida la cuestión económica. Pero las familias monoparentales no son las únicas que pueden poseer una jefa de familia, sino, como fue señalado en la *Plataforma de Beijing*: uno de cada cuatro hogares a nivel mundial están comandados por una mujer y muchos otros hogares dependen del ingreso femenino, aún cuando existan hombres presentes. En concreto, en México el 23.5% de los hogares femeninos cuenta con jefatura femenina (CONAPO, 2010).

Como señala la Dra. Dieterlen, el término “feminización de la pobreza” surge de la conciencia sobre las condiciones de pobreza en que se encuentran muchos de los hogares que tienen una jefatura femenina. Las causas de esta indignante desigualdad recaen en gran parte en los prejuicios sociales ligados a percibir a la mujer como menos productiva, capaz, inteligente o preparada por el hecho de ser mujer.

Esta discriminación ocurre no sólo en los trabajos, donde suelen recibir un ingreso menor, o son consideradas menos propicias para ser promovidas, sino en su misma casa, en donde se establecen dinámicas desiguales dentro de la distribución de labores y responsabilidades, lo cual se traduce en inequidades sustantivas en cuanto a la falta de inversión en su educación, nutrición, salud, etc. Susan Moller Okin explica: “en muchas culturas, cuando existe cualquier tipo de escasez, las mujeres y las niñas tienden a recibir menos que comer y menos asistencia de salud que los hombres y los niños en el mismo hogar” (Okin, 2003: 284). Mostrado por el INEGI en la *Encuesta nacional de empleo y seguridad social 2009*: el 82.2% de las niñas mexicanas encuestadas ayudan en los quehaceres domésticos mientras que sólo el 11.8 % corresponde a los varones. Esto en la dinámica de los adultos se prolonga cuando la mujer enfrenta una doble o triple jornada y ve reducido considerablemente su tiempo para el esparcimiento. Por ello, como señala Fukuda-Parr, la “feminización de la pobreza” no sólo se trata de medir ingresos entre las jefaturas femeninas y masculinas y establecer un comparativo, sino de focalizar también la posibilidad de supervivencia, la exclusión

del conocimiento, y la falta de reconocimiento social, así como la carencia de estándares decentes para vivir o de bienes materiales suficientes (Fukuda-Parr, 1999: 101).

Por ello, como medida eficiente de acuerdo con una justicia distributiva y en referencia al género y el combate a la pobreza, habría que estar dispuestos a realizar un examen crítico y objetivo de los estereotipos sociales que han adoptado las comunidades para identificar una equivocada superioridad, aún muchas veces velada, como resultado del patriarcado. No se trata ahora de establecer una superioridad femenina, sino de buscar una horizontalidad en cuanto a la distribución de bienes, capacidades, oportunidades y reconocimientos, así como una mayor participación en los puestos de decisión. Mientras no visibilicemos las diferencias y seamos capaces de cuestionarlas con una mirada crítica centrada en la persona, no podremos identificar cuáles son las causas reales que sustentan nuestros prejuicios y por tanto, si los principios de distribución que utilizamos son o no son reduplicadores de un sistema desigual, o por el contrario medidas justas de asignación de bienes y funciones con objetivos claros, dignos y oportunos para el bien común.

2. La incorporación de los factores de género como aspectos demandantes de una política diferenciada en cuanto a sus necesidades y compensación

La Dra. Dieterlen señala que la justicia distributiva debe atender las necesidades diferenciadas de los elementos que componen una sociedad: “la política debe tratar a los iguales como iguales y a los desiguales como desiguales. Por esta razón conviene implementar políticas sociales que atiendan las diferencias relevantes” (p.55). En su escrito se vuelve a subrayar, líneas después, que estas desigualdades deben ser “diferencias relevantes”.

En mi opinión, una diferencia relevante fundamental para satisfacer las necesidades de las mujeres es la consideración sobre su sexo. Con esto no estoy contradiciendo lo anteriormente dicho en el apartado sobre los estereotipos de género, sino más bien estoy

enfocándome en una diferenciación real que presentan las exigencias de la corporeidad femenina y masculina.

Mujeres y hombres poseemos una fisiología distinta, una estructura somática y anímica diferenciada, que requieren de atenciones específicas por parte de los Estados y la sociedad civil. Ignorar estas diferencias es faltar a un principio de justicia y priorizar problemas que sólo atienden a una mentalidad, muchas veces, masculinizante. Los programas contra el cáncer de mama, la atención alimentaria a la mujer que está embarazada o lactando, la diferenciación en cuanto a las dosis y la efectividad de un medicamento administrado a mujeres u hombres, son muestra de la importancia que tiene proyectar planes de desarrollo tomando al sexo como un elemento importante de decisión.

Durante siglos las mujeres no fuimos tomadas en cuenta en la planeación del espacio público y en los puestos de poder. Pensar en las mujeres y asumir diferencias sexuales y de género brinda una mejor respuesta en cuanto a la eficiencia de los programas. Evidentemente el sexo no existe de manera separada al género, todo dato sexuado puede ser interpretado bajo los referentes de una determinada cultura, en un tiempo y un espacio específicos. Muchos de los datos anatomofisiológicos están entrecruzados por variables de género, y en ocasiones distinguir entre las demandas del sexo y género resulta una labor difícil (Stoller, 1984: 10). Pero esto no implica que los programas sociales y los planes de desarrollo deban ignorar la diferencia sexual y centrarse en el constructo cultural, lo cual está ocurriendo de hecho.

En un importante estudio de David Haig, publicado en *Archives of Sexual Behavior*, ha quedado documentado lo que él denomina el “crecimiento inexorable” del género y el declive del sexo. En su artículo muestra que la investigación académica realizada en áreas como la psicología, la sociología, la política y la pedagogía, desde 1945 al año 2001, presenta un declive en cuanto a la categoría “sexo” y un aumento a las referencias sobre el “género” (Haig, 2004: 95). En nombre de la construcción socio-cultural del cuerpo y la sexualidad, se termina cayendo en una suerte de *sex blindness* con consecuencias lamentables para la vida de las personas reales. Cuando el sexo es irrelevante por

haber sido absorbido o negado por un discurso de género unilateral, quien termina pagando las consecuencias no es el “sexo” o el “género” sino las personas reales en las que ambas dimensiones conviven en unidad y con una articulación antropológica precisa.

Por lo que, si bien es necesaria la incorporación de la perspectiva de género para combatir la pobreza, ésta debe ir de la mano de la constitución femenina, la masculina, y sus necesidades específicas. Esto lleva a continuación lo apuntado por la Dra. Dieterlen al mencionar el problema que percibe Amartya Sen en la propuesta sobre distribución de los bienes que formula Rawls al homogeneizar a las personas receptoras de estos bienes. Me sumo a lo dicho por la Dra. Dieterlen hacia el final de su texto al reclamar “la igualdad”, ya que lo que se está pidiendo es: “la posibilidad de desarrollar capacidades y funcionamiento y ser tratados con la misma consideración y el mismo respeto” (p.58).

La primera recomendación que podría implementarse cara a una justicia distributiva sensible al género es la recopilación previa de datos desagregados para obtener información fidedigna sobre las necesidades diferenciadas entre mujeres y hombres (PNUD *et al.*, 2005: 85). Además, no podríamos hacer una evaluación real del desarrollo de las mujeres y el acortamiento de las brechas si no contamos con una serie de datos que muestren claramente cuál es el estado de las mujeres y los hombres con respecto a los objetos de distribución.

Dentro del *Índice de Desarrollo Humano* se ha incluido el *Índice de Desarrollo Relativo al Género* (IDG). El IDG ajusta el progreso medio para reflejar las desigualdades entre mujeres y hombres en tres aspectos (PNUD, 2006: 5):

- ❖ Una vida larga y saludable, medida por la esperanza de vida al nacer.
- ❖ Acervo de conocimientos, medido por la tasa de alfabetización de adultos y la tasa bruta combinada de matriculación en educación primaria, secundaria y terciaria.
- ❖ Un nivel de vida decoroso, medido por la estimación del ingreso proveniente del trabajo. (Lo que implica un nivel de vida

decoroso ya fue presentado por la Dra. Dieterlen al citar el artículo 25 de la *Declaración universal de los derechos humanos*).

La Dra. Dieterlen apunta que una política que busque influir en la situación de desigualdad que enfrentan las mujeres debe primero reconocer la situación de exclusión y marginación que histórica y culturalmente han afrontado. Esto puede llevarnos a políticas compensatorias (discriminación positiva), que contrarresten las injusticias del pasado. Estas acciones formarían parte de los mecanismos de distribución oportunos para responder a una situación de desigualdad demandante.

Por ello no es suficiente realizar programas especiales para reducir las brechas en expectativas de vida, educación y un nivel de vida decoroso, sino que es necesario promover una inclusión de la mujer en las esferas de decisión del ámbito público. Ésta fue la razón de incluir dentro de la evaluación del desarrollo de los países el *Índice de Potenciación de Género* (IPG), el cual se define como: “la participación de las mujeres en la vida pública.” (PNUD, 2006: 6).

Tres son las variables que se tomarán en cuenta:

- ❖ Oportunidades y participación en la toma de decisiones políticas, medidas a través de la proporción de mujeres en el poder legislativo (cámaras de diputados y de senadores así como congresos locales).
- ❖ Acceso a oportunidades profesionales y participación en la toma de decisiones económicas. Se calcula con base en el número de mujeres en empleos profesionales y técnicos, o como funcionarias y directivas.
- ❖ Poder sobre los recursos económicos, basado en el ingreso proveniente del trabajo femenino y estimado a partir del PIB total y el porcentaje de mujeres en la PEA.

Crear acciones afirmativas que incrementen la participación femenina en alguno de estos tres aspectos es lo que más controversia ha provocado al hablar de políticas compensatorias, pues muchos

ven como injusto el que a las mujeres de ahora se les privilegie sobre los hombres por una desigualdad que ellos, los hombres del presente, no generaron.

Para aclarar este punto habría que decir que las políticas compensatorias deben cumplir tres requerimientos:

- ❖ Temporalidad: una vez superada la desigualdad social en la que se encuentra el sector beneficiario, éstas deben cesar o suspenderse.
- ❖ Legitimidad: la discriminación ejercida debe verificarse en la realidad y su adopción deberá ser compatible con el principio constitucional vigente en el país.
- ❖ Proporcionalidad: la finalidad de las medidas debe ser proporcional con los medios a utilizar y con las consecuencias jurídicas, y su aplicación no debe perjudicar a terceros.

Excedería el propósito de este documento detallar cuáles son los argumentos en contra y a favor de las políticas compensatorias y la discriminación positiva, y cuáles son los resultados que se han obtenido a nivel mundial a este respecto. Lo cierto es que la situación de desigualdad y pobreza que enfrentan las mujeres en el mundo actual no puede ser relegada por más tiempo, y para solucionarla se necesitan acciones firmes y concretas que no tengan en mente un efecto paliativo, sino una reestructuración social de profundo compromiso.

3. La importancia del desarrollo de la agencia de las mujeres para combatir la “feminización de la pobreza”

Al final de su escrito, la Dra. Dieterlen apunta a un aspecto fundamental para realmente revertir el fenómeno de la mujer en estado de pobreza: ayudarle a desarrollar autonomía, la conciencia sobre su dignidad y la capacidad de elegir.

Ya se ha dicho, en una situación de pobreza las personas son con frecuencia utilizadas para satisfacer las preferencias de otros, y la

mujer en ocasiones es vista como medio, aún por sus círculos sociales más cercanos. Como lo señala Martha Nussbaum, muchas veces se confina a las mujeres a su papel de reproductoras y cuidadoras, y no son vistas como una fuente de agencia y de valor por ellas mismas. (Nussbaum, 1999:10).

La sociedad, quizá por inconsciencia o quizá por conveniencia, ha caído en el exceso de ver a la mujer como una “moneda de intercambio”, ya sea para garantizar la progenie, para asegurar su cuidado, o como trofeo de virilidad o reconocimiento social. La causa final de la existencia de la mujer ha sido puesta en su servicio al varón. Bajo esta visión tradicionalista y patriarcal, las mujeres en la sociedad cumplen con su papel al procurar el cuidado de los otros, identificando su deber ser en una labor más bien de servicio, abnegación y sufrimiento, infravalorándose al punto de restarle importancia a su mundo interno y externo, creando preferencias adaptativas que alteran la percepción sobre determinados bienes reales o imaginarios. Esta situación ha sido elocuentemente retratada en *Lecciones de cocina*, de Rosario Castellanos, escrito pronunciado en boca de una “típica” ama de casa mexicana de mediados del S. XX, que ha introyectado la normativa social en su vida diaria:

La cocina resplandece de blancura. Es una lástima tener que mancillarla con el uso. Habría que sentarse a contemplarla, a describirla, a cerrar los ojos, a evocarla. Fijándose bien esta nitidez, esta pulcritud carece del exceso deslumbrador que produce escalofríos en los sanatorios. ¿O es el halo de desinfectantes, los pasos de goma de las afanadoras, la presencia oculta de la enfermedad y de la muerte? Qué me importa. Mi lugar está aquí. Desde el principio de los tiempos ha estado aquí. En el proverbio alemán la mujer es sinónimo de *Küche, Kinder, Kirche*. Yo anduve extraviada en aulas, en calles, en oficinas, en cafés; desperdiciada en destrezas que ahora he de olvidar para adquirir otras. Por ejemplo, elegir el menú (2005: 241).

Cuidar a los niños y elegir el menú de ninguna manera son actividades menores o menospreciadas, la familia es una institución que

debe ser preservada y promovida. Es el confinamiento de la existencia a los límites de los otros lo que indigna; y más aún cuando el Estado, sus instituciones y la sociedad civil han mostrado indolencia con respecto a la situación en la que viven muchas de las mujeres en extrema pobreza, que no sólo se les han minimizado las oportunidades para mejorar sus condiciones, sino que además se les señala y discrimina; o peor aún, se elige no verlas, no pensar en ellas.

El abandono que muchas veces sufren sus hijos para que ellas puedan salir a trabajar, la falta de recursos en materia de salud y alimentaria por habérsela cedido a su familia; el retraso en sus estudios o la falta de apoyo económico y moral a ellos, son lo que no sólo reduce las opciones reales que pueden tomar, sino que además modifica la capacidad de discernimiento y análisis que ellas puedan sentir conforme a sus posibilidades de desarrollo. Las mujeres muchas veces perciben una serie de bienes fuera de su alcance, o incluso como realmente no fundamentales para su desarrollo aunque de hecho lo sean.

Las mujeres educadas conforme a un “modelo de la mujer correcta”, entendida como aquella que no trabaja fuera de casa o que no se escolariza más allá de la infancia, no suelen desarrollar el deseo de hacer cosas así y, por consiguiente, pueden declararse satisfechas con su estado, aún cuando se les hayan negado oportunidades que habrían disfrutado aprovechándolas en su beneficio (Nussbaum, 2012: 78).

Promocionar la agencia de los sujetos será un factor primordial para que cobren conciencia sobre su dignidad y realmente tengan la posibilidad de evaluar sus elecciones. La agencia hace referencia a la actividad o la pasividad ante las experiencias. Definido por Amartya Sen es: “lo que una persona es libre de hacer y conseguir en la búsqueda de cualquier meta o valores que él o ella tome como importantes” (Sen, 1985: 203).

Fortalecer la visión que tenga a la mujer como agente de cambio y elemento de valor debería ser un factor fundamental para satisfacer las exigencias de una sociedad que busque la justicia. En este sentido opino que la inclusión del sector masculino es indispensable para el combate a la desigualdad de género. Por ello disiento de la

afirmación dada por la Dra. Dieterlen en la p.54, en donde dice: “para lograr que la desigualdad de los hombres y las mujeres disminuya, los programas deben tomar dos medidas: primero, el apoyo económico debe darse a las amas de casa; segundo, el monto de los apoyos debe ser mayor para las niñas que para los niños”. El discurso de género debe ser incluyente y no sólo dirigido a las mujeres, sino que los hombres y las familias deben cobrar conciencia del estado de injusticia que sufre la población femenina y deben reconocerse como partícipes indispensables del cambio. Habrá que tender entonces hacia políticas y programas que promuevan la horizontalidad y la corresponsabilidad entre los sexos.

Por ello, siguiendo las reflexiones de Juan Carlos Scannone, podríamos afirmar que la pobreza, y más aún la pobreza de las mujeres y los infantes, debería de ser una ‘irrupción de trascendencia’ que, por serlo, pro-voca y con-voca con énfasis a la praxis (acción-pasión) de liberación ética y política (Scannone, 2012: 115). Por esto, y para complementarlo con la idea de pobreza mencionada al principio y esbozada por la Dra. Dieterlen, la pobreza tiene en sí una dimensión de inmoralidad que produce indignación e incita a la acción positiva. Nadie debería ser pobre, por ello todos deberíamos estar comprometidos en la construcción activa de una estructura social que para su mantenimiento no necesite del abuso de unos cuantos sobre los otros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- CASTELLANOS, Rosario. 2005. "Lección de Cocina" en *Obras reunidas*, Vol. II. México: Fondo de Cultura Económica.
- CRANNY-FRANCIS, Anne et al. 2003. *Gender Studies, Terms and Debates*. New York: Palgrave Macmillan.
- CONAPO, INEGI. 2010. *Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica 2009*. México.
- CONAPRED, Inmujeres, Injuve, et. al. 2011. *Encuesta Nacional sobre Discriminación 2010*, México.
- EASTERLY, William. 2000. "The Lost Decades: Developing Countries' Stagnation" en *Spite of Policy Reform*, World Bank Conference Paper, p.7.
- FUKUDA-PARR, Sakiko. 1999. "What Does Feminization of Poverty Mean? It Isn't Just Lack of Income" en *Feminist Economics* Vol. 5(2). Taylor and Francis Journals, E.U.A, pp- 99-103.
- INEGI. 2009. *Encuesta nacional de empleo y seguridad social*, México.
- HAIG, David. 2004. "The Inexorable Rise of Gender and the Decline of Sex: Social Change in Academic Titles" en *Archives of Sexual Behavior*. Harvard, E.E.U.U., pp.87-96.
- MILL, John Stuart. 2008. *La esclavitud femenina*. Tenerife/Madrid: Artemisa ediciones.
- NUSSBAUM, Martha. 1999. *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, E.U.A.
- NUSSBAUM, Martha. 2012. *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, Paidós, Barcelona.
- OKIN, Susan Moller. 2003. "Poverty, Well-being, and Gender: What Counts, Who's Heard?" en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 31, Issue 3, Princeton University, E.U.A., pp. 280-316.
- ONU. 1995. *Declaración y Plataforma de Acción de Beijing*, Beijing.
- PNUD ET AL. 2005. "EL PARLAMENTO, el presupuesto y el género. Manual para parlamentarios" No. 6, PNUD y El H. Senado de la República, México.
- PNUD. 2006. *Guía Transversalización de género en proyectos de desarrollo*, PNUD, México.
- RUBIN, Gayle. 1986. "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo" en *Revista Nueva Antropología*, Vol. III, No. 30, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 95-145.
- SCANNONE, Juan Carlos (2012): "La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política" en *Revista de filosofía Open Insight*, Volumen III , N° 3, México, enero, pp. 113-127.
- SEAGER, Joni. 2009. *The Penguin Atlas of Women in the World*, Penguin Books, Londres, Inglaterra.

- SEN, Amartya. 1985. "Well-being, Agency and Freedom" en *Journal of Philosophy*, Vol. 82, No. 4, Abril.
- STOLLER, Robert. 1984. *Sex and Gender: the Development of Masculinity and Femininity*. Londres: Marsfield Library.
- UN-WOMEN. 2012. "Facts and Figures, E.U.A." en http://www.unifem.org/gender_issues/women_poverty_economics/facts_figures.php. Fecha de consulta, 18 de abril, 2010
- UN-WOMEN; CHEN, Martha; Vanek, Joann, et. al. 2005. "El progreso de las mujeres en el mundo", E.U.A.

Estudios



KIERKEGAARD. PEQUEÑA FENOMENOLOGÍA DE LA DONACIÓN

Jérôme de Gramont
Institute Catholique de Paris, Francia
jerome.de-gramont@orange.fr

Resumen

Porque la alegría es lo que más nos importa, en este texto se investiga la posibilidad kierkegaardiana de un quinto principio para la fenomenología: “a tanto dolor, tanta alegría”, que se hace posible por la idea paradójica de que todo don perfecto viene de lo alto, pero siempre es recibido de manera oscura por el individuo que vive un mundo en el que Dios no es fenómeno. No obstante, el principio se abre como posibilidad ante la libre constatación de la inmutabilidad de ese Dios que aparece de manera también paradójica.

Palabras clave: alegría, fenomenología, dolor, donación, paradoja.

KIERKEGAARD. A SMALL PHENOMENOLOGY OF DONATION

Abstract

Because it is joy what we care about the most, this essay deals with the kierkegaardian possibility of a fifth principle for Phenomenology: “for so much pain, so much joy”, which is made possible by the paradoxical idea that every perfect gift is from above but it is always received in an obscure manner by the individual who lives in a world in which God is not phenomenon. However, the principle is offered as a possibility before the free observation of immutability of that God that also appears in a paradoxical way.

Keywords: Donation, Joy, Pain, Paradox, Phenomenology.

“Ángel que vienes, te conozco como el mar,
como la gravedad de los templos y la juventud de las palomas,
me alzaré contra ti. Seré fuerte.
Y poco importa mi derrota si vengo
al jardín del futuro, los brazos llenos de frutas nacientes”.

(Jean-Yves Masson, *Onzains de la nuit et du désir*,
Le Chambon-sur-Lignon, 1998, p. 106)

“El hombre tiene dos manos”.¹ Bajo esta observación de aspecto trivial se oculta una de las investigaciones más enérgicas de Platón para apropiarse de una figura absolutamente inaprehensible: la del sofista. Para captar a aquel que viene a buscar refugio en la oscuridad del no-ser, resulta imperativo intentarlo con las dos manos, apunta Teeteto (Platón, *Teeteto*: 226a). Incluso es posible que suceda igual cuando se trate de recibir lo más precioso. Leemos en la *Epístola de Santiago* este versículo que Kierkegaard habrá comentado varias veces —cuatro en total— y que parecen enmarcar su obra ortónima (VI: 31, 117, 131; XVIII, 43):² “Toda gracia excelente y todo don perfecto descienden de lo alto” (St 1, 17). Pero, ¿sabemos verdaderamente levantar los brazos para acoger lo que nos ha sido dado? —Nada es menos evidente. Toda gracia excelente y todo don perfecto vienen de lo alto, pero no toda mano sabe extenderse para recibirlos. Por esta razón, la primera lección de Kierkegaard consiste en que para paliar la torpeza de nuestra mano sea necesario intentarlo de nuevo, lo que

1 Este artículo tuvo su origen en una conferencia pronunciada el 4 de diciembre de 2013 en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, en el marco del *Seminario Internacional: La verdad, el amor y el tiempo. Releer a Kierkegaard a 200 años de su nacimiento*, que fue parte a su vez del proyecto “Fundamentos filosóficos de la idea de solidaridad: amor, amistad, generosidad” (Ref. FF12012-37670), Depto. De Filosofía, Humanidades y Comunicación. Fue traducida para la *Revista de filosofía Open Insight* por Javier Ramos. Dedico esta traducción a la Fundación Oriol-Urquijo. [N. del T.]

2 Se citan las obras de Kierkegaard según la traducción francesa, indicando únicamente el volumen (en números romanos) y la página (en números arábigos). Los tres primeros comentarios son de 1843, que es el año en que son publicados los discursos edificantes. El último es de 1851 y se trata de su último discurso edificante. Hay que saborear la ironía de los comentarios de este hiperluterano que fue Kierkegaard: “La epístola de Santiago es una verdadera epístola de paja, porque no hay en ella la menor brizna evangélica” (Lutero, 1522: p.83).

lo habrá obligado a componer una obra doble, la mano izquierda al ofrecer al mundo los libros pseudónimos y la derecha los discursos edificantes. Prueba de que no podemos ir de una sola vez, ni todo seguido, a la cosa misma: obligados a tomar más bien el laberinto de los pseudónimos y de la comunicación indirecta. De una mano, al mostrar el objetivo (el amor que edifica), y de la otra al indicar el largo camino del existente para dejarse conducir (los estadios en el camino de la vida). Una célebre página de Lessing proporciona a Kierkegaard este motivo de las dos manos, hasta la paradoja de una anulación de su dualidad en beneficio de la sola mano izquierda: “Si Dios tuviera guardada en su mano derecha toda verdad, y en su izquierda el único y siempre vivaz impulso hacia la verdad, incluso con esta condición suplementaria de equivocarme siempre y eternamente, y si me dijera: ¡Elige! Me precipitaría con humildad sobre su mano izquierda y diría: Padre, ¡da! La verdad pura sólo es para Ti” (Lessing, 1778: p.174).

Si supone una locura olvidar nuestra humana condición de ser-en-el-tiempo para soñar la inmediatez de un ser-en-lo-verdadero, eso sería ceder a otro peligro más que acordar demasiado a Lessing y, por hablar esta vez como lo haría Pascal, preferir siempre la caza al trofeo. Si las razones son de peso para seguir el desplazamiento del centro de gravedad de la obra, del existir-ante Dios hacia el devenir cristiano, pudiendo el acento recaer desde ese momento sobre el devenir y la distancia mantenida por ese devenir, no será necesario sin embargo que esta distancia vaya hasta el olvido de aquello hacia lo que o hacia quien se encamina la existencia, como si diera igual con qué nombre justificar el esfuerzo de la existencia. De este modo es como se leerá a más de un comentarista aplaudir la construcción de la obra kierkegaardiana y el juego de su escritura, casi en el nombre del Cristo que se quieren ahorrar.³ Pero un camino que conduce in-

3 A títulos diferentes, por ejemplo, Jean Malaquais: “Desde el principio el ‘ante Dios’ es para Kierkegaard una pieza de recambio, el nombre de Dios es un testafarro. Ha habido engaño, después de todo: la exigencia cristiana, el ‘tu debes creer’ no le fue más que una idea-pantalla” (1971: p.301); Henri-Bernard Vergotte: “Todo el dispositivo kierkegaardiano descansa en la confianza que prestamos al valor onto-poético del lenguaje religioso cristiano. Pero, ¿puede éste desempeñar todavía este papel? [cuestión com-

diferentemente a todos los lugares posibles es como una brújula que indicara indistintamente todos los puntos cardinales: ¿quién querría confiarle su existencia? Siempre hay algún peligro en no leer en Kierkegaard más que las producciones de la mano izquierda, cuando añaden máscaras a las máscaras con el peligro de olvidar el *telos* de la obra, o incluso cuando parecen retener sólo la tonalidad oscura, la que presentan los títulos: *Temor y temblor*, *El concepto de angustia*, *La enfermedad mortal*, como si el camino que lleva al cristianismo sólo pudiese ir de pavor en pavor, sin ni siquiera la garantía de conducir a un término. Kierkegaard lo deplora en *Mi punto de vista*, cuando al volver sobre sus escritos del año 1843 apunta: “de la mano izquierda regalé al mundo *La alternativa*, y de la derecha, *Dos discursos edificantes*; pero todos, o sea todos, extendieron su derecha hacia mi izquierda” (XVI, 14).

Contra la tentación teocéntrica y el sueño de considerar todas las cosas desde el punto de vista eterno y divino (XVI, 198), es justo recordar el largo camino que es aquél de la existencia y el necesario desplazamiento del “qué” hacia el “cómo” —desplazamiento que no solamente está en el núcleo del *Post-scriptum* de Johannes Climacus⁴ sino que aporta también su razón de ser a toda la obra pseudónima, al mostrar a través de qué pruebas una existencia debe abrirse un camino que sea propiamente el suyo. Pero contra la tentación de la desesperación, el camino de la existencia que acumula sufrimientos e imposibilidades, es oportuno aludir a los dones perfectos que vienen de lo alto y que la “bendición concedida al cristiano le salva

pletamente retórica a la que el autor responde: no, antes de proseguir:] me parece que basta con que cada persona reaprenda a hablar en el tono que le es propio sin tratar de convertir a quien sea” [sigue un pasaje irónico acerca de una comunicación de Jean-Louis Chrétien dedicada a “La oración según Kierkegaard”] (1997: p.189); David Brezis: “Si, detrás del juego de la escritura o de la existencia kierkegaardiana, no hay nada, nada que parezca un fondo de verdad o una verdad fundamental, es un error querer llenar ese vacío, de querer encontrar, ahí donde el fondo se escabulle, la seguridad de un fundamento” [error en que consiste el comentario tradicional de Kierkegaard que lo lleva a una doctrina cristiana] (1991: p.20).

4 “Objetivamente, se acentúa lo que se dice, el QUÉ; subjetivamente, el modo en que se dice, el CÓMO” (X, 188). “El cómo de la verdad es precisamente la verdad. Por tanto, es falso responder a una pregunta poniéndose sobre un terreno en el que ella no se puede poner” (XI, 22).

de toda angustia” (XV, 74) —ahora bien, esta alusión de un oriente de la existencia y de las obras del amor con su tonalidad de alegría acompasa toda la obra escrita de la mano derecha, esta producción religiosa que Kierkegaard publica con su nombre. La insistencia acordada a uno u otro momento (el “cómo” o el objetivo) no sabría borrar la necesidad de su círculo. Hay obras que no se pueden escribir más que a dos manos, bajo la condición de que se añada que ellas están al servicio de un único pensamiento. Kierkegaard lo dice de varias maneras. Dos al menos.

Primera manera, a partir del *cómo*. Por supuesto, y como puede escribirlo Jean-Louis Chrétien en sus diez breves meditaciones que llevan por título *Para retomar y perder el aliento* “el *cómo* determina a su vez al *qué*, y no sabría estar separado de él, ya que es él quien lo pone tal y como se deja ver” (Chrétien, 2009b: p.156). Lo que equivale a glosar una declaración de los *Papeles* a propósito de una justa apreciación del *Post-scriptum*: “todos estos decires corrientes de Johannes Climacus sólo son algo subjetivo, etc., omiten, fuera de todo aquello que hay de concreto en él, que en uno de sus últimos capítulos muestra este aspecto singular de que hay un *cómo* que tiene la propiedad, tan pronto se lo formula exactamente, de aportar también una respuesta al *qué es*” (Kierkegaard, *Papirer*: X 2 A 299).

En toda cosa, es el inicio lo que es el gran asunto (Platón, *República*: II, 377a), la primera palabra que dará después el tono a las que la seguirán, pero también el modo: el tono mismo,⁵ el *cómo* (el *wie* de los fenomenólogos), más allá del sustantivo y del verbo, el adverbio: “como lo mostraba el genio de San Agustín, es del adverbio del que todo depende” (Chrétien, 2009b: p. 156). O bien, como lo muestra Kierkegaard en uno de sus siete discursos cristianos que componen *El evangelio de los sufrimientos* (1847), en toda cosa es el camino, que quiere decir el modo, lo que es el gran asunto (XIII, 284-287).

Creemos que el camino es el mismo para todos los que lo emprenden, tanto el joven como el anciano, el afligido como aquél que

5 Como afirma Kant: “Lo que está en discusión aquí no es la *cosa* sino el *tono*” (Kant, *KrV*: A 744/B 772).

está alegre —y es cierto, el mundo está trazado de caminos. Pero en cuanto se trata del espíritu, “el camino está en el modo en que se avanza” (XIII, 284).

Mostrar un camino no es mostrar un lugar y luego una sucesión de lugares, sino más bien un modo de avanzar. Porque todo reside, de hecho, en el modo de un Individuo, y la diferencia de modos decide el camino y el objetivo, de igual modo que el *cómo* correctamente planteado decide el *aquello*, eso que Kierkegaard formula así: “para el espíritu, es el modo de avanzar en el camino de la vida lo que marca la diferencia, y la diferencia de camino” (XIII, 285).⁶ Invitación a pensar que la diferencia de camino decide también el objetivo.

En el traslado de la pregunta *ti*, como pregunta platónica con vistas a la esencia (acentuando el *aquello*), hacia la pregunta *wie*, procurando describir las modalidades de la existencia o del apuntar intencional (acentuando el *cómo*), no es difícil reconocer un motivo propiamente fenomenológico. Lo que corrobora la observación de Merleau-Ponty en el Prólogo de la *Fenomenología de la percepción*: la fenomenología se deja reconocer como manera o como estilo antes de constituirse en método y en un conjunto de tesis. Lo que permite después encontrarla por todas partes, sobre todo en Hegel y en Kierkegaard (Merleau-Ponty, 1945: p.II). A menos que haya que reconocer como decididamente fenomenológico el hecho de que el *cómo* de la existencia permita acceder a la cosa misma, y que un pensamiento se construya alrededor del círculo formado por *aquello* que se da (toda gracia excelente y todo don perfecto venidos de lo alto) y lo que nosotros experimentamos (el *cómo* de la experiencia entendido como *pathos* existencial, es decir, como sufrimiento antes que nada). ¿Cómo se presenta un círculo semejante en el discurso de 1847 que medita sobre la relación entre el camino y el objetivo?

6 Véase el comentario a estas páginas de Jean-Louis Chrétien: “En el espacio de la existencia, el modo de caminar es el camino mismo, y el camino es ya de algún modo el objetivo. No hay... varios recorridos en un mismo camino sino tantos caminos distintos como recorridos” (2004, p. 141); “En el espacio de la existencia, el modo de caminar es el camino mismo, y el camino es ya de algún modo el objetivo. No hay... varios recorridos en un mismo camino sino tantos caminos distintos como recorridos” (2007a, p.58); “El recorrido es el camino mismo” (2009b: pp. 40-44).

Para mostrarlo, bastará con detenerse en el motivo principal de este discurso, el quinto de *El Evangelio de los sufrimientos* y no hará falta más que glosar el título: “La alegría no es porque el camino sea estrecho, sino porque la aflicción es el camino” (XIII, 287). Se trata de la alegría, y de lo que ella nunca podría consistir porque ella es de un cierto modo el único pensamiento que nos ocupa en todo momento de nuestra existencia. Se trata de la alegría, pero haciéndonos que nos resulte difícil saber lo que ella es, nosotros que comenzamos por no experimentarla sino más bien sufriendo de esta existencia que es la nuestra. Se trata de la alegría y de quien la dispensa —por extraña como nos parezca ahora, por desconocido que sea aquél que la suscita. Ahora bien, no hay más camino hacia la alegría, la promesa de que sea ella posible, la feliz promesa de que pueda ella venir, que el de la aflicción. Hay que alegrarse de que haya un camino *hacia* la alegría, pero el discurso de 1847 dice más: que la alegría *es* ese camino del sufrimiento, alegría paradójica que encuentra incluso en el sufrimiento sus recursos. Los siete discursos de *El Evangelio de los sufrimientos* elaboran muchas variaciones sobre este único pensamiento, “cada uno de ellos [bebiendo] suficientemente profundo del sufrimiento para encontrar allí la alegría” (XIII, 211), discursos ciertamente importantes, como señala Chrétien: “estos siete discursos sobre las alegrías paradójicas y seguras figuran entre las obras maestras del gran pensador danés” (Chrétien, 2009b: 41). En siete ocasiones, esta inversión del sufrimiento en alegría⁷ —motivo eminentemente henryniano si es que lo hay, porque entrega la fórmula exacta del historial de la vida— habrá mostrado, con el implacable rigor de la paradoja, de qué manera el *cómo* de la existencia, pero correctamente planteado (el sufrimiento cuando él es hecho de aquél que quiere llevar su cruz y hacerse discípulo del Cristo⁸), permite acceder a *aquello* que está en juego en su historia (la alegría). Que el cristianismo tenga

7 Esta inversión es asunto del segundo discurso de *L'Évangile des souffrances*: “¿cómo puede el fardo ser ligero cuando el sufrimiento es pesado?” (XIII, 29) Para un comentario de esta inversión, véase mi ensayo sobre Kierkegaard en *Le Discours de la vie* (de Gramont, 2001: pp. 216-229).

8 Asunto principal del primer discurso de *L'Évangile des souffrances* esta vez: “el pensamiento de seguir al Cristo y la alegría que él encierra” (XIII, 224).

paradojas es la lección completamente kierkegaardiana de Henri de Lubac en el pequeño libro lleno de sugerencias que dedica a esta palabra. Que el rigor de la fenomenología pueda medirse en función de las paradojas que ella suscita es la lección no menos kierkegaardiana sobre la cual se termina *Certezas negativas* de Jean-Luc Marion: “la paradoja no impide el conocimiento de los fenómenos sino que, al contrario, define la figura que deben adoptar para manifestarse, cuando contradicen las condiciones que la finitud no puede imponerles” (Marion, 2010: p. 317; de Gramont, 2010: p. 140, n. 1). Podríamos preguntar también a Henri de Lubac un quinto principio de la fenomenología, después de los cuatro principios recogidos por Michel Henry en su importante artículo de 1991 y recuperados por Jean-Luc Marion en *Siendo dado*: (1) “tanta apariencia, tanto ser”, (2) el principio de los principios del §24 de *Ideas I* que eleva la intuición donadora originaria a fuente legítima para todo conocimiento, (3) la máxima fenomenológica “¡Volver a las cosas mismas!”, (4) “tanta reducción, tanta donación” (Henry, 1991; Marion, 1997: § 1 p. 13-31), y ahora el quinto principio: (5) “Tanto sea el dolor, tanta sea la alegría” (de Lubac, 1959: p.136). Todos los sufrimientos no son los mismos, todas las historias no son la de Abraham o la de Job, todas las pruebas no son transformadas por la paciencia, la obediencia y el amor para que el camino de la aflicción sea el camino de la alegría (Grosos, 2004: pp.83-91). Se abren enormes posibilidades para una fenomenología de la afectividad susceptible de describir las diversas figuras del padecer y del sufrir a propósito de este quinto principio: “Tanto sea el dolor, tanta sea la alegría”.

Segunda manera de reunir las dos vertientes de la obra kierkegaardiana en un mismo círculo: a partir del objetivo. A partir de lo que el pensador danés no habría dejado nunca de presentar como su primer y su único pensamiento. Un pasaje de un *Discurso piadoso* de 1849 que trata sobre *Los lirios del campo y las aves del cielo* y su silencio dan la medida de la tarea y de sus dificultades:

Ese silencio es el inicio, que consiste en buscar *primeramente* el reino de Dios. Es así como, en un sentido, en el terreno religioso, se vuelve al comienzo yendo hacia atrás. El inicio no es el

punto de partida, sino el punto de llegada y se llega a él yendo hacia atrás. El inicio es ese arte de *devenir* silencioso; porque ser silencioso como la naturaleza no es difícil. Y el devenir en el sentido más profundo de la palabra, devenir silencioso ante Dios, es el inicio del temor a Dios; porque si este temor es el comienzo de la sabiduría, el silencio es el comienzo del temor a Dios (XVI, 298).

Semejante declaración no menciona solamente el único pensamiento que tiene en vilo la obra entera de Kierkegaard: buscar *primeramente* el reino de Dios —y *primeramente* quiere decir aquí únicamente— ya que inmediatamente después de haber avanzado rectamente hacia la cuestión menos con el pensamiento que con la existencia misma, ella da este nuevo paso, hacia atrás, que toma la medida de la distancia que separa el existente de Dios y del lapso de tiempo que le será necesario para acceder finalmente a una primera palabra. Ahora más que nunca hay que darle la razón a Tertuliano: “el cristiano no nace, se hace” (Tertuliano, *Apologética*: XVIII, 4; PL 1, 378)⁹, que se haya nacido pagano o, peor incluso, bajo ese régimen de cristiandad olvidadizo de esa paradoja viviente que quiere decir ser-cristiano en el mundo. Lo que explica la necesidad de la edificación (producción de la mano derecha) y justifica aún más la obra pseudónima (producción de la mano izquierda) en la medida en que ella se dirige antes que nada a aquél que está lo más alejado del reino. Detengámonos un instante en esta marcha hacia atrás al comienzo. De hecho este pasaje suscita no pocas observaciones al igual que promesas de amplios desarrollos.

(1) Lo que está descrito en esta página como una reducción al silencio de nuestras experiencias y discursos con vistas a volver al reino de Dios, que es necesario entender aquí como el único asunto de nuestra existencia, puede recibir su propio nombre: el de la reducción. Lo que está en juego en semejante silencio no es nada menos

⁹ Aunque se podría acudir a otros pensadores, por ejemplo Descartes: “primeramente hemos sido hombres antes que cristianos” (*Notae in programma*, AT VIII, 353; *Œuvres*, édition Alquié, t. 3 (1973), p. 802).

de hecho que una reducción propiamente “teológica” en la que la suspensión de nuestro ser-en-el-mundo, con su juego de evidencias y preocupaciones, libera el acceso a la inevidencia de Dios y su reino. “Reducción teológica”, la palabra no es kierkegaardiana sino de cuño lacostiano (Lacoste, 1990: p.122),¹⁰ lo que no impide que aparezca en el primer estudio de *La fenomenalidad de Dios* dentro de un contexto decididamente kierkegaardiano, el de las *Migajas*. Que no se trate allí mucho la cuestión del mundo, o de lo histórico-mundial, sino solamente de nuestra relación con Dios, no significa que el mundo no sea de ninguna importancia, sino que la “reducción teológica, en las *Migajas*, aparece sin lugar a dudas como reducción a lo esencial” (Lacoste, 2008: p.29). En otros escritos que no sean los de Johannes Climacus se aporta un trazado de ello; dos pasajes de los *Papeles* que será suficiente citar ahora para no embotar el filo con el narcótico de los comentarios. Dos pasajes que reconducen al existente a un lugar fuera del mundo o al esencial pensar-a-Dios. En el primero, Kierkegaard evoca las raíces más profundas de su vida, “por los cuales estoy como injertado a lo divino a quien le importo, incluso si el mundo se hundiera” (Kierkegaard, *Papirer*: resp. I A 75; *Journal* t. 1, p.53). El segundo trata sobre este pensamiento, el más esencial, que es propiamente el de la oración: “el punto de Arquímedes fuera de este mundo es una celda de oración, en la que un verdadero orante reza con toda sinceridad —y moverá la tierra. Sí, si existiese este orante y su verdadera oración, sería increíble lo que podría llegar a hacer” (Kierkegaard, *Papirer*: IX A 115; *Journal* t. 2, p.267).¹¹

(2) Al igual que no todos los sufrimientos son iguales, los silencios tampoco se parecen. El silencio del cristiano no es el silencio del ave

10 Lacoste introduce también la variante de “reducción escatológica” (1990: p.201) y “reducción litúrgica”: “si es verdad que la experiencia litúrgica permite al hombre acceder a lo que le es más propio, será pues verdad decir que la reducción litúrgica pone entre paréntesis lo inesencial” (1994: p.210).

11 Estos dos pasajes son citados respectivamente por Gregor Malantschuk en su comentario al *Discurso sobre “La inmutabilidad de Dios”* (1962, p. 127) y Nelly Viallaneix (1979: t. 2, p. 226). Hay que entender este esencial “pensar-a-Dios” exactamente en el sentido en que Emmanuel Lévinas puede subtítular su recopilación de 1991: *Entre nous*. “Essais sur le penser-à-l’autre”.

—porque el lirio y el ave nos enseñan el silencio, mas éste les resulta fácil, pero nosotros tenemos que aprender difícilmente el reino y el silencio (XVI, 300) —pero hay otros silencios, más difíciles todavía, como el silencio de lo demoníaco es distante de el del caballero de la fe (Chrétien, 1998, p. 71; 2000: p.100). Sólo la historia del existente puede mostrar que el silencio es el suyo —aquí la historia de aquél que se vuelve cristiano cuando asiste a la escuela del lirio del campo y de las aves del cielo para acallar las algarabías del mundo y las preocupaciones de la existencia. Al igual que no nacemos cristianos tampoco lo hacemos en la alegría, pero aprendemos del lirio y del ave a arrojar las preocupaciones que engendran el tormento y la desolación para entrar en la alegría. Aprendemos del lirio y del ave a “desprendernos” del fardo de la existencia¹² y del peso de todas sus preocupaciones (XVI, 328), y así a medida que nos encaminamos hacia el comienzo, entramos en esa alegría perfecta que es alegría sin condición (XVI, 324).

La descripción rigurosa de este volverse-cristiano pasa por una exposición del punto de partida: la preocupación de los paganos, y de su abandono. En la época de los tres discursos piadosos de 1849 (XVI, 287-331) este abandono pasa por la reducción al silencio del mundo para buscar primeramente el reino de Dios (primer discurso), por la suspensión de nuestros proyectos humanos para obedecer incondicionalmente a Dios (segundo discurso) y por el hecho de descargarnos de todas nuestras preocupaciones en Dios para entrar en una alegría incondicional (tercer discurso). En la época de *Los discursos cristianos* de 1848, esta descripción contiene siete variaciones sobre las preocupaciones de los paganos (XV, 13-84): la preocupación por la pobreza, la abundancia, la insignificancia, la grandeza, la temeridad, el atormentarse y, finalmente, la irresolución, la inconstancia y la desesperación —y la única lección que nos libera de ellas: “el cristiano no tiene esta preocupación” (XV, 14, 24, 36, 46, 58, 66, 77). Como el paganismo se ve definido en estas páginas como el modo de ser sin Dios en el mundo (XV, 19), no es difícil

12 Fardo de la existencia cuyo nombre propio es “melancolía”. Véase la breve monografía que le dedica Romano Guardini: “su nombre que se dice *Schwer-Mut*. Pesadez del alma. Un fardo pesa en el alma y lo agobia hasta el punto de que se hunde” (1992, p. 31), y que se inspira ampliamente en los escritos kierkegaardianos.

reconocer en esta descripción de la preocupación el hilo conductor de una hermenéutica de la facticidad que obedezca a un estricto ateísmo metódico –podemos llamarla hermenéutica del paganismo (de Gramont, 2001: pp.137-149). No se sorprenderá uno de que Heidegger haya sido un lector atento de estas páginas –una nota de *Ser y tiempo* que se refiere a los discursos edificantes puede confirmarlo: “hay más que aprender filosóficamente de sus escritos “edificantes” que de sus escritos teóricos –con la excepción de su ensayo sobre *El concepto de angustia*” (Heidegger, 1927: § 45, p.175 nota). Por otro lado, sabemos que en 1924 Heidegger leía a su círculo de estudiantes pasajes de los tres *Discursos* de 1847 sobre “lo que nos enseñan los lirios de los campos y las aves del cielo”.¹³ Lector, pues, de Kierkegaard pero solamente hasta un cierto punto,¹⁴ al no retener de estos discursos más que el momento del paganismo, renunciando por eso al horizonte cristiano de estas páginas y la escansión de la angustia en detrimento de la alegría. Leer, en cambio, estas páginas hasta el final: leerlas en su encaminamiento hacia el comienzo, que al menos quiere decir hasta el punto del cambio de la preocupación por despreocupación y del fardo de la existencia por levedad de ser, conlleva entrar en discusión con Heidegger para que el mundo no aparezca como “el horizonte de todo nuestro ser” (Chrétien, 2004: p.114).¹⁵ Es una explicación tal porque hay semejante movimiento transformador de la preocupación en la despreocupación que esboza Jean-Louis Chrétien en las últimas páginas de su artículo “Lucidez de uso” –un movimiento transformador que nos libera del mundo para inventar un uso más libre de él: “la lucidez cristiana del uso, es el no-uso de él, dicho de otro modo la despreocupación en la preocupación (“Yo os quisiera libres de preocupaciones”, dice el versículo 32 del capítulo 7 de la primera carta de Pablo a los Corintios)” [...] A

13 Véase Christian Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, París, 2005, p. 139 n. 5.

14 En el sentido en que Pascal puede escribir: “Ateísmo marca de fuerza de espíritu pero solamente hasta un cierto grado” (*Pensées*: Br. 225, Laf. 157).

15 La hipótesis de que la fenomenología pueda liberarse del horizonte del mundo (o del ser) está en el núcleo de la fenomenología de Jean-Luc Marion.

quien sabe usar bien, todo se transforma en bien, libre como es para el uso, y para el uso del mundo, cuando es libre de usar” (Chrétien, 2004: p.114). Dejemos lamentablemente el comentario de estas páginas donde lo más simple se solapa con lo más difícil.

(3) Este camino al comienzo yendo hacia atrás muestra que para el existente el punto de partida no era siempre más que una salida falsa. Y que tengamos que sustituir la evidencia primera del mundo por la inevidencia de Dios, o esta paradoja de existir-ante Dios como si no hubiera mundo. El mismo discurso sobre el silencio del lirio y del ave repite esta paradoja por la evidencia del Yo afectada a su vez de vanidad: “en el sentido más profundo de la palabra, debes reducirte tú mismo a no ser nada, a volverte una nada ante Dios, a aprender a callarte; este silencio es el inicio, que consiste en buscar *primeramente* el reino de Dios” (XVI, 298). Por consiguiente, ni el horizonte del mundo ni la evidencia del Yo pueden constituir ese verdadero comienzo que busca el existente, más aún que el pensamiento, para volverse sí mismo y nacer a la alegría.¹⁶ “Soy” quiere decir: “Ante Dios no soy nada”, y la evidencia del ser en primera persona debe borrarse ante la búsqueda de la tercera persona de Dios y su reino. Sólo quien se vuelve esta nada ante Dios se vuelve sí mismo y puede nacer a la alegría. Esta paradoja es la de devenir-cristiano: del mismo modo que sólo el camino de la aflicción es camino de verdadera alegría, sólo el camino de la pérdida de sí, el que comienza por buscar *sólo* el reino, se conduce a sí mismo y a nuestro nacimiento a la alegría. El que busca primeramente el reino encontrará también su propia vida, pero solamente por añadidura. El que se vuelve-nada ante Dios recibirá de Dios mismo ese ser que no tiene. El que pierde su vida porque busca únicamente el reino la encontrará.¹⁷ Esta derrota es su victoria si esta victoria es en primer lugar la de Dios.

16 Esta doble revocación del mundo y del Yo como condiciones de la fenomenalidad (aquí, la del comienzo y la del reino de Dios) se cruza de nuevo con el trabajo de Jean-Luc Marion.

17 Variante de Mt 10, 39 : “El que encuentre su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la encontrará”. Hay que entender este devenir-nada como un primer don de Dios –con la condición de interpretarlo también a la luz de una llamada creadora que nos hace ser (Chrétien, 1990, p. 169).

Un discurso edificante de 1844 comenta de maravilla esta inversión a propósito de la oración: “La verdadera oración es una lucha con Dios en la que se triunfa por el triunfo de Dios” (VI, 342-363). Jean-Louis Chrétien la evoca en diferentes ocasiones (1998: p. 35; 2000: p. 115; 2009b: p. 122), pero es casi en cada libro que aflora el episodio del combate entre Jacob y el ángel, esta justa amorosa en la que ser herido quiere decir ser bendecido: “porque este combate es una justa amorosa, como lo han visto bien los místicos al tratar del combate entre Jacob y el ángel, y el sí es ajeno a toda inversión que desgarre de contrario a contrario. Es el tema de un discurso edificante de 1844: *La verdadera oración es una lucha con Dios donde se triunfa por el triunfo de Dios*” (2000: p. 115; 1987: p. 85; 1997: p. 11; 2000b: p.173; 2007a: p. 86; 2007b: 27, 29; 2008: p.62; 2009a: p. 185; 2009b: 114; *et al.*). Hay que ver ahí un episodio emblemático de una fenomenología de la fragilidad en la que la alegría naciente nunca va sin herida ni temblor. Y, de hecho, no hay un libro de Jean-Louis Chrétien que no esté marcado por esta debilidad primera y la promesa de historia a la que, sin embargo, ella abre. Pero podrá leerse también en estas páginas de Kierkegaard una figura ejemplar de esta inversión de la fenomenología histórica¹⁸ que toma como hilo conductor no ya las tareas de la subjetividad constituyente, sino el carácter primero de la llamada, del acontecimiento y del don y el carácter segundo de nuestra respuesta y sus múltiples figuras.

*

* *

Este camino al comienzo yendo hacia atrás encuentra tal vez una de sus ilustraciones más fuertes en el último discurso edificante de Kierkegaard, aquél que escribe en 1851 pero publica en los últimos meses de su vida (1855), en el momento en que la polémica que lo enfrenta a su tiempo y a la Iglesia de esa época está en su apogeo, un discurso completamente dirigido hacia el descanso de la existencia en Dios (sosiego) y que presenta sobre todo como su primer amor:

18 Retomo aquí el título y la hipótesis de trabajo de Carla Canullo (2004).

“podría llamar este texto mi primer amor, aquél al que se vuelve constantemente” (Kierkegaard, *Papirer* XI 3 B 289).¹⁹ Este discurso trata sobre “La inmutabilidad de Dios” (XVIII, 43-60)²⁰ y he aquí el motivo de ello: “Así que vamos a hablar ahora de ti, lo inmutable, o de tu inmutabilidad, en el pavor tal vez, pero para alcanzar el sosiego” (DE 102). Entendamos bien lo que está en juego en estas páginas: esta inmutabilidad no solamente dice algo de Dios sino también de nosotros mismos. También se presenta el discurso antes que nada como un comentario de la Epístola de Santiago: “Toda gracia excelente y todo don perfecto descienden de lo alto, del Padre de las Luces, en el que no hay ni cambio ni sombra de variación” (St 1, 17; DE 95). Que Dios sea inmutable quiere decir que nunca faltará a sus promesas y que los dones venidos de lo alto nos son verdaderamente dados. El horizonte del mundo y la evidencia del Yo pueden de hecho borrarse, pero no el amor de Dios y los bienes que Él dispensa ya que tal es el único pensamiento al que nos reconduce la meditación kierkegaardiana (reducción teológica).

[El Apóstol] habla de un “Padre de las Luces” que reina allá arriba en donde ninguna variación lo alcanza ni le hace sombra. Habla de los “dones perfectos y excelentes” que descienden de lo

19 Tomo la cita según el comentario de Gregor Malantschuk (1962: p. 125). Acerca de este discurso casi testamentario, véase nuestro ensayo *Le Discours de la vie* (2001: p. 235), y el trabajo de André Clair, *Kierkegaard. Penser le singulier* (1993, p. 203-206). Este escrito, que aclara retrospectivamente la obra entera del pensador danés, verifica la observación de Anne-Christine Habbard en su “Presentación de *Cartas escogidas de Kierkegaard sobre el amor y el don*”: “el pensamiento de Kierkegaard no se halla enteramente en la melancolía, la desesperación, el temor, el temblor: existe también en su seno un pensamiento real del amor, del don, de la alegría –la alegría de ser, y la alegría de dar” (1998, p. 3). Observación que hacía ya Jacques Colette en el Coloquio de la Unesco de 1964: “el Kierkegaard íntimo tal y como se encontraba ante Dios en la oración era mucho más pacífico y sereno que el hombre que se había dedicado a la comunicación indirecta en la pseudonimia. Los textos son bastante impactantes y, especialmente, ese último discurso edificante de [1855] sobre “La Inmutabilidad de Dios”, sobre Dios claridad, el Padre de las Luces ante el cual desaparecen la angustia e incluso la convicción de la falta, aunque el hombre permanezca hasta el final *simul justus et peccator*” (1966, p. 243). La angustia se borra, lo que también quiere decir que estuvo presente.

20 En este caso, seguimos la traducción de Jacques Colette, seguida de un estudio de Gregor Malantschuk (1962), signada como DE.

alto, de este Padre que, como Padre de las Luces o de la luz, sabe infinitamente asegurarse que en verdad el bien y lo perfecto vienen de Él, el Padre que no quiere nada más y no piensa en otra cosa que no sea en enviar constantemente los dones perfectos y excelentes (DE 98).

Con el anuncio de semejante noticia no deberíamos experimentar más que alegría y explosión de júbilo. Sin embargo, no se produce nada de eso, y la primera palabra que le viene a Kierkegaard en respuesta a la inmutabilidad de Dios es el pavor. Es necesario tomar conocimiento de esta primera palabra y del hecho de la alegría, al igual que la obediencia incondicionada o que el silencio de aquél que se debe mostrar presto a escuchar pero lento a hablar (St 1, 19; DE 98),²¹ no se encuentra en el comienzo sino al final del camino (DE 102). Y que sólo un largo camino, largo y estrecho, puede conducirnos desde este punto de partida (salida falsa) a ese comienzo verdadero: nuestro primer amor, y a la alegría de recibir lo que el Padre de las Luces no ha dejado de darnos. En el comienzo es la donación perfecta que viene de lo alto —pero ahí donde Dios, igual a sí mismo, inmutable, da sin cesar, nosotros faltamos al hecho de recibir y recibir en la alegría. Este pensamiento que debería ser el primero y el más feliz se rompe. Para nosotros, “este pensamiento [Dios inmutable a la vez que dones inmutables que vienen de Él] causa pavor, no es más que temor y temblor” (DE 104). Aquello que se nos da en la claridad completa del Padre de las Luces es a nuestra desmesura, y semejante desmesura pronto nos ha hecho herirnos y nos ha lanzado a la turbación. “Así, pues, sólo hay temor y temblor en el pensamiento de la inmutabilidad de Dios, es casi como si eso sobrepasase de muy lejos las fuerzas humanas de tener que tratar con semejante inmutabilidad, sí, como si este pensamiento debiera precipitar al hombre en la angustia y en la perturbación hasta la desesperación” (DE 118). Si fenómeno es lo que sale a la luz, sería inconcebible una fenomenología kierkegaardiana que no fuese paradójica —no porque

21 Por retomar aquí los asuntos de los tres *Discursos edificantes* de 1849 sobre el lirio de los campos y el ave del cielo: el silencio, la obediencia y la alegría (XVI, 295-331).

la luz viniese a faltar (hipótesis que precisamente rechaza la inmutabilidad de Dios) sino porque somos en primer lugar incapaces de recibir respecto de aquello que son los dones venidos de lo alto.

O, más bien, hay razones para inscribir efectivamente la paradoja en el núcleo de la fenomenalidad: unas veces porque Dios sólo se entrega a nosotros bajo el modo de lo incógnito, de modo que nos es lo más alejado e inevidente aun cuando debería mostrarse como lo más próximo y manifiesto;²² otras veces porque nuestra potencia de acogida del fenómeno incurre en una falta, de manera que permanecemos ciegos o incapaces de recibir lo que se da como se da, a la luz que le es propia, reteniéndola más bien dentro de los límites de una oscuridad que es la nuestra;²³ y aquí porque lo que se da de un cierto modo sólo puede ser recibido de otra forma, según una separación máxima entre la luz y la oscuridad, la alegría y el desamparo, de modo que al recibir los dones perfectos que vienen de lo alto sólo experimentemos temor y temblor²⁴ en lugar de la alegría esperada. Por consiguiente, fenomenología paradójica, donde aquello que se da es necesariamente recibido por el contrario de su modo de donación, y donde el anuncio más feliz lejos de suscitar una alegría sin medida nos precipita en la angustia y nos lanza a la turbación hasta la desesperación. Los pensamientos más alegres son pensamientos que nos hieren: *pensamientos que atacan por la espalda* —la fórmula sirve de título a la tercera parte de los *Discursos cristianos* de 1848, pero sobre todo aporta un hilo de Ariadna a toda la obra de Kierkegaard: “como lo dije en mis últimos *Discursos*, así todo mi terrible esfuerzo de escritor se reduce a un único gran pensamiento que consiste en herir

22 De ahí lo que Jacques Colette puede considerar como el principio de una “fenomenología negativa”: “Dios es lo contrario del fenómeno” (*Papirer*, XI 2 A 51; citado y comentado en 1994, p. 133).

23 De ahí lo que bien puede llamar Jean-Yves Lacoste “fenomenalidad paradójica”, pero añadiendo esta observación: que pertenezca a nuestra libertad (a una decisión de ver, a un acto de amor) de hacer posible una percepción del fenómeno en primer lugar ausente: “Fenomenalidad paradójica, que no puede ser percibida si una decisión de ver no dirige la percepción” (2008, p. 98).

24 “Para nosotros, hombres leves e inconstantes, no hay más que temor y temblor en esta meditación sobre la inmutabilidad de Dios” (DE, 113).

por detrás” (*Papirer*, VIII A 548; en *Journal* t. 2, p. 205.), incluida la obra de la mano derecha, los discursos consagrados a la edificación —porque el que edifica no es en primer lugar el que sosiega sino el que hiere, “es en primer lugar *un sujeto de pavor*” (XV, 89)—.

Y, sin embargo, en este discurso testamentario enteramente dedicado a la inmutabilidad de Dios y a los dones perfectos que vienen de lo alto “sólo se trata de alegría y felicidad” (DE 98). No tendremos otro camino para dirigirnos hacia atrás, hacia esta alegría, hacia este comienzo de la experiencia (los dones perfectos que vienen de lo alto) y hacia este primer amor (por Dios inmutable) que el camino del sufrimiento. Y no habrá otro principio que el que se nos mostró como el quinto principio de la fenomenología: “tanto sea el dolor, tanta sea la alegría” (de Lubac). Aquél que está en la adversidad no le será suprimida. Aquél que está en el sufrimiento se le pedirá que lo atraviese.²⁵ Pero le será dado también la posibilidad, al atravesarlo, de transformar su sentido para que se vuelva alegría. Cada discurso kierkegaardiano tiene por única tarea la de mostrar, partiendo cada vez de cero, *cómo* esta adversidad que tiene por nombre propio sufrimiento puede conducir a la alegría —por ejemplo: “¡el valor puro es capaz, en el seno del sufrimiento, de retirar al mundo su potencia, y él mismo tiene el poder de cambiar el oprobio por la gloria, la derrota por la victoria!” (XIII, 324). Lo que supone mostrar que esta inversión es siempre posible —y lo es a la medida del Dios inmutable y siempre amante ante el cual podemos presentar en todo momento nuestro sufrimiento: “Desde el momento en que ante Dios el hombre sufre como culpable está asegurado en cada instante, y pase lo que pase, que Dios es amor” (XIII, 265) —y que es posible ahora, y no solamente en otro mundo o en un futuro tan incierto como lejano: “porque, al hablar de este modo, no decimos que el hombre de bien triunfará un día en otro mundo o que su causa logrará imponerse una vez aquí abajo; no, triunfa en plena vida, triunfa al sufrir en su vida viviente, triunfa en el día de su aflicción” (XIII, 324).

25 Así, Philippe Forest, al comentar a Kierkegaard : “El único consejo que se le puede dar entonces a un hombre en la adversidad es el más absurdo que pueda haber. Dice: “¡Desespera!”. Ése es, sin embargo, el verdadero imperativo ya que sólo la desesperación coloca al individuo ante el misterio al que, para ser, debe responder” (2007, p. 135).

Cuántas posibilidades se le abren ahora a una fenomenología de la afectividad y de la fragilidad, para mostrar cómo, en el seno de lo más frágil, incluso si la existencia fuera arrojada al más grande desamparo, la alegría nos es siempre prometida, y desde ese momento. Son tantas paradojas las que enumera el mismo Evangelio de los sufrimientos —como la de una derrota que se transforma en nuestra victoria: “la verdadera oración es una lucha con Dios en la que se triunfa por el triunfo de Dios” (VI, 342-363), la de una pobreza de la cual sacamos nuestra riqueza: “la alegría de pensar que, cuanto más pobre te vuelves, tanto más puedes también enriquecer a los demás” (XV, 107), o la de una deuda de la que hay que esperar no estar nunca en paz, la que hay que bendecir y de la que se trata en *Las obras del amor* de 1847: “nuestro deber de permanecer en deuda mutua de amor” (XIV, 160-188). Jean-Louis Chrétien habrá comentado cada uno de estos ejemplos, pero tenemos derecho a leer en las páginas que les dedica más que un simple comentario erudito, y de reconocer en ellas un verdadero programa —para él y tal vez para nosotros.²⁶ Tres citas valdrán como conclusión, es decir, como invitación a continuar:

Sólo hay verdadera fuerza en la debilidad, una debilidad labrada por lo que viene hacia nosotros. Que la herida pueda bendecir, y la bendición herir será meditado... a propósito del combate entre Jacob y el ángel (2000b: p.173).²⁷

El discurso cristiano de Kierkegaard tiene por objeto —como todos los de esta sección [la segunda sección de los Discursos de 1848, “Sentimientos en la lucha de los sufrimientos”] —una inversión: la inversión por la cual, en el estado de gracia y sólo por

26 Sobre la importancia de Kierkegaard en su propio recorrido, véase la breve indicación en una entrevista reciente con Camille Riquier: “Kierkegaard, el primer pensador cristiano que haya leído con detenimiento” (2013, p. 242).

27 Hemos destacado ya la importancia que tiene para Jean-Louis Chrétien este asunto del combate entre Jacob y el ángel en los preliminares del dossier que le dedicamos en *Nunc* n° 8, septiembre 2005, p. 27.

la fe, la pobreza se hace condición necesaria del enriquecimiento del prójimo, y por ello incluso riqueza (1990: p. 271).²⁸

Esta deuda [infinita] es el amor del que somos deudores los unos para con los otros, es la única de la que no se puede y no se debe estar en paz. Se contrae al dar, porque poder dar es haber ya recibido –gratuitamente, pero no por nada. Lo infinito de la deuda forma, para Kierkegaard, lo que caracteriza propia y exclusivamente al amor (1991: p.267).²⁹

¿Cómo no estaríamos en deuda, de por vida y eternamente, cuando los dones perfectos descienden de lo alto, del Padre de las Luces, y cómo esta deuda no podría ella aparecernos un día más alegre que todas nuestras riquezas?

28 Los bienes terrestres o mundanos son tales que al darlos nos volvemos más pobres. No ocurre lo mismo con los bienes espirituales, que es al darlos cuando los adquirimos. “El bien sólo es bien al ser dado, y sólo me es dado si lo doy. No se dirá lo suficiente que el modo de posesión y el modo de donación corren aquí parejos: sólo hay posesión por la donación” (Chrétien, 1990: p. 271).

29 Véase Kierkegaard, *Les Œuvres de l'amour*: “cuando el deber es permanecer en deuda mutua de amor entonces este término de permanecer en deuda no es una imagen de un espíritu exaltado, una representación que uno se hace del amor, designa un acto; entonces, gracias al deber, el amor permanece cristianamente actuando, conserva la velocidad de la acción y queda por ello en deuda infinita” (XIV, 171 sq.). Entrar mucho antes que en la explicación de esta deuda infinita con Dios obligaría a tener que dar cuenta de la deuda levinasiana respecto del prójimo (el contexto de este comentario es de hecho un artículo sobre Levinas) pero también con el acuerdo heideggeriano de la deuda tematizada en el § 58 de *Ser y tiempo* (como ser-en deuda de su propia existencia). Esperamos volver un día sobre ello. Mientras tanto, en lo que a la temática kierkegaardiana de la deuda, de la falta y de la alegría se refiere, consultaremos a André Clair (2005: p. 98-106); y sobre la hipótesis de una deuda feliz (pero fuera del contexto kierkegaardiano) leeremos nuestro estudio “Reconnaissance de dette” (2013).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BREZIS, David. 1991. *Temps et présence. Essai sur la conceptualité kierkegaardienne*. Paris.
- CANULLO, Carla. *La Fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*. Torino.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 1987. *L'effroi du beau*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 1990. *La voix nue*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 1991. "La dette et l'élection" en Emmanuel Lévinas, *Cahiers de l'Herne*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 1997. *Corps à corps*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 1998. *L'arche de la parole*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 2000. *Le regard de l'amour*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 2000b. *L'inoubliable et l'inespéré*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 2004. *Promesses furtives*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 2007a. *La joie spacieuse*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 2007b. *Répondre*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 2008. *Sur le regard de la Bible*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 2009a. *Conscience et roman I*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 2009b. *Pour reprendre et perdre haleine*. Paris.
- CLAIR, André. 1993. *Kierkegaard. Penser le singulier*. Paris.
- CLAIR, André. 2005. *Kierkegaard et autour*. Paris.
- COLETTE, Jacques. 1962. *Discours édifiants. La pécheresse et L'immutabilité de Dieu*. Paris.
- COLETTE, Jacques. 1966. *Kierkegaard vivant*. Paris.
- COLETTE, Jacques. 1972. *Histoire et absolu*. Paris.
- COLETTE, Jacques. 1994. *Kierkegaard et la non-philosophie*. Paris.
- DE GRAMONT, Jérôme. 2001. *Le Discours de la vie. Trois essais sur Platon, Kierkegaard et Nietzsche*. Paris.
- DE GRAMONT, Jérôme. 2005. "Preliminaires" en *Nunc*, n.8, septembre.
- DE GRAMONT, Jérôme. 2010. "Compte rendu de: Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives*. Paris: Grasset, 2010", *Nunc*, n° 21, juin, pp. 139-140.
- DE GRAMONT, Jérôme. 2013. "Reconnaissance de dette" en *Transversalités*, n.126, avril.
- DE LUBAC, Henri. 1959. *Paradoxes, seguido de Nouveaux paradoxes*. Paris.

- DESCARTES, René. 1973. *Notae in programma* en *Ceuvres*, Adam-Tannery, v. VIII; t. 3, ed. Alquié. Paris.
- FOREST, Philippe. 2007. *Tous les enfants sauf un*. Paris.
- GROSOS, Philippe. 2004. *L'inquête patience*. Chatou.
- GUARDINI, Romano. 1992. *De la mélancolie*. Paris. Traducción de J. Ancelet-Hustache.
- HABBAR, Anne-Christine. 1998. "Presentacion de «Cartas escogidas de Kierkegaard sobre el amor y el don»" en *Philosophie*, n.60, Paris.
- HEIDEGGER, Martin. 1927. *Être et temps*. Paris, 1985. Traducción de E. Martineau.
- HENRY, Michel. 1991. "Quatre principes de la phénoménologie" en *Phénoménologie de la vie*, t. I, *De la phénoménologie*. Paris.
- KANT, Immanuel. *Critica de la razón pura*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Dulce María Granja.
- KIERKEGAARD, Søren. 1941-1963. *Papirer en Journal*. Paris. Traducción de K. Ferlov y J. J. Gateau.
- KIERKEGAARD, Søren. 1966-1986. *Œuvres complètes*. Paris: Orante. Traducción de P. H. Tisseau y E. M. Tisseau-Jacquet.
- LACOSTE, Jean-Yves. 1990. *Note sur le temps*. Paris.
- LACOSTE, Jean-Yves. 1994. *Expérience et absolu*. Paris.
- LACOSTE, Jean-Yves. 2008. *La phénoménalité de Dieu*. Paris.
- LÉVINAS, Emmanuel. 1991. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris.
- LESSING, G. E. 1778. *Une duplique* en Jacques Colette. 1972. *Histoire et absolu*. Paris.
- LUTERO, Martin. 1522. "Préface au Nouveau Testament" en *De la liberté du chrétien. Préfaces à la Bible*. Paris, 1996. Traducción de Ph. Büttgen.
- MALANTSCHUK, Gregor. 1962. "Commentaire" en Søren Kierkegaard, *Deux discours*. Paris.
- MALQUIAS, Jean. 1971. *Søren Kierkegaard: foi et paradoxe*. Paris.
- MARION, Jean-Luc. 1997. *Etant donné*. Paris.
- MARION, Jean-Luc. 2010. *Certitudes négatives*. Paris.
- MASSON, Jean-Yves. 1998. *Onzains de la nuit et du désir*, Le Chambon-sur-Lignon.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1945. *Phenomenologie de la perception*. Paris.
- PASCAL, Blaise. *Pensées*. Paris.
- PLATÓN. *Oeuvres*. Paris.

- SOMMER, Christian. 2005. *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et temps*. Paris.
- RIQUIER, Camille et Marc Cerisuelo. 2013. "Essayer de penser au-delà de la subjectivité. Entretien avec Jean-Louis Chrétien" en *Critique*, n.790.
- TERTULIANO. *Apologétique*. Paris.
- VERGOTTE, Henri-Bernard. 1997. "La obra edificante de Kierkegaard", en *Kairos*, no.10, Toulouse.
- VIALLANEIX, Nelly. 1979. *Ecoute Kierkegaard*. Paris.



MEDITACIÓN SOBRE LA ESENCIA DE LA TÉCNICA MODERNA

José Alfonso Villa Sánchez
Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro"
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
alphonsovilla@gmail.com

Resumen

La técnica moderna ha sido la consecuencia necesaria del modo como se comprendieron a sí mismas y se desarrollaron las ciencias naturales. En el marco del significado que la técnica ha adquirido en la vida de las sociedades actuales se vuelve imprescindible preguntarse filosóficamente por su esencia y ofrecer una perspectiva que haga de la técnica algo más que un mero instrumento.

Palabras clave: Aristóteles, ciencia, Heidegger, técnica, verdad.

MEDITACIÓN ON THE ESSENCE OF MODERN TECHNIQUE

Abstract

Modern technique has been the necessary consequence of the way in which Natural Sciences have come to understand themselves. Within the frame of significance that technique has acquired in current societies' lives, it has become indispensable to philosophically question its essence as well as to offer a perspective which makes technique more and beyond that of a mere instrument.

Keywords: Aristotle, Heidegger, Science, Technique, Truth.

“Dondequiera que el hombre
abra sus ojos y sus oídos,
allí donde franquee su corazón
o se entregue libremente a meditar y aspirar,
a formar y obrar, a pedir y agradecer,
se encontrará en todas partes
con que se le ha llevado ya a lo desocultado”.

Heidegger, 2001: 18.

1. *El alma verdadera*¹

Vamos a empezar esta meditación sobre la esencia de la técnica recurriendo a Aristóteles. En los inicios del capítulo 3 del Libro VI de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles consigna la siguiente afirmación, como una especie de plan de trabajo. Dice así:

Demos por sentado que aquellos por los cuales el alma (ἡ ψυχὴ) realiza la verdad (ἀληθεύει) mediante la afirmación o negación son en número de cinco, a saber: el arte (τέχνη), la ciencia (ἐπιστήμη), la prudencia (φρόνησις), la sabiduría (σοφία) y el intelecto (νοῦς) (1139b15-20).

El indicio más obvio que justifique traer a colación ya desde ahora este texto de Aristóteles puede ser, y de hecho lo es, que en él aparece una referencia a la τέχνη, a la técnica. Pero es sólo el indicio más obvio. Porque resulta que ya desde el inicio de la frase encontramos ideas en las que debemos entrar con el fin de que llegue a hacérsenos un poco de claridad a propósito de lo que el párrafo dice sobre la τέχνη. Según Aristóteles, “aquellas [disposiciones] por las cuales el alma [ἡ ψυχὴ] realiza la verdad [ἀληθεύει]” son en número de cinco. Por ahora no nos interesa el número; podrían ser menos, aunque probablemente sean más. Pero lo que sí nos interesa es que, según el Estagirita, el alma realiza la verdad. Los traductores tienen

¹ Esta meditación sobre la esencia de la técnica es la continuación de un ejercicio iniciado en José Alfonso Villa Sánchez, “Meditación sobre la Metafísica de la Ciencia Moderna” en *La Lámpara de Diógenes* Vol. 10, nos. 18 y 19 (julio-diciembre 2009): 141-159.

a veces problemas insalvables. Lo que Aristóteles dice en griego es lo siguiente: ἡ ψυχὴ ἀληθεύει; lo que el traductor al español puede poner es lo siguiente: el alma realiza la verdad² o el alma posee la verdad.³ Η ψυχὴ pasó al latín como *anima*, y el español romancéó “alma”. Pero para decir ἀληθεύει el español tiene que recurrir casi a una perífrasis: realizar la verdad o poseer la verdad. El verbo ἀληθεύει de la oración de Aristóteles pasa a ser un sustantivo en español, complemento directo de un verbo que no está en el texto griego, como es el caso de realizar y poseer. La fuerza de la oración en español queda adscrita a la realización o a la posesión, no a la verdad. Para tratar de salvar estos problemas, los filósofos, ya no los traductores, a veces tienen que retorcer el lenguaje para que dé de sí. Para no hacer a la verdad complemento directo de un verbo, Xavier Zubiri recurre al neologismo “verdadear”⁴. El alma “verdadea” de cinco maneras posibles, según Aristóteles. Hay un abismo de diferencia entre decir que el alma realiza o posee la verdad y decir que el alma verdadea. En el primer caso hay una inercia casi imperceptible a sustantivar la verdad en términos ontológicos y no sólo gramaticales, encargando a los verbos el carácter de la transitividad y de la realización. En el segundo caso, cuando se usa el neologismo “verdadear” en la expresión “el alma verdadea”, la transitividad y la realizatividad se adscriben al alma en tanto verdadeando, sin esperar ya complemento directo alguno. Si el alma realiza o posee algo, podría también no hacerlo; pero si lo que hace el alma es verdadear (ἀληθεύει), esto significa que ser alma y verdadear son, como

2 Según la versión de María Araujo y Julián Marías: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2002.

3 Según la versión de Julio Pallí Bonet: Aristóteles, *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, Gredos, Madrid 2003.

4 En la línea de Heidegger, Zubiri quiere hacer una investigación sobre la verdad que remonte los ámbitos críticos y epistemológicos modernos que hacen del estudio de la verdad el preámbulo de los estudios científicos y ontológicos. Por eso lo que hay que investigar es el fundamento que hace que haya verdad, que se dé la verdad, que acontezca la verdad. A ese fundamento, dice Zubiri, “le llamamos ‘lo verdadero’. Aquí ‘verdadero’ significa, pues, que ‘da’ verdad; si se me permite la expresión, lo que ‘verdadea’ en la intelección. En este sentido es en que nos preguntamos por el fundamento de la verdad. ¿Cuál es este fundamento, qué es lo que verdadea en la intelección?” (Zubiri, 1998: 112).

sinónimos, intercambiables. El alma es, pues, una ἐνέργεια; y una de sus δύνναμις es precisamente que verdadera (ἀληθεύει).

Ahora bien, nuestra palabra castellana “verdad” es romance de la *veritas* latina que traduce, a su vez, el sustantivo griego ἀλήθεια. La *veritas* latina fue entendida como adecuación del pensamiento con la realidad. Así explica Heidegger que la ἀλήθεια-*veritas* haya terminado en *adaequatio*:

Aristóteles dice: παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα [De Interpret. 1, 16a6], las “vivencias” del alma, los νοήματα (“representaciones”), son adecuaciones de las cosas. Esta afirmación, que de ningún modo se presenta como una explícita definición esencial de la verdad, contribuyó a desarrollar la ulterior formulación de la esencia de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*. S. Tomás de Aquino [Quaest. disp. De veritate, q. I, art. 1], que para su definición remite a Avicena, quien, por su parte, la tomó del Libro de las Definiciones de Isaac Israelis (siglo X), usa también los términos *correspondentia* y *convenientia* para expresar la *adaequatio* (Heidegger, 2006: 235).

La expresión de Aristóteles dice que las vivencias del alma son ὁμοιώματα respecto de las cosas. Santo Tomás traduce, es decir, interpreta, esta expresión por *adaequatio*. Pero sabe que hay matices del ὁμοιώματα que ya no se conservan en la *adaequatio*. Por eso se ayuda también de *correspondentia* y *convenientia*. Pero lo que en el fondo explica la diferencia entre la expresión de Aristóteles y la de Santo Tomás, y que condiciona de modo definitivo la interpretación de este último, es el afán que mueve a cada cuál. Aristóteles está pensando sobre esa vivencia radical y originaria del ἀληθεύει del ψυχῆ en el marco del horizonte griego de la eternidad de lo que es. Tomás quiere hacer definiciones conceptuales definitivas, en el marco del horizonte cristiano de la revelación que postula como principio la perfección del ente divino, y en el marco de una tradición que ha consagrado ya el decir de Aristóteles como el Filósofo. Son estos contextos culturales diferentes los que condicionan las interpretaciones y los esfuerzos de traducción. Si nos atenemos a la sola expresión gramatical podemos hacer aparecer algunas diferencias

importantes entre ambas concepciones. En latín hay una conjunción copulativa, *et*, que no está en griego y que une a dos entes diferentes e independientes entre sí: por un lado el intelecto, por otro lado las cosas (*rei*). Y precisamente por esta independencia entre ambos entes se precisa su conjunción, su copulación. Pero para que en esta conjunción haya verdad se precisa que dicha conjunción sea adecuada, conveniente; es decir, que los términos de la conjunción, constituidos antes de ella, se correspondan mutuamente. Una clave de lectura y comparación entre la expresión griega y la latina puede estar, pues, en esta conjunción copulativa. Efectivamente, la expresión en griego dice otra cosa. Dice, en primer lugar, que el alma tiene vivencias (*παθήματα*); o más bien, que las vivencias son del alma, que el alma es sus propias vivencias. Esta idea la conservó para sí el griego, y no vino ya al latín. Dice también que las vivencias del alma *semejan* (*ὁμοιώματα*) las cosas, son semejantes a las cosas. Hay una concordancia gramatical entre *παθήματα* y *ὁμοιώματα* que es intraducible. Pero de lo que se trata es de que la semejanza (*ὁμοιώματα*) de las vivencias (*παθήματα*) del alma (*τῆς ψυχῆς*) es con las cosas (*τῶν πραγμάτων*). El alma no tiene vivencias suspendidas sobre sí mismas, que en un momento posterior fueran a las cosas, y que podrían también no ir. Las vivencias que son del alma son también de las cosas, en el mismo movimiento, al mismo tiempo. Las vivencias que son necesariamente del alma, con la misma necesidad son de las cosas. El *ὁμοιώματα* tampoco queda recogido en todos sus matices con la traducción por *semejantes*. Porque no se trata de dos cosas que se asemejan después de que ya son lo que son. Sino justamente al contrario: porque vivencias del alma y cosas acontecen en el mismo movimiento, por eso es que son semejantes. El propio Aristóteles lo dice de otro modo: “ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστίν” (*De Anima* 431b21). Así lo traduce Heidegger: “el alma (del hombre) es en cierto modo los entes” (Heidegger, 2006: 37). Y así lo explica seguidamente: “el ‘alma’, que es constitutiva del ser del hombre, descubre, en las maneras de ser de la *αἰσθησις* y la *νόησις* todo ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así, es decir, lo descubre siempre en su ser”. Esta rica y compleja cooriginariedad entre alma, vivencias y cosas es la que quedó olvidada en los esfuerzos

por adecuar el ente que es el *intellectus* con los entes que son las cosas (*rei*). Un pensamiento verdadero es un pensamiento en donde el empalme entre inteligencia y realidad es adecuado y correcto. La idea pasó a la filosofía moderna; y así la verdad quedó encerrada en la corrección de los pensamientos de un sujeto. Heidegger es el que ha podido mostrar que la verdad en tanto *adaequatio* y la ἀλήθεια en tanto *des-ocultamiento* no se corresponden; que lo que a Aristóteles y a cualquier otro griego le decía la familia de esta palabra era algo totalmente distinto. El sustantivo ἀλήθεια y el verbo ἀληθεύω están compuestos de un alfa privativa y de la raíz ληθ que como verbo es λήθω (forma paralela λανθάνω) y que significa ocultarse, estar oculto. Así que ἀληθεύω significa no ocultarse, o no estar oculto; y entonces podemos decir también que significa salir a la luz, sacar a luz. Como se ve, ἀληθεύω (ἀλήθεια) no tiene nada que ver con *adaequatio* entre pensamiento y realidad, y tampoco con corrección. Αλήθεια dice algo completamente diferente y anterior: salir de lo oculto, venir a la luz.

Ahora nos puede hacer más sentido la expresión de Aristóteles según la cual ἡ ψυχὴ ἀληθεύει, el alma verdadera. El alma lo que hace como su posibilidad más propia es sacar de lo oculto, traer a la luz, hacer patente. Para los griegos el hombre no es un sujeto que hace representaciones correctas o incorrectas de la realidad, como ha venido a pensarse de diversas maneras en la filosofía moderna. Para romper con este modelo, Heidegger emplea la palabra *Dasein*⁵ para nombrar el ψυχὴ griego en cuanto ente al que en su ser le va su mismo ser,⁶ y el ser de todos los demás entes, en virtud de que

5 Conceptos como el de hombre o ser humano están ya muy cargados por el peso racionalista de la tradición moderna. Así que para abrir un ámbito nuevo en el ser de este ente que soy cada vez yo, Heidegger aventura un nuevo concepto: "A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*" (Heidegger, 2006: 30).

6 La copertenencia entre *Dasein* y verdad es una copertenencia de cooriginariedad; es decir, que en el mismo movimiento en que se está constituyendo ese ente que es el *Dasein* se está constituyendo también la verdad en tanto *des-ocultación*. Así tematiza Heidegger al *Dasein*: "El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ópticamente es que a este ente *le va* en ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una

ἀληθεύει, verdadera. El alma no hace representaciones de *lo que es*, del ser; el alma saca de lo oculto lo que es y lo trae a la región de la luz. Ahora bien, todo traer a la luz debe pasar en algún momento por el lenguaje, por el λόγος en el más amplio sentido. Leamos un largo párrafo de Heidegger en *Ser y Tiempo*:

La ἀλήθεια, que en los textos arriba citados es identificada por Aristóteles con el πράγμα y los φαινόμενα, significa las “cosas mismas”, aquello que se muestra, *el ente en el cómo de su estar al descubierto*. ¿Y será acaso un azar el hecho de que en uno de los fragmentos de Heráclito –los documentos filosóficos *más antiguos* que tratan *explícitamente* del λόγος– trasluzca el fenómeno de la verdad recién expuesto, es decir, la verdad en el sentido del estar al descubierto (no-ocultación)? Al λόγος y a aquel que lo dice y comprende, Heráclito contraponen los que carecen de comprensión. El λόγος es φράζων ὅκως ἔχει, dice cómo se comporta el ente. En cambio, para los que no comprenden, queda oculto, λανθάνει, lo que hacen; ἐπιλανθάνονται, ellos olvidan, es decir, vuelve a hundírseles en el ocultamiento. Por consiguiente, al λόγος le es inherente la no-ocultación, la ἀ-λήθεια. La traducción de este vocablo por la palabra “verdad” y, sobre todo, las determinaciones conceptuales teoréticas de esta expresión, encubren el sentido de la comprensión prefilosófica que subyacía para los griegos como “cosa obvia” en el uso del término ἀλήθεια (Heidegger, 2006: 240).

Antes de que el hombre haga representaciones, y para que las pueda hacer, el alma, el *Dasein*, tiene vivencias de las cosas, alumbra *lo que es*, lo saca de la oscuridad y lo pone bajo la luz. Pero hay que andarse con cuidado porque no se trata de que una cosa *que es* en tanto oculta venga, por virtud del alma, a ser en tanto des-oculta.

relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein*. La peculiaridad óptica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico” (Heidegger, 2006: 35).

No se trata de que *lo que es* pase de estar oculto a estar bajo la luz; se trata de que *lo que es sólo es* en tanto ha sido des-ocultado por el alma. Si preguntamos si en lo oculto las cosas son, debemos decir que eso no lo podemos saber: sólo sabemos lo que las cosas son en tanto *des-ocultadas* por el alma. Oigamos nuevamente a Heidegger:

Aristóteles no defendió jamás la tesis de que el “lugar” originario de la verdad sea el juicio. Dice, más bien, que el λόγος es la forma de ser del Dasein que puede ser *tanto* descubridora *como* encubridora. Esta *doble posibilidad* es lo que hay de característico en el ser-verdadero del λόγος; el λόγος es el comportamiento que *puede también encubrir*. Y como Aristóteles nunca sostuvo dicha tesis, tampoco pudo hallarse en condición de “extender” el concepto de verdad desde el λόγος hacia el puro νοεῖν. La verdad de la αἴσθησις y de la visión de las “ideas” es el descubrimiento originario. Y tan sólo porque la νόησις descubre de una manera primaria, también el λόγος puede tener, en cuanto διανοεῖν, una función descubridora.

La tesis según la cual el “lugar” genuino de la verdad es el juicio, no sólo apela injustificadamente a Aristóteles, sino que, por su contenido, significa además un desconocimiento de la estructura de la verdad. El enunciado no sólo no es el “lugar” primario de la verdad, sino que, *al revés*, en cuanto modo de apropiación del estar al descubierto y en cuanto forma de estar-en-el-mundo, el enunciado se funda en el descubrir mismo o, lo que es igual, en la *apertura* del Dasein. La “verdad” más originaria es el “lugar” del enunciado y la condición ontológica de posibilidad para que los enunciados puedan ser verdaderos o falsos (descubridores o encubridores).

La verdad, en su sentido más originario, pertenece a la constitución fundamental del Dasein (2006: 246).

La ἀλήθεια griega nos ha remontado a un ámbito que en la *veritas* ya no resuena; es el desocultamiento de *lo que es* como potencia del alma. Pues bien, según Aristóteles nos dice, el alma desoculta (ἀληθεύει) *lo que es* al menos de cinco modos diferentes: *lo que es*

viene a la luz de un modo en la τέχνη, de otro modo en la ἐπιστήμη, de uno más en la φρόνησις, de uno diferente en la σοφία y de otro en el νοῦς; pero siempre bajo la mediación del λόγος en alguna de sus formas.

Decíamos que para Aristóteles esta enumeración en la *Ética a Nicómaco* es un plan de trabajo, porque seguidamente se ocupa de cada uno de estos modos del ἀληθεύειν del alma. Dados los límites impuestos a esta meditación, sólo nos podemos ocupar de uno de estos modos del verdadar, que es precisamente el de la técnica.

2. La técnica

Lo que debemos tener siempre presente es que la τέχνη es uno de los modos del ἀληθεύειν, del desocultar del alma. El título de esta meditación dice que queremos ocuparnos de la esencia de la técnica. Y lo primero que hemos de advertir es que la esencia de la técnica no puede ser algo técnico, tal como la esencia de un árbol no puede ser otro árbol. Cuando la técnica se piensa técnica y científicamente se mantiene uno en el ámbito de las representaciones correctas y adecuadas, pero el acceso a su esencia queda velado. Es por eso que la técnica debe pensarse esencialmente, a fin de acceder al modo de la ἀλήθεια que ella desvela. Sin embargo, por razones metodológicas se puede empezar por lo más cercano a nosotros a fin de llegar a lo que las cosas son de suyo.

Heidegger se ocupa del asunto de la técnica en varios momentos: en *La época de la imagen del mundo* (Heidegger, 2000: 63-90), en la conferencia titulada *¿Y para qué poetas?* (Heidegger, 2001, 199-238), en su estudio sobre *Nietzsche* (Heidegger, 2002), en *Identidad y Diferencia* (Heidegger, 1990) y, sobre todo, en una famosa conferencia titulada *La pregunta por la técnica* (Heidegger, 2001). En esta conferencia dice que en nuestros tiempos suele tenerse una visión instrumental de la técnica condensada en dos presupuestos.

El uno dice: la técnica es un medio para unos fines. El otro dice: la técnica es un hacer del hombre. Las dos definiciones de la

técnica se copertenecen. Porque poner fines, crear y usar medios para ello es un hacer del hombre. A lo que es la técnica pertenece el fabricar y usar útiles, aparatos y máquinas, pertenece esto mismo que se ha elaborado y se ha usado; pertenecen las necesidades y los fines a los que sirven. El todo de estos dispositivos es la técnica, ella misma es una instalación, dicho en latín: un *instrumentum* (2001: 9).

Ésta es una representación técnica de la técnica, que además es instrumentalmente correcta porque se atiene a lo que efectivamente las cosas son. Sea que se la mire como medio y como un hacer del hombre, la técnica viene a ser un instrumento, una disposición de cosas siempre para hacer otras cosas. Con esta perspectiva instrumentalista de la técnica se cataloga tanto a la técnica antigua, la griega, como a la moderna técnica de las máquinas de combustión interna y de alta frecuencia, e incluso a la tecnologías cibernéticas de última generación, en las que la computadora ha llegado a ser una herramienta como lo fue, por ejemplo, el arado de tiro o la pluma fuente.

Decimos que esta visión instrumental de la técnica es correcta; pero es insuficiente por cuanto no nos permite llegar a su esencia. Sería insuficiente decir que ese modo del *ἀληθεύει* del alma que es la *τέχνη* es un medio para otra cosa, puesto que para Aristóteles los modos del verdadear son potencias del alma. Debemos, pues, distinguir lo correcto de lo verdadero:

Lo correcto —dice Heidegger— constata cada vez algo que es lo adecuado en lo que está delante. Sin embargo, para ser correcta, la constatación no necesita en absoluto desvelar en su esencia lo que está delante. Sólo allí donde se da este desvelar acaece de un modo propio lo verdadero. De ahí que lo meramente correcto no sea todavía lo verdadero (Heidegger, 2001: 10).

La definición instrumental de la técnica, sea griega o moderna, es correcta, qué duda cabe: pero todavía no es verdadera. Sin embargo, ese carácter instrumental puede hacer de conductor para ir de lo

correcto a lo verdadero. Pensar la técnica esencialmente consistirá en decir el modo como en ella el alma verdadera; o dicho de otra manera, consistirá en decir cómo es que el ser viene desocultado en ese modo que es la técnica. Sigamos el ejemplo de Heidegger sobre una copa sacrificial, sobre un cáliz. Aristóteles sistematizó la filosofía de la cuádruple causalidad: la causa material indica la materia de la que está hecha la copa, por ejemplo de plata; la causa formal indica la forma, la figura, que la plata viene a tomar, por ejemplo, de un broche, un prendedor, la empuñadura de una espada, o el cáliz mismo; la causa final es el fin al que la copa de plata está destinada, en este caso al sacrificio eucarístico; la causa eficiente hace referencia a lo que produce el efecto, en este caso al platero que fabrica la copa sacrificial.

No hay que dejar pasar la observación de que la filosofía y la ciencia modernas borran de su horizonte la causa material, la formal y la final y reducen la causalidad a la eficiencia como mera efectualidad. La ciencia moderna busca la cosa que inmediatamente provoca que esta otra cosa se mueva, y a eso es a lo que llama causa. La cosa que inmediatamente mueve a lo movido termina siendo causa. Así lo dice el propio Heidegger: “Causa, *casus*, pertenece al verbo *cadere*, caer, y significa aquello que efectúa que algo, en el resultado, acaezca de este modo o de este otro” (Heidegger, 2001: 11).

Pero también aquí, como en el caso de la *veritas*, necesitamos volver a los griegos, pues los modernos (y también los contemporáneos) viven, a su manera, más de la Antigüedad de lo que su ignorancia y sus resentimientos les permiten darse cuenta. Efectivamente, eso que en español y en latín se dice *causa* es lo que Aristóteles y los griegos llamaron αἴτιον. Y αἴτιον no sólo nombra a lo que efectúa en tanto causa eficiente; αἴτιον nombra todo aquello que es responsable de algo en sentido amplio. Así, entonces, las cuatro causas de las que habla Aristóteles son los cuatro modos, que se pertenecen unos a otros, del ser responsable. Oigamos a Heidegger en otro largo párrafo:

La plata es aquello de lo que está hecha la copa de plata. En cuanto tal materia (ὕλη) es corresponsable de la copa. Esta es

deudora de la plata, es decir, tiene que agradecerle a la plata aquello de lo que está hecha. Pero el utensilio sacrificial no se limita a estar en deuda sólo con la plata. En cuanto copa, esto que está en deuda con la plata aparece en el aspecto de copa y no en el de prendedor o anillo. De este modo, el utensilio sacrificial está al mismo tiempo en deuda con el aspecto (εἶδος) de la copa. La plata en la que ha adquirido su aspecto la copa, el aspecto en el cual aparece la plata son, cada uno a su modo, corresponsables del utensilio sacrificial.

Pero responsable de ello es sobre todo una tercera cosa. Es aquello que de antemano recluye a la copa en la región de la consagración y de la dádiva. Por medio de esto la copa se ve cercada como utensilio sacrificial. Lo que cerca da fin a la cosa. Con este dar fin no se acaba la cosa, sino que es desde éste como empieza la cosa como aquello que será después de la producción. Lo que, en este sentido, da fin a algo. Lo que acaba algo, lo que lo completa se dice en griego τέλος, algo que, con excesiva frecuencia, se traduce, y de este modo se malinterpreta, como “meta” y “finalidad”. El τέλος es responsable de aquello de lo que la materia y el aspecto del utensilio sacrificial son responsables.

Finalmente hay una cuarta cosa que es corresponsable del estar-delante y del estar-a-punto del utensilio sacrificial terminado: el platero; pero no lo es en modo alguno por el hecho de que, al obrar, lleve a efecto la copa sacrificial terminada como el efecto de un hacer, no lo es como causa *efficiens*...

El platero reflexiona sobre, y coliga, los tres modos mencionados del ser responsable. Reflexionar se dice en griego λέγειν, λόγος. Descansa en el ἀποφαίνεσθαι, en el hacer aparecer. El platero es corresponsable como aquello desde lo que el traer delante y el descansar en sí de la copa sacrificial toman su primera emergencia y la mantienen. Los tres modos mencionados anteriormente del ser responsable le deben a la reflexión del platero el aparecer, le deben también el entrar en juego en el traer-ahí-delante de la copa sacrificial y el modo como entran en juego (Heidegger, 2001: 11-12).

La corresponsabilidad en el venir a la luz de *lo que es* desde el punto de vista de la técnica es múltiple. Tan responsable es la plata en tanto materia para que la copa sacrificial venga a la luz como copa sacrificial, como responsable es el εἶδος, la forma, “copa sacrificial” para que la plata venga a la luz como copa sacrificial, como lo es el propio sacrificio eucarístico o el platero. Sin embargo, vamos a destacar el papel del platero, que es mucho mayor al de la simple imagen de un artesano que no hace más que dar forma a las representaciones que tiene en la cabeza, como ha querido pensarlo la filosofía moderna. El artesano es más que mera causa eficiente que efectúa y que como tal sería un mero instrumento. El artesano, el platero, es el ψυχὴ que ἀληθεύει, y lo hace siempre por mediación del lenguaje, que en algunos casos llega a ser hablado. Efectivamente, el lenguaje es la casa del ser (Heidegger, 2001a: 274); λέγειν es ligar, amarrar, reunir, y lo que el platero hace es co-ligar, re-unir, diversas responsabilidades con la suya para que por esa vía la copa sacrificial salga de la oscuridad del no ser a la claridad del ser. Que el alma desoculta significa que en su responsabilidad y corresponsabilidad *lo que es* es sacado a la luz. No se trata, como ya decíamos, de correr el velo para ver una copa sacrificial que ya estaba ahí oculta como copa sacrificial; se trata de una desocultación de lo que es desde la corresponsabilidad de la cuádruple causalidad.

A esta acción de traer a lo presente desde lo no presente Platón lo llama ποίησις (*Symposion*: 205b). Sin embargo, para los griegos la ποίησις se dice al menos de dos maneras: la que es propia de la φύσις y la que es propia de la τέχνη. La φύσις es también un traer a la presencia lo no presente; y en más alto grado que la propia τέχνη, porque la φύσις tiene en sí misma la eclosión del traer a la presencia, mientras que en el caso de la τέχνη el principio de la eclosión es otro que lo traído a la presencia, como es el platero en el caso de la copa sacrificial.

Pues bien, la esencia de la técnica en tanto ποίησις consiste en traer a la presencia desde la no presencia, y no en ser un simple medio para unos fines, un instrumento. La técnica no pertenece a la región de lo instrumental; la técnica pertenece a la región del desocultamiento, de la ἀλήθεια. La τέχνη, según lo hemos venido

diciendo, es más que medio, es un modo del ἀληθεύει. “Saca de lo oculto algo que no se produce a sí mismo y todavía no se halla ahí delante, y por ello puede aparecer y acaecer de este modo o de este otro” (Heidegger, 2001: 13). Pero una vez que acaece de algún modo tiene el carácter de estar-delante, de estar-a-punto, eso que en griego se dice υποκειῖσθαι, de donde υποκείμενον y sujeto.

3. La técnica moderna

Hasta ahora hemos hablado de la técnica griega. Y suele decirse que la técnica moderna es sobradamente superior y mucho más desarrollada que la técnica antigua, sea la griega o cualquiera otra. Nadie dudaría de que, efectivamente, desde el punto de vista técnico, la técnica moderna es infinitamente superior a la técnica antigua. ¿Pero acaso son diferentes esencialmente? La respuesta de Heidegger es negativa: también la técnica moderna es un hacer salir de lo oculto. “Sólo dejando descansar nuestra mirada en este rasgo fundamental se nos mostrará lo nuevo de la técnica moderna” (Heidegger, 2001: 15). Pero alguna diferencia habrá, seguramente, puesto que la metafísica en tanto concepción de lo ente en la época griega es diferente a la metafísica de la época moderna que se mantiene, sin embargo, en los derroteros marcados por la tradición. Desde luego que hay diferencias entre la técnica griega y la moderna, tratándose en ambos casos de un salir de lo oculto.

El hacer salir de lo oculto que domina por completo la técnica moderna, no se despliega ahora en un traer-ahí-delante [υποκειῖσθαι]. El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada (Heidegger, 2001: 15).

La desocultación de la técnica moderna tiene el sello de la violencia y la agresividad. El hombre ilustrado, ya no el ψυχή y aún no el Dasein, sino el animal racional, le exige a la naturaleza de modo

provocativo mucho más de lo que necesita para vivir. Y una vez que la naturaleza pone a disposición lo exigido, aquello le es arrancado y extraído de su seno para ser almacenado. El viento se convierte en energía eólica, el agua en energía hidráulica que hay que almacenar en enormes presas, aún a riesgo de provocar desastres cuando el almacenamiento desborda las dádivas de la propia Naturaleza. La montaña es piedra y granito para la construcción, la construcción funciona conforme a la ley de la oferta y la demanda, y debe tener siempre sus almacenes de material por lo que suceda con las especulaciones de los mercados.

El hacer salir de lo oculto que domina por completo a la técnica moderna tiene el carácter del emplazar en el sentido de la provocación. Este acontece así: la energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado. Sacar a la luz, transformar, almacenar, distribuir, conmutar son maneras del hacer salir de lo oculto (Heidegger, 2001: 17).

Si es correcto afirmar que la técnica antigua sacaba a la luz un mundo distinto al que daba la naturaleza, es igual de correcto afirmar que la técnica moderna y la tecnología contemporánea han creado literalmente otros mundos diversos a los de la naturaleza, que tienen sus propios ciclos. Que la técnica y la tecnología son instrumentos es correcto y tiene algo de verdad; su esencia, sin embargo, está en que desoculta lo que es de otros modos inimaginables, ya no para la Antigüedad, sino incluso para las generaciones mayores de nuestros días.

Si la técnica griega trae lo desocultado a la luz como presencia, *υποκεῖσθαι*, la técnica moderna lo trae como “reservas”, que no necesariamente están en el aparador como *κείμενον*, como objetos o productos en existencia. Uno puede ir a comprar un producto a una cadena de tiendas de un determinado servicio, y aunque el producto esté en existencia, no significa que necesariamente esté en la tienda: hay que esperar por él y/o que lo manden al domicilio. Dice Heidegger que en este contexto la expresión “estar en existencia” o

“tener existencia”, “caracteriza nada menos que el modo como está presente todo lo que es concernido por el hacer salir lo oculto; lo que está en el sentido de existencias ya no está ante nosotros como objeto” (Heidegger, 2001: 17). La existencia de los productos pertenece siempre a una cadena dentro de la cual funcionan precisamente como existencias. Un automóvil, una computadora, o cualquiera otra cosa que caiga dentro de los esquemas de la técnica y la tecnología, carecen completamente de autonomía “porque su puesto lo tienen sólo y exclusivamente desde el solicitar de lo susceptible de ser solicitado” (Heidegger, 2001: 17). Hasta el hombre puede ser traído al terreno de la desocultación como mera existencia por la técnica moderna cuando lo convierte en el material humano de una empresa, o en el empleado con número de una nómina o de otra lista cualquiera.

4. La tecnología

La τέχνη se ha ido superando a sí misma a través de los siglos. En la medida en que la hominización se fue haciendo más compleja, se fue haciendo también más compleja la técnica: al principio fue sólo manual, dependiente completamente del hombre; después fue también mecánica: máquinas con una cierta autosuficiencia; después fue mecánica y tecnológica, movida por la energía eléctrica; en nuestros tiempos ha venido a ser tecnológica, digital y cibernética: con un grado de autosuficiencia superior de altísima complejidad. Tampoco la tecnología contemporánea, y mucho menos ella que la técnica moderna y la griega, es mero *instrumentum*. La tecnología contemporánea pertenece también al ámbito del originario desocultamiento del ser del ente por parte del alma. Heidegger nos ha mostrado que la técnica griega desoculta lo que es en su carácter de estar-ahí-delante; y que la técnica moderna opera este desocultamiento en términos de violento emplazamiento del ser del ente como reservas, como objetos en existencia, a punto para el consumo. Lo que nos preguntamos es qué carácter tiene ese desocultamiento que pertenece a la tecnología cibernética contemporánea, que Heidegger ya no vio. Pues bien, ese desocultamiento tiene el carácter de ser un

mundo virtual. Ni mero estar-ahí del ente, ni meras reservas para el consumo, sino un nuevo orden: un orden virtual. Para aclararnos lo que queda al descubierto en la tecnología cibernética es necesario llevar a cuestión lo que se entiende por “mundo” y lo que se entiende por “virtual”. Sobre todo el concepto de mundo pasa por ser un concepto obvio, y entonces incuestionado.

Vamos a servirnos de lo que Heidegger entiende por mundo en su ontología fundamental. Y podemos empezar recordando, con su ayuda, algunos de las conceptualizaciones más importantes de la tradición, antes de exponer su concepto estructural de ser-en-el-mundo. Para la antigüedad clásica griega, mundo significa varias cosas:

1. Mundo significa más bien un *Cómo del ser* de lo ente que eso ente mismo. 2. Dicho *Cómo* determina a lo ente *en su totalidad*. En el fondo, es la posibilidad de todos y cada uno de dichos *Cómo* en general, en cuanto límite y medida. 3. Este *Cómo* en su totalidad es hasta cierto punto algo *previo*. 4. Este *previo* *Cómo* en su totalidad es a su vez *relativo* al *Dasein* del hombre. Así, pues, el mundo es inherente precisamente al *Dasein* humano, a pesar de abarcar a todo ente, y por lo tanto también al *Dasein*, en la totalidad (Heidegger, 2001a: 24).

Con la irrupción del cristianismo, mundo, o cosmos, “es el ser-hombre en el *Cómo* de una manera de pensar que le ha dado la espalda a Dios” (Heidegger, 2001a: 125). En el *Evangelio de San Juan*, por ejemplo, “mundo significa la forma fundamental que adopta el *Dasein* humano alejado de Dios, es decir, el *carácter del ser-hombre por antonomasia*” (Heidegger, 2001a: 125). Para San Agustín “mundo significa, por un lado, la totalidad de lo creado, pero, no con menor frecuencia, también el *mundi habitatores [dilectores mundi, impii, carnales]*” (Heidegger, 2001a: 125). Tomás de Aquino “utiliza *mundus* unas veces de modo equivalente a *universum, universitas creaturam*, pero otras veces también con el significado de *saeculum* (la manera de pensar mundana), *quod mundi nomine amatores mundi significantur*” (Heidegger, 2001a: 126). Para Baumgarten “*mundus (universum, πᾶν)*

est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius. Aquí, el mundo se equipara a la totalidad de lo que está ahí delante, concretamente en el sentido del *ens creatum*” (Heidegger, 2001a: 126). Ch. A. Crusius define el concepto de mundo del siguiente modo: “un mundo significa una conexión real de cosas finitas, tal que no es ella misma a su vez parte de otra cosa, a la que pertenecería por medio de una conexión real’. Así, pues, al mundo se le contrapone Dios mismo” (Heidegger, 2001a: 126-127). Kant recibe así el concepto de mundo y su idea irá cambiando a través de su propia evolución intelectual. En la *Crítica de la Razón Pura*, “mundo” quedará caracterizado del siguiente modo:

1. El concepto de mundo no es una vinculación óptica de cosas en sí, sino un compendio trascendental (ontológico) de las cosas en cuanto fenómenos.
2. En el concepto de mundo no se expone una “coordinación” de las sustancias, sino precisamente una subordinación, en concreto la “serie ascendente” hacia lo incondicionado de las condiciones de la síntesis.
3. El concepto de mundo no es una representación “racional” indeterminada en lo tocante a su conceptualidad, sino que está determinada como idea, es decir, como concepto racional sintético puro y distinto de los conceptos de entendimiento (Heidegger, 2001a: 131).

Por el peso de una cierta tradición cristiana, mundo terminó nombrando a la totalidad de lo que hay. Pero no fue así entre los griegos, ni tampoco fue así en algunas tradiciones cristianas. Y ya Kant intentará entender el mundo más que como mera totalidad de lo que hay. La idea de mundo que Heidegger postula tiene estas ideas como trasfondo y tiene, sobre todo, el trasfondo de su preguntar por el ser del ente. Tenemos que recurrir a los parágrafos 12 y 14 de *Ser y Tiempo* para la aclaración de lo que es el mundo. El mundo no es un ente ni una suma de entes. Ni siquiera la etimología refiere a ese concepto. *Mundus* traduce al latín lo que en griego se dice κόσμος y significa orden, belleza, limpieza. Así en latín como en griego. Los griegos distinguen los entes físicos de los entes técnicos por el principio que está en su origen. Las cosas técnicas (πράγματα) tienen

el principio de su ser extrínsecamente, en el ser del hombre que las produce. Las cosas físicas, por el contrario, tienen el principio de su ser en ellas mismas, intrínsecamente. Lo que asombra a los griegos es que las cosas físicas sean generalmente ordenadas, cósmicas, bellas. Dicho de otro modo, lo que les asombra es que la naturaleza normalmente no produzca monstruos. Lo que asombra (θαυμάζει), pues, a los griegos es el κόσμος (*mundus*) de la φύσις. Apuntemos que el hombre es de la naturaleza, pertenece por tanto a su orden; pero es también él el que puede saber, preguntar, investigar, sobre ese orden al que él mismo pertenece. Ahora bien, lo que merece ser pensado es precisamente el fundamento, el principio, el ἀρχή, de este orden, de este κόσμος. Aquí están los orígenes de la filosofía. Ya en este acercamiento etimológico y empírico, κόσμος y *mundus* nombran el orden que tiene lo que hay, no su totalidad. Prueba de esto es que en la cosmovisión griega la φύσις es eterna, pero no su κόσμος, no su orden actual, que de hecho muda constantemente. Aquí está ya la pista por donde habremos de conectar con Heidegger. Porque “mundo”, en tanto que orden, remite a una estructura ontológica fundamental: hombre-φύσις-mundo. O en la expresión heideggeriana que ha hecho fortuna: ser-en-el-mundo. Y aún otra expresión que ponga al hombre explícitamente de inicio ya en la estructura: el-hombre-en-tanto-que-ser-en-el-mundo. Esta es la estructura radical y originaria. Y puesto que se trata de una estructura, se la puede abordar por cualquiera de sus momentos, pues siempre se estará dando razón de su totalidad.

Aristóteles explica que todas las cosas tienen un momento de plenitud, de actualidad, y un momento de posibilidad. Al primer momento lo llamó *énérgεια*: obra que llega a ser; y al segundo lo llamó *dýnamis*: fuerza, corriente, movimiento, poder, potencia. La *énérgεια* y la *dýnamis* no son dos cosas; son dos momentos de toda cosa. Los latinos tradujeron *énérgεια* por *actus* (acto, *actio*) y *dýnamis* por *potentia* (potencia) o *facultas* (facultad). Los latinos se ayudaron de otros conceptos para matizar y ganar para su lengua la riqueza de los conceptos griegos: el acto era la realidad (*res*), mientras que la potencia era la posibilidad o *virtualidad*. El adjetivo *virtualis-e* viene

del sustantivo *virtus-virtutis*, de donde en español virtud, y significa fuerza, poder. El hombre virtuoso, fuerte y poderoso, no es sólo el que logra algo (*enérgeia, actus*), sino también y sobre todo el que se mantiene lográndolo cada vez. La *dýnamis*, la *potentia* o la *virtualidad* es siempre movimiento que viene de una *enérgeia* (física) y se dirige a la actualización de otra *enérgeia* igualmente (física). La técnica rudimentaria hace que el tronco de un árbol se convierta en canoa: el poder, la fuerza, del tronco del árbol es potencial y virtualmente canoa; y se actualiza en ella por mediación del trabajo del hombre. Lo que caracteriza a la tecnología cibernética más contemporánea es que ella no es ya movimiento que vaya hacia otra cosa diferente a ella misma: la virtualidad, la potencialidad, se ha convertido en algo en sí mismo. La virtualidad es una realidad que es pura potencialidad, puro movimiento, pura dinámica.

5. Conclusión

El hombre no tiene la posibilidad de elegir entre desocultar y no desocultar, porque pertenece a la esencia de su existencia ser el ente al que en su ser le va el propio ser. Esto significa que el hombre es el “lugar” donde acontece la verdad en tanto *ἀλήθεια* y que ese puesto le es irrevocable.

No todos los griegos tenían claro que la *τέχνη* era uno de los modos del desocultamiento del alma, pues si así hubiera sido Aristóteles no habría tenido necesidad de dedicarse al asunto en un tratado filosófico; como no todos los modernos y los contemporáneos vivieron y vivimos atrapados por el carácter provocativo de la técnica moderna, por más que suframos sus consecuencias. El punto, sin embargo, que es irrefragable es que el hombre por ser hombre tiene como una de sus potencias el “verdadear”, y que uno de esos modos es precisamente la técnica, sea la griega, la moderna o la contemporánea.

No se avanza demasiado en el camino del pensar si se califica o descalifica la técnica de una época como mejor que las otras. Más bien se llega al terreno de una relación libre con la técnica cuando se

pone ante los ojos su esencia como desocultamiento. Porque sucede que si la técnica es uno de los modos de desocultamiento del Dasein, entonces nos vemos retraídos a mirar a éste como la condición de posibilidad de toda desocultación.

La τέχνη no trata de lo necesario como la ἐπιστήμη; ella trata de lo que puede ser de una o de otra manera. Es importante caer en la cuenta de cómo el ψυχή-Dasein desoculta entre los griegos y de cómo desoculta en la época moderna; pero es más importante reparar en el carácter desocultante del ψυχή-Dasein.

Cuando más abandonados al peligro de la ciencia y de la técnica nos encontramos es cuando hacemos de ellos instrumentos y perdemos de vista el carácter central de la aperturidad del hombre que hace posible al ente en un modo o en otro. El desocultamiento de lo que es, en cierto sentido, es el que empuja al hombre a desocultar al ente en su ser.

Donde quiera que el hombre abra sus ojos y sus oídos, allí donde franquee su corazón o se entregue libremente a meditar y aspirar, a formar y obrar, a pedir y agradecer, se encontrará en todas partes con que se le ha llevado ya a lo desocultado (Heidegger, 2001: 18).

Si el hombre, con la técnica moderna o la antigua, emplaza a la naturaleza para dar de sí, es sólo porque él está emplazado a su vez al desocultamiento. En este emplazamiento al desocultamiento de *lo que es* al hombre le va su libertad. “La libertad es la región... que pone un camino, un desocultamiento” (Heidegger, 2001: 23). Cuando el hombre se entretiene sólo en definiciones técnicas de la técnica que son correctas, y cree además que éstas definiciones son las verdaderas, está atado de pies y manos para comprender la esencia de la técnica. Y este es el mayor peligro que se cierne sobre el hombre.

Lo peligroso no es la técnica —apunta Heidegger—. No hay nada demoníaco en la técnica. Lo que hay es el misterio de su esencia... Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de

la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia. El dominio de la estructura de emplazamiento amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario, y que de este modo le sea negado experimentar la exhortación de una verdad más inicial (Heidegger, 2001: 26).

Con todo, no olvidemos que la técnica es sólo uno de los modos del ἀληθεύει del alma, y que los otros modos desocultan lo que es con la misma radicalidad de la τέχνη, aunque en otras direcciones de las que por ahora no podemos ocuparnos. Sin embargo, el mismo peligro que acecha al desocultamiento de la técnica acecha a todo desocultamiento: que el hombre se quede con el ente pensando que ha encontrado su ser, y lo reduzca a definiciones concretas. Por desgracia, es uno de los signos de nuestros tiempos. Heidegger está pensando en San Pablo, pero cuando lo cita, con esa irritante manía suya, recurre a las palabras del poeta Hölderlin: “Pero donde está el peligro, crece también lo que salva” (Heidegger, 2001: 26).

La técnica moderna ha devenido tecnología cibernética en los inicios del siglo XXI. De este asunto nos ocuparemos en otras páginas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2002. *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, Gredos, Madrid 2003.
- HEIDEGGER, M. 2006. *Ser y Tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid.
- HEIDEGGER, M. 2000. *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid.
- HEIDEGGER, M. 2002. *Nietzsche I-II*, traducción de Juan Luis Bernal, Destino, Barcelona.
- HEIDEGGER, M. 1990. *Identidad y Diferencia*, traducción de H. Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, Barcelona.
- HEIDEGGER, M. 2001. *Conferencias y Artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- HEIDEGGER, M. 2001a. *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid.
- ZUBIRI, X. 1998. *Sobre la Esencia*, Alianza-FXZ, Madrid.

Hápax legómena

EL MARTILLO DE LOS ÍDOLOS
Acerca de un ensayo titulado “De la razón”
escrito por Charles Péguy

Diego I. Rosales Meana
Centro de Investigación Social Avanzada
diego.rosales@cisav.org

*Ad Yearim,
ex paupertate mea*

Péguy es el filósofo y el poeta de la primera hora, piensa desde la infancia, canta a la novedad y reconoce el amanecer permanente del mundo. Filósofo, en su poesía se deja ver la teología entera del siglo XX. Charles Péguy nació en Orléans, Francia, el 7 de enero de 1873. Recibió del alma de su abuela su educación fundamental, y asistió a la escuela primaria del recientemente reformado sistema educativo francés. Estudió filosofía pero nunca terminó su tesis doctoral. Discípulo de Henri Bergson, apostó por una vida entregada a las necesidades de los corazones de los hombres y no a las aulas, los librerías y el polvo. A sus 27 años inauguró *Les Cahiers de la Quinzaine*, una revista que le traería la bancarrota, pero a la que entregó su salud y sus mejores años, cuya misión fue desde el principio proponer la conversación en Francia sobre el socialismo, la literatura y la filosofía avocada a los problemas sociales de su tiempo. Publicó a varios grandes, de la estatura de Romain Rolland, Georges Sorel, Julien Benda, Anatole France o León Tolstoi, así como sus propias obras

épicas de ensayo y poesía religiosa. Aunque bautizado, fue un socialista ateo hasta 1910, cuando asumió abiertamente su fe cristiana. No obstante, se mantuvo siempre como un hombre indefinible, fue un redomado anticlerical y, hostigado por sus mejores amigos, vivió sin sacramentos por negarse a contraer matrimonio religioso con su esposa, que no era creyente. Anticlerical, socialista, republicano, dreyfusard, cristiano sin Iglesia. Poeta y filósofo.

De su conversión él mismo dice que no fue tal, sino un continuar por el mismo camino, una profundización en sus propias intenciones, una hondura, una excavación, una persistencia en sus ideales socialistas de justicia para todo y para todos. Murió en Villeroy el 5 de septiembre de 1914 al atravesarle la frente una bala, cuando apenas comenzaba la primera Batalla del Marne. Tenía 41 años.

Su producción literaria comprende el teatro, la poesía en verso libre y la métrica estrictísima de los alejandrinos y los cuartetos. Pero destacó sobre todo en el ensayo. La pieza que presentamos a continuación es la primera traducción al español de “*De la raison*”, un pequeño ensayo que prologaba los *Estudios socialistas* de Auguste Marie Joseph Jean Léon Jaurès, un socialista que buscaba la igualdad entre las clases sociales y que, primero corazón del socialismo, se transformaría en político de partido y sería, también en 1914, asesinado al fin.

Péguy amó a Jaurès porque representaba ese sector del socialismo que no apostaba por el “argumento materialista de la lucha de clases” sino por “la mística socialista”, que no quiere tanto situar a unos hombres contra otros como poner a trabajar a unos junto con otros. Si algo quería Péguy era una sociedad justa, que no fuera acaparada por los excesos de una cierta Modernidad que promovía una humanidad desencarnada, pero el motivo central de su admiración hacia Jaurès fue la postura que tomó en el *affaire Dreyfus*. Si la humanidad de una persona se define por la postura que toma cuando hay que juzgar una injusticia, un sacrificio, alabó a Jaurès porque, a diferencia del resto de los marxistas, quienes concebían a Dreyfus como un burgués y a quien por lo tanto no era prioritario defenderle, pensaba que la cuestión no era si Dreyfus era un capitalista o un

explotado sino un hombre que había sufrido vejaciones e injusticias; y los socialistas debían oponerse a cualquier injusticia.

El socialismo de Jaurès, y el de Péguy, se alejaba de lo ideológico, como lo muestra explícitamente el propio ensayo “De la razón”. Sus principios no consistían en la fidelidad a un sistema, sino a la justicia. Si era un profundo antimoderno, su crítica a la Modernidad se erigía desde la Modernidad misma. Como lo señala Antoine Compagnon: “una serie de temas caracterizan la antimodernidad entendida no como neoclasicismo, academicismo, conservadurismo o tradicionalismo, sino como una forma de resistencia y ambivalencia de los auténticos modernos” (2005: p.23). De este estilo era Péguy. Si la Modernidad era para él uno de los más grandes peligros, este juicio se emitía por razones eminentemente modernas: la idea de libertad, de igualdad social y de nación. La historia entera se convertía, a partir del abandono del *Ancien Régime*, en la posibilidad de la humanidad de liberarse o de condenarse a sí misma y por sus propios medios. Lo que comenzaba como un gran misticismo de la libertad, podría terminar en la política de la esclavitud en nombre de tal libertad. Pero para Péguy hay puntos en la historia humana en los que se deja ver una verdad total y en los que los hombres debemos perseverar hasta en su último redaña. Si la existencia es, bergsonianamente, un *fluir* permanente que está bajo la historia oficial y controlada y siempre ya demasiado interpretada, también hay en ella algunos puntos de absoluta claridad y densidad del devenir, puntos fontales, diría Hans Urs von Balthasar (1961: p.468), a partir de los cuales se ha de vivir una existencia. Uno de esos puntos fue el *affaire Dreyfus*: la postura que tomó Péguy ante tal acontecimiento fue oriente permanente de su existencia, pues ése era un juicio que no se agotaba en el propio Dreyfus sino que de él dependía el rumbo que tomara la Modernidad misma: o reinaba la libertad y, por tanto, la razón daba un respiro, o la bota del pensamiento sistemático y los valores oficiales aplastaban la realidad de las personas de carne y huesos.

Péguy era socialista porque el socialismo representaba para él la liberación del hombre de toda injusticia y desigualdad. Expresado en los términos del jardín teológico en el que más tarde desembocaría su obra: “una religión que se resigna a admitir la perdición eterna de

los hermanos y a no llorarlos eternamente es radicalmente egoísta en el problema de la salvación y, por tanto, burguesa y capitalista en su misma entraña” (Balthasar, 1961: p.418). Péguy era socialista por las mismas razones por las que se le dificultaba aceptar la teología católica hacia el año de 1900 —que es cuando publicó “De la razón”—: la justicia y la esperanza debían ser posibles para todos. Sin excepción. Alguna.

Péguy escribe *De Jean Coste* (1902), una impresionante reflexión filosófica sobre la pobreza y la miseria, cuando se entera de la miserable situación en la que vivía Jean Coste, un humilde profesor de aldea rural:

el miserable no recibe de su miseria la misma impresión parcial que el no miserable que ve la miseria del miserable; el miserable no ve el mundo como el sociólogo; el miserable está en su miseria; la mirada perpetua que tiene sobre su miseria, es una mirada miserable; la miseria no es una parte de su vida, una parte de sus preocupaciones que examina a la vuelta y sin prejuicio del resto; la miseria es toda su vida; es una esclavitud sin excepción; no es solamente el cortejo conocido de privaciones, de enfermedades, de fealdades, de desesperaciones, de ingraticudes y de muertes; es un muerto viviente; es el perpetuo suplicio de Antígona; es la universal penetración de la muerte en la vida [...] La condenación tiene una importancia infinita para los católicos. La miseria social tiene una importancia infinita para nosotros [...] Basta que un solo hombre sea abandonado a sabiendas, o, lo que es lo mismo, conscientemente dejado en la miseria para que el pacto social entero sea nulo; mientras haya un solo hombre fuera, la puerta que se cierra en sus narices cierra la puerta de una sociedad de odio y de injusticia (pp.1027, 1031, 1033).

Péguy no podía admitir la injusticia contra absolutamente ninguno de los seres humanos aunque fuera éste el más pequeño de todos. Avizoraba agudamente el riesgo de una filosofía del dinero, de una filosofía del progreso, de la máquina y la burocracia. Avizoraba de lleno el riesgo de una vida administrada que administrara también

la pobreza, la moral, la vida, la muerte y la dignidad. Años después, profeta de la Modernidad, escribirá en su épica *Eva* (p.987):

Y clasificas al muerto: cuando ya está muerto.

Y clasificas los tiempos: cuando están cumplidos.

Y clasificas los días: cuando son absolutos.

Clasificas el barco: cuando está ya en el puerto.

Si Péguy no era cristiano en ese momento de su vida era porque no podía pensar como admisible una institución que administrara lo que se llama “gracia”, es decir, que administrara lo gratuito. Péguy desenmascaraba a los cristianos objetándoles que no pueden redimirse solamente con algunas obras de caridad, y recordándoles que no hay redención alguna si no se asumen los fondos interiores de la temporalidad, de la historia económica: el mundo terreno había de ser también cambiado para que tuviera algún sentido cualquier proposición sobre un posible “más allá”. A los socialistas, por otra parte, les objeta lo contrario, y les recuerda que la revolución terrena se hace por amor a la persona y no por amor a la revolución o al partido o a la idea de igualdad. “La libertad que Péguy exige como archicondición choca directamente contra los políticos de partido” (Balthasar, 1961: p.410). Y Jaurès, lamentablemente, se convirtió en un político de partido.

Si en 1900 Péguy alababa a Jaurès –tal como lo hace en el ensayo que presentamos–, más tarde lo habrá terminado odiando y despreciando como al más grande de los traidores: Jaurès transformó en política lo que era mística. Jaurès abandonó el amor por su tierra en favor de un socialismo internacional, desencarnado, desengarzado de una identidad y de una proporcionalidad de la tierra. Jaurès apostó, al final, por un socialismo que defendía ideas y no personas (Giroux, 2014). Y esto era para Péguy el mismísimo infierno: la burocracia, la caja de ahorros, los estándares y la credencial de identidad: no por otra razón sino porque esos instrumentos de control solidifican el alma, hacen de la carne viva un madero seco y anónimo. La Modernidad del dinero esclerotiza el alma viva del ser humano. En su vertiente racionalista y sistematizadora, la Modernidad mata

las fuentes de sentido de la existencia de los hombres: que son la sencillez y el rostro singular. Para él, era el dinero el eje del mundo moderno y él es tan opuesto a la naturaleza como a la gracia, tanto a la libertad como a la tradición, tanto al saber como a la ignorancia, es la condena misma de la humanidad, pues para Péguy lo humano se da en la familia y en el pueblo, en la madera y en la roca, no en el motor, el cemento y los sistemas. Desde ese punto de vista Péguy es un antimoderno al modo de Baudelaire. Para el poeta maldito y para Péguy, la del progreso es una idea nauseabunda: “la creencia en el progreso es una doctrina de perezosos, una doctrina de belgas, es aquel individuo que cuenta con su vecino para hacer su trabajo” (Baudelaire, 1851: n.XVI; Del Prado, 2008: p.44). La idea de progreso es detestable porque es, para Péguy, sencillamente falsa. El mito moderno del progreso se alimenta de la idea de que lo mejor de la humanidad está por venir, que el mejoramiento traerá, en el futuro, el bienestar y la alegría total, la igualdad y la justicia. Como si la humanidad fuera más humana en su edad adulta. Pero eso es para Péguy una reduplicación innecesaria de los conceptos. No hace falta el futuro para afirmar la verdad sobre el hombre: éste se realiza y tiene su verdad en la aurora y el nacimiento, en la infancia, no en el ocaso. “Lo temporal, abandonado a sí mismo, desemboca necesariamente en el automatismo y en la muerte. Las primicias de un mundo mejor no son el porvenir en cuanto tal, sino el tiempo libre y ágil de la juventud [...] el privilegio de la juventud consiste en que el tiempo no ha pasado aún por ella” (Moeller, 1965: p.584). El tiempo hace envejecer y crea costumbre, y la costumbre engorda. El progreso es, para Péguy, “un sistema adiposo” incapaz de ver el mundo como un constante milagro, es una idea de burgueses adultos, de corbata y de cintura ancha. La acumulación de tiempo no es lo que crea historia y cultura, sino la gracia de ver en el transcurrir del tiempo lo intemporal mismo. Como los niños.

Para Péguy hay una verdad constatable: toda posesión humana es siempre el pronóstico de su misma pérdida. Por eso hay que mantener siempre los pies en la tierra, lo que no solamente quiere decir ser realistas, sino amar la tierra propia. Por eso, contra el internacionalismo de Jaurès y los otros socialistas Péguy reclamaba “nuestra

patria”, la patria de cada quién, pero la patria al fin y al cabo, pues es de ese césped o terregal de donde uno al fin se nutre y lo que posibilita la germinación y el enraizamiento de cualquier idea que busque el cielo. Jaurès transformó la mística dreyfusiana y republicana en política burguesa, demagogia y voluntad de poder. Se convirtió en un progresista (Compagnon, 2008: p.11).

Péguy era un nacionalista. Aunque es verdad que por momentos se acerca a un cierto chauvinismo moderado, ciertamente está lejos de todo fascismo nacional. Francia representaba para él los valores de la vida rural, campesina, la sencillez medieval de las parroquias de pueblo à la Bernanos o al estilo de Ignacio M. Altamirano. Esa vida es la que permite crear familia, promueve el trabajo manual en el vergel de la Lorena, la Bretaña y las regiones del Ródano: alaba a Francia por lo que ella anuncia más allá de sí misma. Podría decirse que Péguy profesaba un “naturalismo” que tenía en el campo y en la vida humilde su mejor expresión. El modelo de la existencia al que todo uso de la razón ha de ajustarse se asienta para Péguy en lo rural y en el ambiente familiar que lo rural puede hacer crecer. Nunca en los partidos, nunca en el mito del progreso. La verdadera política y la verdadera filosofía son las que tienen su asiento en la comunidad primera del hogar. Por eso el verdadero héroe moderno no es para Péguy el político, ni el caudillo, ni el monje ni el santo, sino el padre y la madre de familia. Al día de hoy, Péguy estaría mucho más cerca de una especie de anarquismo apartidista que de cualquier izquierda o derecha institucionalizada.

Aunque Péguy terminó detestando a Jaurès por su tibieza como socialista, lo que le alaba en el texto que presentamos lo alabará por siempre, y no precisamente por haberlo encarnado Jaurès en un momento determinado sino porque esa idea de razón, esa racionalidad abierta al acontecimiento y a la precariedad del mundo, esa racionalidad que es también martillo de todos los ídolos y busca siempre el manantial místico de la infancia del ser humano es la única capaz de reanudar los caminos desandados y de dejarse interpelar por la realidad. Sólo una razón liberada de sus ídolos puede encontrar el mundo como lo encuentra un niño.

Péguy nos presenta en su ensayo una razón libre de pagar cualquier tributo. O al menos una racionalidad nutrida de la tensión que se dirige hacia tal liberación. Cada opción por un ídolo ahoga la realidad y termina luego ahogando a la razón. Pero la razón de Péguy está fundada en la experiencia de la “exactitud”, es una razón exacta, una razón axial, pero no por ello matemática o geométrica, en el sentido descarnado de la palabra, sino exacta porque logra conseguir la combinación exacta —para decirlo con Pascal—, entre un espíritu de geometría y uno de fineza, entre lo carnal y lo espiritual, lo eterno y lo temporal, el cielo y la historia. Al ser una razón exacta, hace pender de ella todo uso y toda derivación, toda analogía, autoridad y ley.

La idea de razón de Péguy tiene de Bergson que todo elemento rígido, consumado o abstracto es una forma declinada de lo verdaderamente vivo y originario: lo existente no está fijado de ningún modo, siempre es evolución creadora. Como el *semper magis* ignaciano, la *raison* de Péguy es una razón que siempre busca algo más porque su destino final no es una filosofía sistemática sino un espíritu encarnado, una carne espiritual. “Encarnamiento”, dirá en un curioso neologismo. Pero esto significa también que la razón de Péguy es una razón exiliada: su hogar, su habitación, no es nunca una idea ni un concepto ni un sistema ni la afirmación de un partido, una iglesia o grupo social alguno. La razón, que habita plenamente solamente en la verdad, se cuida de no tomar por verdad lo que es solamente una imagen o una participación de ella. La razón de Péguy, con la que construye socialismo y política, con la que defiende a Dreyfus y ataca a Maurras (“los cristianos de derecha son intratables”, habrá de decir alguna vez), con la que afirma en la pobreza la verdad definitiva del ser humano es una razón, en última instancia, teológica, es decir, carnal: “antes del comienzo será el Verbo”.

Pero aunque el fondo sea, en última instancia, teológico, la base sobre la que se monta cualquier aventura de la razón es una constatación filosófica en la más pura línea de Sócrates. El hombre es un ser intermedio, que no lo sabe todo, que ignora más de lo que conoce, que no puede hacer más que amar por saberse precario. Como vieron Agustín, Pascal y Kierkegaard, la existencia humana es paradoja,

misterio, apuesta, y no tanto sistema, prueba o geometría. La razón que Péguy nos presenta no comienza su discurso desde sí misma: la razón responde a una llamada, el ejercicio de la razón es siempre respuesta y quiere perder el aliento por la nueva hora, por el alba permanente del mundo.

En esta medida, la razón de Péguy es una razón del acontecimiento (*événement*). Piensa la historia como el campo de batalla de los hechos, las interpretaciones y las huellas, pero sobre todo como el lugar en el que el hombre puede conocer de vez en vez lo eterno. Péguy piensa el acontecimiento como el hecho que sale de lo intramundano o que apunta hacia lo intramundano y muestra así de algún modo lo intemporal, un horizonte más allá del mundo aunque no se tenga de ello experiencia al modo de lo empírico. Y esto no sucede nunca en la época adulta, como quiere el mito del progreso, sino en el nacimiento y en la aurora. Anticipa así a Claude Romano y a Jean-Louis Chrétien. El primero, que pronuncia una palabra sobre el nacimiento, afirma: “el hecho de que la aventura sea algo cuya posibilidad reposa en última instancia en el acontecimiento del nacimiento significa para el viniente que él mismo no es el origen de su propia aventura y de los posibles que articula. Anterior a él es el acontecimiento impersonal de nacer, por el cual se le entrega la posibilidad de advenirse a sí mismo, justamente como (*ad*) *viniente*.” (Romano, 1998: pp. 108-109). Para Romano el acontecimiento de nacer es la condición de posibilidad de toda aventura, y su sentido impersonal no significa que uno no nace siendo nadie, sino que habrá que apropiarse, más tarde, de esa existencia —pura pregunta— que le ha sido dada. Y ahí está el trabajo filosófico: es en el nacimiento, en esa primera infancia, en donde el mundo puede experimentarse también él como un acontecimiento o, mejor dicho, es la existencia de un nuevo ser humano lo que con propiedad puede decirse que “acontece”, pues todo nacimiento trastoca el orden del mundo ya establecido.

Para Chrétien, por otra parte, la historia está posibilitada no solamente por la memoria sino también por el olvido. El proceso de lo histórico constituye identidad no porque recoja en sí todo lo ocurrido, sino por saber reconocer qué de ello es acontecimiento y

qué no lo es; distinguir cuándo se avizora, en el polvo de lo terreno, la eternidad y cuándo el hecho es mera corrupción. Así Chrétien: “¿hay todavía lo memorable si no llamamos nada al olvido? Respetar es, para empezar, mirar alguna cosa o a alguien en su propio ser, pero esto puede ser también girar los ojos. El pudor respeta. En este sentido, podemos y debemos confiar al olvido lo que lo necesita como forma de respeto. La pérdida del discernimiento entre lo memorable y lo olvidable revela la barbarie, porque mantenerlo todo es, en este sentido, una manera de destruir, es el caos de la indiferencia, negando así todo sentido” (Chrétien, 1991: p. 90). La historia, que no el progreso, es así el lugar del *kairós* donde ocurre lo inolvidable y lo inesperado, y por eso la razón ha de ser flexible y evitar siempre erigirse en sistema, mantenerse joven en la primera mirada.

Además de concebir a la juventud como la promesa que hace la historia, la concepción de Péguy de ella permite dar su lugar a acontecimientos como el perdón. Para que tenga lugar el florecimiento de lo humano ha de tener lugar la reconciliación y ella solamente ocurre cuando podemos aún distinguir entre lo inolvidable y lo inesperado, entre lo que debe ser recordado, fijado, establecido tal cual, y lo que ha de atender más bien al advenimiento de un nuevo sentido redimido. Para Péguy, “toda realización con miras a una posible sistematización es ya una desviación a lo irreal, mientras toda filosofía verdadera (realista) es un constante esfuerzo por permanecer cabe la realidad y se hace a sí misma superflua en cuanto concepto y expresión” (Balthasar, 1961: p.469). La filosofía es para Péguy mantenerse cerca de las energías primordiales, es mantenerse en la alfaguara y el venero del sentido, es la tensión que —habiendo abandonado la infancia— busca la inocencia del alba de la primera hora.

Como le sucedió a Jaurès, las relaciones de poder devoran el espíritu que dio origen al movimiento humano. La filosofía es volver, siempre, al manantial del que brota la vida, la filosofía es la renuncia al poder y a la lucha de clases, o de hermanos. Por eso, aunque “De la razón” tenga por momentos el tono de un panfleto, es más bien un texto filosóficamente programático: busca el origen del que ha de brotar todo uso de la razón como dimensión antropológica, abertura humana que permite al ser humano ser herido por la

realidad. Y digo “ser herido” por cuanto Agustín de Hipona entendía así la idea de razón (*verbum, lógos*): “todo lo que significa algo y brota por la articulación de la voz, hiera el oído, para poder despertar la sensación y se transmite a la memoria para poder dar origen al conocimiento [...] una de estas dos cosas ha sido llamada *verbum*, y la otra *nomen*, porque el término *verbum* se deriva de *verberare* (herir), y el término *nomen* se deriva de *noscere* (conocer)” (Agustín de Hipona, *De magistro*: V, 12).

Vulnerabilidad, pobreza, humildad; sencillez campesina. La filosofía es, pues, para Péguy, piedad, pues consiste en el reconocimiento de la pobreza esencial del hombre y del mundo, de la vida como un milagro. Ella, la piedad, ha de ser la nota primordial de la racionalidad y de la filosofía. Su pregunta es en este sentido la misma que la que Franz Rosenzweig se hacía veinte años después: “casi no queremos creer que hubo un tiempo, y nada lejano, en el que el milagro no era un engorro para la teología, sino, por el contrario, su aliado más contundente y de mayor confianza. ¿Qué ha pasado entretanto? ¿Y cómo ha pasado eso que ha sucedido?” (Rosenzweig, 1921: p.135). Esta pregunta es llevada por Péguy a registro filosófico y poético. Filosofar consiste en el esfuerzo por reconocer el mundo como una contingencia permanente, como una precariedad que, si se toma en serio, transforma todo acto de conocimiento y toda noticia de la existencia en un milagro al que sólo la mirada asombrada de la infancia hace justicia. Si la filosofía antes se dejaba interpelar por el acontecimiento y tenía como fundamento la maravilla y la sorpresa, la Modernidad sistematizada, administrada, interpretadora, no hace sino integrar tal acontecimiento en el anonimato de los libros de cuentas, las urnas y el derecho exacerbado (Péguy, 1902b).

Péguy sigue aquí a Pascal, otro de los grandes clásicos de la Francia que, moderna, puede presentarse también como lo contrario: “lo que me asombra más es ver que nadie en el mundo está asombrado de su debilidad. Se actúa seriamente y cada quién según su situación, pero no porque sea bueno en efecto sino porque es la moda, cada quién actúa como si supiera certeramente en dónde están la razón y la justicia” (*Pensées*, L.G. 31, Br. 374, Laf. 33/34). La pobreza, la debilidad, la fragilidad, son la gran belleza de la condición humana, su

más grande verdad y aquello de donde hay que partir y ahí a donde hay que ir a parar. No la miseria, pero sí la pobreza. De ahí la importancia tan grave de un texto como *De Jean Coste*, que introduce una diferencia sutil e importantísima entre ambas. Si la miseria, como ya lo hemos visto, es absolutamente intolerable siempre y en todo nivel, la pobreza se constituye virtud. Y la diferencia radical está en que la primera vive abandonada a la tragedia del destino miserable y la otra tiene, en cambio, un horizonte de esperanza, económica, política, social. La miseria es el abandono de los hombres, la pobreza es libre elección. Compara Péguy a la miseria con el infierno y a la pobreza con el purgatorio: en ambos casos las penas son las mismas. Pero en el segundo caso hay un horizonte de salvación. En el primero sólo hay perdición completa (Péguy, 1902: p.1018).

Aunque Péguy es un inclasificable, un “raro” en el sentido de Rubén Darío (1905), podemos al menos decir que fue un socialista y un cristiano sin Iglesia, que penetró en los hondos manantiales de lo humano, que abrazó entera esa humanidad que encontró, y que provocó en ese abrazo una propuesta filosófica, poética y —hacia el final de su vida— teológica con miras solamente para la esperanza: quiso ser un héroe y amaba el heroísmo, pero su heroísmo fue el de retraer la existencia al ámbito convivencial y proporcional de la casa, del encuentro encarnado y las virtudes heroiquísimas del campesino que, arando, hace la verdadera política y vive filosóficamente. Por eso en 1906, Léon Bloy —de poquísimos amigos e implacable inquisidor de toda la intelectualidad francesa— no dudó en escribirle: “uno de sus amigos me ha hecho leer su estudio sobre *Jean Coste* y me vería obligado a sentir vómitos de mí mismo, si no lo felicitara. En nuestra época de automovilismo y de cretinismo a ultranza, es sorprendente encontrar, en un rincón de un folleto un demostrador tan metódico, un dialéctico de precisión tan impecable y, al mismo tiempo, ¡oh prodigio, un alma tan joven, un talento tan patético!” (Bloy, 2007: p. 303).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGUSTÍN DE HIPONA. *De magistro* en *Obras completas III*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. Traducción de Manuel Martínez O. S. A. Revisado y corregido por Santos Santamarta del Río O. S. A. Introducción y notas de Victorino Capá.
- BALTHASAR, Hans Urs von. 1961. “Péguy”, en *Gloria. Una estética teológica, 3. Estilos laicales*. Madrid: Editorial Encuentro, 2000. Traducción de José Luis Albizu.
- BAUDELAIRE, Charles. 1851. *Mi corazón al desnudo* en *Diarios íntimos*. Buenos Aires: Editorial Bajel. Traducción de Rafael Alberti.
- BLOY, Léon. 2007. *Diarios (1892-1917)*. Barcelona: Acantilado. Traducción de Cristóbal Serra con la colaboración de Fernando G. Corugedo.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 1991. *L'inoubliable et l'inespéré*. Paris: Desclée de Brouwer (Nouvelle édition augmentée, 2014).
- COMPAGNON, Antoine. 2005. *Los antimodernos*. Barcelona: Acantilado, 2007. Traducción de Manuel Arranz.
- COMPAGNON, Antoine. 2008. “Beaux comme des hussards noirs” en Charles Péguy. *L'Argent*. Paris: Éditions des Équateurs.
- DARÍO, Rubén. 1905. *Los raros*. Barcelona/Buenos Aires: Casa editorial Maucci/Maucci hermanos.
- DEL PRADO, Javier. 2008. “Introducción. Charles Péguy: una obra intempestiva” en Charles Péguy, *Los tres misterios. El misterio de la caridad de Juana de Arco. El pórtico del misterio de la segunda virtud. El misterio de los santos inocentes*, 2008.
- GIROUX, Matthieu. 2014. “Charles Péguy et Jean Jaurés: mystique, patriotisme et affaire Dreyfus” en *Philitt. Philosophie, littérature et cinéma* en <http://philitt.fr/2014/01/02/charles-peguy-et-jean-jaures-mystique-patriotisme-et-affaire-dreyfus/> consultado por última vez el 1 de junio de 2014.
- MOELLER, Charles. 1965. “Charles Péguy y la esperanza de la resurrección” en *Literatura del siglo XX y cristianismo IV. La esperanza en Dios nuestro padre*. Madrid: Editorial Gredos. Traducción de Valentín García Yebra, pp. 559-642.
- PASCAL, Blaise. *Pensées*. Paris: Éditions Gallimard. Édition de Michel Le Guern.
- PÉGUY, Charles. 1901. *De la raison* en *Œuvres en prose complètes I*. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1987, pp.834-853.
- PÉGUY, Charles. 1902. *De Jean Coste* en *Œuvres en prose complètes I*. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1987, pp. 1011-1058.
- PÉGUY, Charles. 1902b. *Les Élections* en *Œuvres en prose complètes I*. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1987, pp.954-996.

- PÉGUY, Charles. 1941. *Éve* en *Œuvres poétiques complètes*. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1975, pp. 933-1174.
- ROMANO, Claude. 1998. *El acontecimiento y el mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012. Traducción de Fernando Rampérez.
- ROSENZWEIG, Franz. 1976. *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997. Edición y traducción de Miguel García-Baró.

DE LA RAZÓN¹

Antes de comenzar con estos estudios, antes de que sean introducidos por su autor, es indispensable advertir que el autor no apela a nada más que a la razón. Esto es indispensable en un tiempo en el que la razón tiene más enemigos que nunca, que son peligrosos, un tiempo en los que ella tiene más falsos amigos que nunca y que son aún más peligrosos que los enemigos. Debemos llamar enemigos de la razón a los dementes que ejercen su demencia contra la razón. Y debemos llamar falsos amigos de la razón a los dementes que quieren que la razón proceda por las vías de la sinrazón.

La razón no procede de la vía de la autoridad. Porque ella no admite nada que enseñe por intimidación, chantaje ni amenaza, porque ella no acepta ningún ejercicio de la fuerza, ningún exceso de poder, ningún poder, mandato, abuso ni golpe de Estado, ella no implica nada que sea enseñado por la cobardía. Eso es traicionar a la razón; querer asegurar el triunfo de la razón por los medios de la autoridad es privar a la razón de la razón.

¹ Tradujo Diego I. Rosales Meana del original francés *De la raison*, basado en la edición de las obras completas de Charles Péguy, *Œuvres en prose complètes. Tome I*. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, pp.834-853. Edición presentada, establecida y anotada por Robert Burac. Agradezco a Juan Carlos Vila, Gabriel Leal y Juanma Escamilla los comentarios y sugerencias a la versión y el estilo final y de esta traducción. [N. del T.]

La razón no procede de la autoridad gubernamental. Querer asegurar el triunfo de la razón por medios gubernamentales es traicionar a la razón. Querer establecer un gobierno de la razón es faltar a la razón. No puede haber, no debe haber ni ministerio ni prefectura ni subprefectura de la razón, ni consulado ni proconsulado de la razón. La razón no puede, la razón no debe mandar en nombre de ningún gobierno. Hacer o dejar hacer a un prefecto de investigaciones en la recámara de una institutriz, aunque el prefecto fuera un prefecto republicano, aunque la institutriz no fuera una institutriz republicana, no sería solamente atentar contra la libertad, sería atentar contra la razón. La razón no pide, la razón no quiere, la razón no acepta que se le defiendan o se le sostenga o que se actúe en su nombre por los medios gubernamentales. En un sentido, la razón no es la razón de Estado. Toda razón de Estado es una usurpación desleal de la autoridad sobre la razón, una infracción, un defecto.

En particular, la razón no procede de la autoridad militar. Ella ignora totalmente la obediencia pasiva. Querer asegurar la victoria de la razón por la disciplina, que es la fuerza principal de los ejércitos, es traicionar a la razón. Enseñarla por medios militares es disparatar a la razón. La razón no pide, no acepta la obediencia. No se manda en nombre de la razón como se manda a la estrategia. No hay ningún arma de la razón, ningún soldado de la razón, y sobre todo no hay un jefe de la razón. No hay, hablando con propiedad, una guerra, una campaña, una expedición de la razón. La razón no hace la guerra a la sinrazón. Reduce a la sinrazón tanto como puede, por los medios que no son los medios de la guerra, porque son los medios de la razón. La razón no da asaltos; no forma columnas de ataque; no retira posiciones; no fuerza posiciones; no hace entradas solemnes; ni se engalana a sí misma como el vencedor militar en el campo de batalla.

La razón no procede de la autoridad religiosa. Haría falta una increíble locura para osar instituir el culto de la diosa Razón. Y si puede excusarse la locura en un tiempo de pánico, digámoslo bien alto: la fría repetición política de esta locura, la conmemoración concreta de esta locura constituye el signo más grave de incoherencia y de demencia, de

sinrazón. No, la razón no procede por la vía del culto. No, la razón no quiere altares. No, la razón no quiere plegarias. No, la razón no quiere sacerdotes. Investirla de diosa, de histrionismo y música, es traicionar gravísimamente a la razón, es disparatar gravísimamente a la razón; es traicionarla fabricarle fiestas religiosas, imitaciones de pseudoculto con todo lo necesario. Así la admirable plegaria que Renan² levantó en la Acrópolis después de haber comprendido que la belleza perfecta no tiene ningún sentido, leída o declamada sobre el escenario frente a una multitud infinitamente equivocada.

Lo declaramos sin miedo. Y hagámonos de los enemigos que quieran. La razón no quiere Iglesia alguna. No puede, la razón no debe tener una Iglesia de la razón. Las prácticas ceremoniales, culturales y rituales son totalmente extrañas a la honestidad de la razón. Las prácticas sobrehumanas, religiosas, infernales o divinas, inhumanas, son totalmente extrañas a la humanidad de la razón. La razón es hombre honesto. No hay un clérigo de la razón. No hemos renunciado, no queremos denunciar a las religiones de ayer por anunciar la religión de mañana, por predicar alguna religión nueva. Nosotros somos irreligiosos de todas las religiones. Somos ateos de todos los dioses. En el doloroso debate de la razón y la fe, no hemos abandonado la fe por la fe en la razón, sino por la razón de la razón. La razón no admite ni profecías ni declamaciones ni proclamaciones, —ni dogmas ni decretos de concilios ni opúsculos papales. Y presentar al pueblo las verdades de la razón bajo el mismo tono y como se anuncian las verdades pretendidamente reveladas no es otra cosa que engañarle lamentablemente.

La razón no procede de la autoridad parlamentaria. No echa en falta ni esas grandes asambleas a las que llamamos parlamentos, ni esas

2 Joseph Ernest Renan (1823-1892) fue un filósofo, filólogo e historiador francés, miembro de la *Académie française* y administrador del *Collège de France*, hasta que fue expulsado de él por sus opiniones sobre la realidad histórica de Jesucristo. Fascinado por la ciencia y la teoría darwiniana de la evolución, estableció una relación entre las religiones y sus raíces histórico-étnicas. Sus ideas sobre la etnicidad, la nación y la raza fueron sumamente polémicas. No obstante su disenso del antisemitismo alemán de finales del s. XIX, consideró que los semitas eran una raza "mentalmente limitada por el dogmatismo" y culturalmente sectaria. [N. del T.]

pequeñas asambleas a las que llamamos congresos. La razón no tiene ni presidentes, ni asesores, ni secretario ni oficina alguna. Carece a menudo de taquígrafos. No levanta actas, no lleva cuentas. No constituye ningún comité directivo. Ella no procede por votación. Ella no es sumisa a la ley de la mayoría. Ella no es proporcional al número; muchos pueden estar equivocados; puede ser que uno solo tenga razón, así como es posible que ninguno la tenga. La razón no varía con el número, no halaga más a las multitudes que a los grandes, no halaga más a los pueblos que a los reyes, no halaga más a las democracias que a las monarquías y oligarquías. Sabemos que ha habido en el pasado mucho tiempo y vastas regiones donde la razón no residía sino en las minorías, en unidades; incluso ha habido naciones en donde la razón no ha residido. Puede ausentarse hoy todavía.

La razón no procede de la autoridad demagógica. Despertar a las masas, lanzar multitudes es un ejercicio de autoridad no menos extraño a la razón que amasar mayorías, que mandar un regimiento. Estamos hoy bajo el gobierno de la demagogia mucho más que bajo el gobierno de la democracia. Tribunos, abogados, periodistas nos gobiernan como un fardo. Libre de la monarquía, de la oligarquía y de la democracia, de gobiernos regulares, la razón es libre también de la demagogia, gobierno de hecho. Ella no es más sumisa a los nuevos cortesanos de lo que ha sido sumisa a los antiguos. Ni las manifestaciones en las calles ni las manifestaciones de los mítines valen a la mirada de la razón. La razón se sustenta sobre algunos caballotes; los movimientos de las masas no pesan más que las revoluciones de palacio; el pueblo engañado no puede hacer que la razón abandone la razón, ni que devenga razón la sinrazón; la multitud engañada no puede más que la monarquía engañada; el pueblo no es soberano de la razón.

La razón no procede de la autoridad manual. Si es verdad que la razón no ejerce autoridad alguna, es verdad que el gobierno de los intelectuales sería el más insoportable de los gobiernos, —si bien es igualmente verdad que la razón, que no acepta autoridad alguna, que no ejerce ningún gobierno, no acepta una autoridad manual, no ejerce un gobierno manual. Imaginar, como soñó Renan, un gobierno es-

piritual de la tierra habitada, un gobierno omnipotente de los intelectuales es torcer a la razón. La república de los pedantes no sería menos inhabitable que la república de los monjes. Si permitimos que se forme, una casta de intelectuales será más molesta y pesará más en el mundo que cualquier casta. Pero alborotar a las autoridades burdas de los trabajadores maleducados contra los intelectuales serios es también faltar a la razón. La justicia, la razón, la buena administración del trabajo piden que los intelectuales no sean ni gobernantes ni gobernados. Que sean modestamente libres, como todo el mundo.

En la sociedad presente, donde el juego de la especialización se exagera automáticamente, las labores intelectuales y las labores manuales no son jamás atribuidas a los mismos trabajadores; los trabajadores intelectuales abandonan casi todo trabajo manual; los trabajadores manuales abandonan casi todo trabajo del espíritu, casi cualquier ejercicio de la razón. En la ciudad armoniosa, en la que preparamos el nacimiento y la vida, las labores intelectuales y las labores manuales se reparten armoniosamente entre los mismos hombres. Y la relación del intelectual con el manual, en lugar de establecerse trabajosamente en uno u otro individuo, se establecerá libremente en el corazón mismo del hombre. El problema será traspuesto. Porque no hemos dicho nunca que suprimiremos los problemas humanos. Sólo queremos y esperamos llevar los problemas del terreno burgués, en el que no pueden sino recibir una solución ingrata, al terreno humano, libre en fin de las esclavitudes económicas. Dejamos los milagros a los profesionales de las antiguas y las nuevas iglesias. No prometemos un paraíso, preparamos una humanidad libre.

Los jefes audaces y las multitudes hartas, los líderes consagrados, los candidatos y los electores encontraron sin duda que este programa es insuficiente. Pero sabemos por la historia de la humanidad, por la historia de las ciencias, de las artes, de la filosofía, que un cambio de plan es un acontecimiento, una operación importante. En todos los géneros de trabajo dos líneas de progreso están abiertas. Para empezar, podemos avanzar por evolución, continuando en el mismo sentido. Pero viene casi siempre un momento en el que el trabajador

tiene la impresión de que el sentido está agotado: ninguna aplicación, ninguna insistencia pueden tirar más de lo real que lo que ya se ha avanzado en la dirección comenzada. Vidas enteras consumidas por un trabajo ingrato no producen más que lo que cuestan. Entonces interviene la revolución. Visto desde fuera, afrontado desde fuera, lo real vuelve bruscamente a derramarse de sus cauces. Y, por tanto, lo real es lo mismo que lo que era; pero no se ve con la misma mirada, no se ve igual, no se conoce lo mismo. Así es como somos revolucionarios. Queremos que la humanidad misma se otorgue la nueva libertad.

No menospreciamos la humanidad pasada, no tenemos ni este orgullo ni esta vanidad ni esta insolencia ni esta imbecilidad, esta debilidad. No menospreciamos lo que de humano tiene la humanidad presente. Al contrario, queremos conservar lo que tienen de humano las humanidades antiguas. Queremos salvar lo que tiene de humano la humanidad presente. Evitamos, sobre todo, cometer la más grande injusticia con la humanidad presente, pretender domesticarla. No tenemos la presunción de imaginar, de inventar, de fabricar una humanidad nueva. No tenemos ni plan ni presupuesto. Queremos liberar a la humanidad de las esclavitudes económicas. Liberada, libre, la humanidad vivirá libremente. Libre de nosotros y de todos aquellos que la quisieron liberar. Utilizar la liberación para someter a los liberados a la mentalidad de los liberadores sería cometer la prevaricación máxima, el giro más grave. Presentar a la humanidad la liberación para luego atraerla a una filosofía, cuando esta misma filosofía sería etiquetada como filosofía de la razón sería tender a la humanidad una emboscada universal.

Adherir al socialismo un sistema, anudar al socialismo –aunque fuera en nombre de la razón–, un sistema de ciencia o de arte o de filosofía, es cometer literalmente un abuso de confianza en contra de la humanidad. Llamar a la humanidad a su liberación para precipitarla sobre un sistema es cometer, en nombre de la razón, la malversación que la Iglesia comete en nombre de la fe. Es venderle a la humanidad aquello que deberíamos entregarle como un don. Es vender un objeto que no debemos dejar caer en el comercio económico. Por la liberación,

introducir un avasallamiento. Digamos más: vender a la humanidad su liberación económica por el establecimiento de un sistema, eso no es solamente engañar y robar a la humanidad, no es solamente traicionar a la humanidad, no es sólo vender lo invendible, ni secularizar la malversación de la Iglesia, repetir en versión secular la prevaricación de la Iglesia, que vende a los pobres el pan por el talón de la confesión, por la oración honorable y por la santa comunión, es cometer el más grande crimen para un socialista; es monetizar para su ventaja la esclavitud económica misma.

Adherir al socialismo liberador un aumento de sistema porque va con él no es solamente una operación poco elegante, fea, burda, de mal tono, de malos modales, de mala cultura, de mal gusto, de mal aspecto; no es solamente una operación inmoral, injusta, perversa, inversa y de mala administración; es una operación propiamente, particularmente contraria al socialismo. El idealismo o el materialismo, el idealista o el materialista, el determinista o el liberal que para su ventaja hagan del socialismo algo más o menos confuso con el motivo último de su sistema, no jugarán solamente un juego horriblemente desleal, sino que su juego será una perpetua renegación del socialismo; no jugarán solamente un juego falso, sino que jugarán al burgués. Usando para sus fines interesados el deseo, la necesidad, la pasión de liberación económica, utilizarán en efecto, en segundo grado, la esclavitud anterior, la servidumbre misma de la que queremos escapar. No pondrán en práctica solamente un chantaje sino que ejercerán precisamente el chantaje económico, vicio propio de la sociedad burguesa, del régimen burgués.

No tenemos la tierra para venderla como los cristianos no la tuvieron para vender el cielo. No tenemos que laicizar la mercancía de los clérigos. Bien lejos del socialismo reposar oficialmente en un sistema de artes o de ciencias o de filosofía, lejos de tender al establecimiento, a la glorificación de un sistema, lejos de ser materialista, atea o teísta, al contrario el socialismo es quien dejará a la humanidad liberada, libre al fin para trabajar, estudiar y pensar libremente. Es el efecto de una anti-inteligencia singular imaginarse que la revolución social será una

conclusión, un término de la humanidad en el insulso éxtasis de sus serenos muertos. Es el efecto de una ambición estúpida y malvada, idiota y escurridiza querer la clausura de la humanidad por la revolución social. Hacer un claustro de la humanidad será el efecto de la más redituable supervivencia religiosa. Lejos de que el socialismo sea definitivo, es preliminar, es previo, necesario, indispensable pero no suficiente. Está antes del umbral. No está al final de la humanidad, y tampoco está al comienzo. Él está, según nosotros, antes del comienzo. Antes del comienzo será el Verbo.

No está bien que las ideas sean arrivistas, ni que las hagamos pasar de contrabando. No está bien que sean parasitarias, que se adhieran al socialismo de modo que los jóvenes infelices se conviertan en los secretarios de hombres influyentes. El disgusto que tenemos por los pequeños ambiciosos que quieren colocarse en empleos del socialismo ministerial y en los correspondientes empleos del socialismo antiministerial, lo tendremos de los sistemas que quieren llegar por el socialismo y en el socialismo. Es, en fin, un insoportable abuso de la autoridad paternal querer imponer a las nuevas generaciones las tonterías de las viejas y fatigadas generaciones que somos nosotros. Justamente porque los haremos libres, ellas sabrán mucho mejor que nosotros qué es lo que deben pensar. La razón no procede de la autoridad paternal. No hagamos, en nombre de la razón, votos perpetuos para con nosotros mismos. Y no los hagamos tampoco para las generaciones perpetuas. Dejemos a la humanidad tranquila. Una revolución que pretende desasirse de intereses debe ser absolutamente desinteresada.

Recíprocamente, es traicionar a la razón, como se traiciona al socialismo, introducir pesos adicionales en los debates de la razón. En el debate de los sistemas racionales, ajustar los sobrepesos de las voluntades socialistas a ciertos sistemas –al materialismo, al ateísmo–, infundirles la savia y la sangre de las pasiones revolucionarias, es distorsionar la acción por intervenciones extrañas a la acción; pero, recíprocamente, es torcer el juego de la razón por intervenciones extrañas a la razón. Es dar a ciertos sistemas una importancia desmesurada en la historia del pen-

samiento. La razón no procede de la autoridad socialista, suponiendo que hubiera una autoridad socialista. La razón no procede de la autoridad revolucionaria, admitiendo que los jacobinos hayan instituido verdaderamente una autoridad revolucionaria. La razón no depende más de las masas revolucionarias que de las masas reaccionarias o de las masas inertes. No depende de fuerza alguna. No depende más de las armas revolucionarias que de las armas militares. La razón no depende de las masas populares. Ella no depende de la autoridad manual.

Querer establecer sobre el pueblo un gobierno, un mandato, una autoridad de la razón es traicionar a la razón y traicionar al pueblo. Pero querer establecer sobre la razón, por la demagogia o por la pedagogía, un gobierno, un mandato, una autoridad de los trabajadores manuales es también traicionar a la razón y al pueblo. Escúchenos: los trabajadores manuales, porque son hombres y tienen su parte de la razón común, tienen el derecho y el deber de pensar en la medida de su capacidad. Pero ocultar al pueblo sus incompetencias inevitables, provisorias, pero provisoriamente inevitables, es una de las técnicas más peligrosas de la demagogia. Denunciar frente al pueblo de los trabajadores manuales una obra de filosofía porque se vende a 7.50 en Alcan, denunciar frente al pueblo una obra de metafísica que tiene quince veces la palabra *Dios* en la página 28 y noventa y dos veces la palabra *Dios* en la página 31, denunciar frente al pueblo esta obra como manchada de clericalismo; yo digo que eso es jesuitismo, y digo que es la Inquisición.³

Es jesuitismo y es duplicidad porque el periódico tiene dos clientelas, dos públicos. Si el diario no fuera leído más que por los intelectuales, una acusación de clericalismo establecería una tesis filosófica, —bosquejada sobre lo que ahí parece la palabra *Dios*, no sería peligrosa, porque el lector, avezado, reconocería ahí un divertimento. Un diverti-

3 Péguy habla aquí de un artículo de Gohier aparecido en *L'Aurore* el 28 de octubre de 1901 intitulado "Jaurès y Dios", que atacaba la tesis de Jaurès, *De la realidad del mundo sensible* publicada, en 1981, por Félix Alcan (al costo de 7 fr. 50). Jaurès respondió a Gohier en un artículo de *La Petite République* del 30 de octubre de 1901, intitulado "Ignorancias". [N. del E.]

mento de un gusto ambiguo, más bien perverso, pero un divertimento al fin y al cabo. Si el diario no fuera leído sino por los trabajadores manuales, si el autor de la acusación fuera él mismo un obrero manual, esta acusación sería peligrosa, pero sería sincera. Lo que provoca la duplicidad es que un autor intelectual lanza deliberadamente esta acusación delante de un público doble. El autor, intelectual, sabe qué son la metafísica y la teodicea. El autor no puede creer que su acusación exista. Y porque tiene talento, la acusación –insidiosa– es enunciada en términos cuidadosamente violentos. Los intelectuales verán muy bien que es una buena broma y no despreciarán al periodista como un ignorante. Los trabajadores manuales la tomarán como efectiva.⁴ La reputación literaria será salvada ante los primeros, la reputación moral se guardará ante los segundos.

No creo que nada sea tan peligroso tanto para el pueblo como para la razón como estos malentendidos de doble sentido. El marqués de Rochefort⁵ sobresalió en esto. Él supo admirablemente inventar un tipo de calumnia que hiciera sonreír a la gente de espíritu a la vez que sublevar la emoción del pueblo. Hacer la calumnia lo suficientemente grande como para que esa misma grandeza haga entender, a los entendidos, que se entienden a sí mismos; y al mismo tiempo utilizar

4 Péguy utiliza una expresión coloquial francesa de la que hemos traducido únicamente su sentido pero no su literalidad. El original dice: «*Les ouvriers manuels prendront pour argent comptant*», que literalmente quiere decir: “Los trabajadores manuales la tomarán como dinero en efectivo”. “Tomar algo como dinero en efectivo” es una expresión cuyo uso coloquial en Francia quiere decir: “dar por cierto algo de manera ingenua”. Como el lector comprenderá, este lugar común que identifica lo verdadero con el dinero, tiene un matiz especialmente elocuente cuando se aplica a los obreros. [N. del T.]

5 Victor Henri Rochefort, marqués de Rochefort-Luçay (1830-1913) fue un periodista, dramaturgo y político francés. Como periodista fue un gran polemista, abrazando a lo largo de su vida prácticamente todas las posturas políticas controvertidas, desde el anticlericalismo y el nacionalismo hasta participar en la Comuna de París, asumir el socialismo y ser antidreyfusard. Su espíritu polemista era de tal grado que se ganó el mote de “el hombre de los veinte duelos y los treinta procesos”. Estuvo en la cárcel de Numea, Nueva Caledonia, a la que fue deportado a pesar de las intervenciones en su favor por parte de Victor Hugo. Se escapó de ella en 1874, escape al que, por cierto, Édouard Manet dedicó uno de sus lienzos. Péguy se refiere a la capacidad que tuvo para verse envuelto hasta el fondo en todas las polémicas que sostuvo, por contradictorias que pudieran ser algunas veces sus posiciones. [N. del T.]

esta grandeza para sublevar la grandeza de la emoción del pueblo; éste es el doble juego en el que el marqués de Rochefort era considerado un jugador inimitable. De todas las soluciones que se pueden imaginar del problema intelectual-manual, ésta es la más insultante para los intelectuales a la vez que para los manuales, pues supone que los intelectuales son tan sensibles a los placeres ambiguos de una diversión perversa que olvidan los elementos más simples de la moral común, y supone al mismo tiempo que los obreros están tan atareados con su grosera indignación que jamás aprenderán nada sobre los méritos, sobre la verdad y sobre la justicia de los informes que lanzan los fiscales de conveniencia y los abogados generales del periodismo.

Ésta no es la solución injuriosa, dudosa, doble, que aceptamos. Atendiendo al cambio preliminar del plan que nos parece capital en el futuro, en la próxima historia de la humanidad, la salvación del trabajo manual y la salvación del trabajo intelectual será conferida a todos los hombres. Atendiendo que la relación de lo manual con lo intelectual se sitúa libremente en todo hombre, pues en la sociedad presente la repartición es hecha entre individuos y no entre elaboraciones de un mismo individuo, de la misma persona, del mismo hombre, porque el trabajo manual y el trabajo intelectual son distribuidos a individuos diferentes, porque –salvo excepciones, poco numerosas– los unos no trabajan sino apenas con sus manos y los otros con su razón, nuestra solución será la simple solución de la libertad profesional. Por la misma razón que los panaderos no hacen las casas, y que los obreros no hacen la ropa, por esa misma razón los trabajadores manuales, panaderos y albañiles, segadores, sastres y tejedores no harán ni desharán las tesis de filosofía.

Exactamente como no se admite la autoridad profesional del trabajador manual sobre otro trabajador manual en un campo de oficios diferentes, exactamente así no se debe admitir autoridad profesional alguna del trabajador manual sobre el trabajador intelectual. Como los panaderos son ignorantes de la construcción y los segadores de la confección y los tejidos, exactamente así los panaderos y los albañiles, los segadores y los tejedores, ellos, son ignorantes de la teodicea. Es

posible enseñarles, si hay razones para que se les enseñe. Es posible no enseñarles, si hay impedimentos o razones contrarias. Pero es halagarlos por lo bajo dejarles por razones políticas un trabajo para el que aún no han adquirido la competencia. Declarémoslo fuerte: un profesor de filosofía puede y debe hacer teodicea cuando la razón se lo demande. Y no es responsable y experto sino ante a la razón, ante la razón razonante, ante la razón que trabaja, ante la razón crítica.

No fundaremos, no dejaremos fundar una religión de la razón. Hemos renunciado a una religión que nos obligue a hacer vigilia en viernes santo; no fundamos una religión que nos fuerce a la gula ese mismo día. Hemos renunciado a fundar una religión que nos ordene creer en un Dios personal, en tres personas, soberanamente bueno, soberanamente amable, todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, y soberano señor de todas las cosas; no fundamos una religión que nos prohíba pronunciar un nombre del que lo menos que se puede decir es que ha tenido alguna fortuna en la historia de la humanidad. La razón no procede de la autoridad presbiteral. Una religión de la razón acumularía todos los vicios religiosos y todo el reverso de las virtudes racionales. Sería un cúmulo raro, singular, culminante, único de vicios comúnmente inconciliables, habitualmente separados, lógicamente contradictorios. Sería como un desafío de acumulación. Un catecismo es insoportable. Pero un catecismo de la razón tendría en sus páginas la más espantosa tiranía. A la vez parodia y texto.

La razón no procede más de las autoridades oficiosas que de las autoridades oficiales. Ni el publicista, ni el periodista, ni el tribuno, ni el orador, ni el conferencista son hoy simples ciudadanos. El periodista que tiene treinta o cincuenta u ochenta mil lectores, el conferencista que tiene regularmente mil doscientos o mil quinientos espectadores ejercen en efecto, como el ministro, como el diputado, una autoridad gubernamental. Hoy se maneja a los lectores como no se ha cesado de manejar a los electores. La prensa constituye un cuarto poder. Muchos periodistas que acusan con razón la debilidad de las costumbres parlamentarias, harían bien en volver sobre sí mismos y considerar que las salas de redacción se mantienen como los parlamentos. Hay

al menos tanta demagogia parlamentaria en los diarios como en las asambleas. Se despilfarra tanta autoridad en un comité de redacción como en un consejo de ministros; y tanta debilidad demagógica. Los periodistas escriben como hablan los diputados. Un redactor en jefe es un presidente de consejo, igualmente autoritario, igualmente débil. Hay menos liberales entre los periodistas que entre los senadores.

Es el juego ordinario de los periodistas, amotinar todas las libertades, todas las licencias, todas las revueltas y, en efecto, todas las autoridades, las más contradictorias, contra las autoridades gubernamentales oficiales. "Somos simples ciudadanos", van repitiendo. Quieren así acumular todos los privilegios de la autoridad con los derechos de la libertad. Pero el verdadero libertario sabe advertir la autoridad en donde ella actúa; y en ninguna parte es ella tan peligrosa como ahí donde nota los aires de libertad. El verdadero libertario sabe que hay verdaderamente un gobierno de los periodistas y de las manifestaciones, una autoridad de los periodistas y de los oradores populares como hay un gobierno de las oficinas y las asambleas, una autoridad de los ministros y de los oradores parlamentarios. El verdadero libertario se previene tanto de los gobiernos oficiosos como de los gobiernos oficiales. Porque la popularidad es también una forma de gobierno, y no menos peligrosa. La razón no se hace de una clientela. Un periodista que juega con los ministros y que arguye ser un simple ciudadano no es admisible. Porque también es doble y eso es demasiado cómodo.

Cuando un periodista ejerce en sus dominios un gobierno de hecho, cuando tiene un ejército de fieles lectores, cuando entrena a sus lectores por la vehemencia, la audacia, la ascendencia –medios militares–, por el talento –medio vulgar–, por la mentira –medio político–, y así cuando el periodista se ha tornado verdaderamente un poder en el Estado, cuando tiene sus lectores exactamente como un diputado sus electores, cuando un periodista tiene una circunscripción lectoral, frecuentemente más vasta y más sólida, no puede venir luego a jugarlos el doble juego; no puede venir a lloriquear. En la gran batalla de los poderes del mundo, no puede dar sus golpes redituables en nombre de su poder y cuando los poderes contrarios le devuelvan los

golpes, al mismo tiempo, no puede proclamarse como simple ciudadano. Quien renuncia a la razón por la ofensiva no puede reclamar la razón para la defensiva. Habrá una deslealtad insoportable, y por tanto duplicidad.

La razón no procede del terror, que es la forma fina de la fuerza. La razón no procede de la sospecha, que es la forma artera del terror. El régimen del terror, sea del terror gubernamental o del terror popular –no menos gubernamental–, cuando ese mismo régimen prepare altares a la razón, y sobre todo si ese régimen prepara altares a la razón, no es un régimen de la razón. El régimen de los sospechosos, o el ejercicio de la fuerza ejercida es misteriosamente ensanchado por el miedo de la fuerza ejercible, cuando esos sospechosos sean los enemigos de la razón, y sobre todo si los sospechosos son los enemigos de la razón, el régimen de sospechosos es el más contrario a la razón. Pero no hay solamente que temer por la razón un régimen oficial de sospechosos, amplificando un terror oficial. Más temible, en cambio, más odioso, más enemigo de la razón, más detestable es un régimen oficial de sospechosos, como aquél al que nos somete el gobierno de la prensa. Ni las denuncias calumniosas, ni los alegatos sin pruebas son de la razón. La razón no es policiaca. Ella no es más policía de la prensa que policía del Estado.

La razón no procede de esta popularidad más fina y más aireada que se obtiene en los campos de la cultura. Ni las decoraciones del Estado, ni las distinciones corporativas, ni las colaboraciones, ni los grandes profesionales, ni los académicos, ni los festivales científicos, ni los cincuentenarios, ni los centenarios, ni las estatuas ni los bustos, ni los nombres inscritos en las placas de las calles, ni los banquetes, incluso si se les llaman cenas, ni la fama ni la gloria son propias de la razón. Todo eso supone una emulación. Y la razón no procede por emulación. Todo eso supone una aplicación a los trabajos de la razón de cantidades que no son del mismo orden. La razón no admite la rivalidad, sino la sola colaboración, la cooperación. Toda idea de recompensa o de castigo, de sanciones, sean ellas elegantes, espirituales y psicológicas, es extraña a la razón. En las ciencias mismas es comúnmente

difícil proporcionar las ceremonias a los trabajos en las que ellos son la consagración. En las letras, en las artes y en la filosofía, eso es literalmente imposible. Al contrario las obras más fuertes son también las más inesperadas, las menos atendidas, las más envidadas. En fin, las ceremonias laicas imitan siempre las ceremonias religiosas.

La razón no procede de la autoridad histórica. Las mayorías históricas de las generaciones muertas no pueden mandar a la razón más que las mayorías contemporáneas. Así como no es siempre propiamente revolucionaria, la razón no es siempre propiamente tradicional. Pero ella es propiamente racional y razonable. Asimilarla o identificarla con la revolución es despreciarla; asimilarla o identificarla con la tradición también. Ella es la razón. Y no obedece a la revolución, no obedece a la tradición, ella no obedece tampoco a la coincidencia de las dos, a la tradición revolucionaria. Porque por un acoplamiento singular, por una vuelta inesperada, vemos cada vez más que las fuerzas revolucionarias se cristalizan en formas tradicionales. Cada vez más la revolución, que es la ruptura de la tradición, tiende a constituir ella misma un dispositivo tradicional. Y de cara a estas nuevas tradiciones revolucionarias –y en tanto revolucionarias, pues son tradiciones–, la razón no tiene ya más sus dos libertades propias: libertad que sabe guardar frente a la tradición, libertad que sabe guardar frente a la revolución. En todos los tiempos los movimientos revolucionarios, las rupturas de la tradición, esencialmente libres de origen, han tenido la tendencia de recaer en el antiguo automatismo. Así la conservación recomienza, la tradición renace con la materia misma de la que hicieron la revolución. Pero nunca como hoy el movimiento revolucionario ha estado tan amortiguado por formas ya tradicionales, ya conservadoras. Por una extraña inconsecuencia, o por una extraña insuficiencia de pensamiento, el precedente constituido por la Revolución francesa, por la gran revolución burguesa, ha fascinado a los revolucionarios socialistas, les fascina hoy mucho más que nunca. Las jornadas de 1830, las jornadas dobles de 1848, los meses de la Comuna⁶ han contribui-

⁶ Péguy puede referirse aquí a varios acontecimientos que tienen que ver con el origen de la socialdemocracia en Europa a lo largo del siglo XIX. La revolución de 1830 co-

do a formar, han completado como un código revolucionario. Nunca como hoy los partidos revolucionarios, los comités, las comisiones, los congresos, los consejos han fracasado en su vinculación, no están ligados, no han vinculado a sus electores y sus secretarios, por tanto ceremonial, por tanta etiqueta, por tanta costumbre, por tanto protocolo, por tanta tradición, por tanta conservación.

Por una ingratitud mental singular, los gobiernos revolucionarios, las autoridades sociales se oponen a la razón, a la libertad en las que ellos nacieron, a las tradiciones suplementarias, a las conservaciones sobrecargadas. La razón no debe someterse a esas tradiciones onerosas ni porque son tradicionales, ni porque son revolucionarias. Imitar a los antiguos revolucionarios, a los viejos revoltosos, no consiste en pensar exactamente, frente al mundo que conocemos, los pensamientos que ellos tenían del mundo que fue su contemporáneo. Pero es imitarlos bien tener frente al mundo que conocemos la misma actitud, el mismo sentimiento de libertad, de razón, que ellos tuvieron frente a su mundo. Imitar servilmente, puntualmente sus ideas, así como aceptar

menzó en Francia con la *Revolución de Julio* (la famosa pintura de Delacroix, *La libertad guiando al pueblo*, conmemora esta revolución). Las “jornadas revolucionarias” en París en ese 1830 llevaron al trono a Luis Felipe I. El movimiento se extendió por Europa hacia Bélgica (que consiguió su independencia), Alemania e Italia, en donde se identificó con movimientos de tipo nacionalista unificador, y a Polonia y el Imperio austriaco, en donde fue más bien un movimiento nacionalista disgregador. Las potencias absolutistas y monárquicas de la Santa Alianza (Austria, Rusia y Prusia) consiguieron reconducir este proceso revolucionario para sus propios fines, por lo que no cayeron sino hasta la siguiente revolución en 1848. Por otra parte, aunque Inglaterra no participó de este movimiento antiabsolutista, formó parte de tal tendencia en la medida en que fue gestando en su entraña, poco a poco, el movimiento obrero, en concreto a través del movimiento Cartista. Entre 1830 y 1840, basado en la *Carta del pueblo* –*People’s charter*, un documento escrito en 1837 en el que se expresaban seis peticiones de los obreros frente a las discriminaciones y abusos padecidos por la revolución industrial–, surgió el movimiento que reivindicaba a la clase obrera. Es significativo que fue en 1848 (el mismo año que tuvo lugar en la Europa continental la segunda revolución antiabsolutista) cuando Marx publicó en Londres el *Manifiesto del partido comunista*. Por último, la *Comuna de París* fue un movimiento insurreccional que quería instaurar un proyecto político horizontal y autorregulativo, muy semejante al anarquismo o a alguna versión democrática del comunismo. La *Comuna* tuvo existencia durante muy pocos meses: entre el 18 de marzo y el 28 de mayo de 1871. Todos estos son eventos importantísimos, hitos, en la historia de la socialdemocracia en Europa, a la que Péguy se adhería entusiasta y explícitamente. [N. del T.]

una herencia inerte, muerta, tener frente al mundo presente las ideas que ellos tuvieron frente al mundo pasado, repetir a nuestros ancestros –que fueron justamente revolucionarios porque ellos no imitaron a sus ancestros–, calcar sus ideas, sería no imitar ni su conducta ni su método ni su acción ni su vida. Eso sería no imitar el uso que ellos hicieron de la razón.

Imitar bien a los antiguos revolucionarios es posicionarnos libremente cara al mundo, como ellos se posicionaron libremente cara al mundo. No es situarnos servilmente cara su mundo. Es usar de la razón como ellos la usaron, sin ningún artificio de escuela ni retraso ficticio. No más que lo que no debemos fijar a la revolución social ni imponer a las humanidades futuras nuestros sistemas, no debemos imponerles sistemas heredados, aunque sean heredados de revolucionarios. No debemos imponerles, comunicarles a través nuestro, sistemas viejos. No debemos transmitir autoridades que no debemos instituir. La operación sería la misma. Aunque el sistema impuesto más tarde por la revolución haya nacido entre nosotros o nosotros lo hayamos recibido de nuestros mayores, el resultado sería el mismo. Sería siempre marcar a la humanidad en lugar de liberarla. Sería siempre regatear y distorsionar la liberación. Sería siempre oprimir a la razón, hacer pesar sobre la razón libre las viejas obras de una razón menos libre. Sería siempre monetizar la esclavitud económica para beneficiar al personal revolucionario.

No traemos con nosotros, no traemos ni como un invento ni como una herencia, sentimientos inéditos, fabricados expresamente por nosotros y que lleven la marca de su fabricación. No pretendemos reemplazar, suplir, reestablecer en la tienda los viejos sentimientos que han traído la alegría o la consolación, el bienestar y la belleza del mundo. No tenemos sentimientos nuevos que reemplazarán al antiguo amor, la amistad, los afectos, los sentimientos y pasiones del amor, los sentimientos y las pasiones del arte, de las ciencias, de la filosofía. No somos dioses que creamos el mundo. Queremos convertirnos en tesoreros útiles, administradores informados, diligentes, del hogar. No pedimos crear animidades o humanidades sino, modestos, pedimos que los bienes econó-

micos de la humanidad presente sean administrados por los mejores a fin de que, habiéndose parado el cuello la esclavitud económica, las cabezas libres se enderecen, los cuerpos vivan saludables y las almas también. Somos antes que nada modestos. Un socialismo orgulloso sería una aberración. Una metafísica sería criminal, o una locura.

La razón no procede de la educación. Y tocamos aquí el más grave peligro del tiempo presente. A pesar de la complicidad de las palabras mismas, la educación no debe ser dominación⁷. Es la educación la que debe inspirarse en la razón, guiarse por la razón, modelarse bajo la razón. No debe ser que después de haber sufrido nuestra negligencia, el pueblo de hoy sea deformado por nuestra complacencia. No vaya a ser que habiendo sufrido la ignorancia en la que fue abandonado, sea hoy deformado por un medio-saber, que es siempre un falso saber. Los indigestos programas enciclopédicos son el inmenso peligro de la enseñanza primaria, pero son aún más el inmenso peligro de la enseñanza primaria superior, son el más alto grado, el más grande peligro y la inmensa dificultad de las universidades populares. Individuos admirablemente dedicados, perfectamente sabios, personas entendidas, previenen, evitan el peligro, dan la vuelta, superan la dificultad, pero ellas son también las primeras personas en imponer medidas. Aquellos que aman la primaria, los maestros y el pueblo, ellos están preocupados con razón.

Hacer o dejar creer al pueblo de trabajadores manuales, a los diferentes grados de enseñanza primaria, que el trabajo de la razón obtiene sus resultados sin dolor, sin esfuerzo y sin aprendizaje sería falsear irremediablemente el espíritu del pueblo, sería traicionar a la razón más numerosa, hacer delirar a la razón más numerosa, alentar la locura general, cultivar la demencia y sembrar la sinrazón a manos llenas. Sobre todo porque el pueblo sabe muy bien, el pueblo admite muy bien

⁷ Péguy hace un juego de palabras que hemos intentado traducir. El original francés dice: «*Il ne faut pas que la pédagogie soit de la démagogie*». Literalmente, habría que traducir por: "La pedagogía no debe ser demagogia", pero se pierde la afinidad fonética entre ambos vocablos. Hemos optado, por ello, por traducir «*pédagogie*» por "educación" y «*démagogie*» por "dominación". [N. del T.]

–mejor que los burgueses–, el pueblo conoce por su experiencia profesional que sin un orden el trabajo manual no obtiene sus resultados gratuitos, regalados. Todo el mundo sabe que en todos los oficios manuales se debe trabajar y se necesita haber aprendido. Por qué injusta inferioridad, o por qué complacencia demagógica en el fondo, por qué halagos se hará creer o se dejará creer al pueblo que la ciencia, que el arte y que la filosofía, que los trabajos intelectuales, que los trabajos de la razón no son también serios.

Vulgarizar, extender al pueblo de los trabajadores el viejo prejuicio aristocrático sería ofrecer a la democracia el pero de los malos servicios. No debe ser tampoco que el pueblo quiera saber todo sin haber jamás aprendido nada. No debe ser que el pueblo ya no sea dado a más pena que a la de nacer pueblo. Nunca hemos tenido la idea de hacer pan sin conocer la panificación, ni de labrar sin saber de labranza. Porque se quiere tratar los grandes problemas sin haber hecho el aprendizaje suficiente. Porque estamos relativamente de acuerdo en que la ciencia exige un aprendizaje, pero ello se niega muy seguido en las letras, en las artes, en la filosofía. Se introduce así la presunción más peligrosa; se prepararían las decepciones más graves, más merecidas. Aquello que ha de ser enseñado al pueblo, no es ni una vanidad, ni un orgullo, es la modestia intelectual, es esta justeza que es la justicia de la razón. En lugar de lanzarlo sobre la existencia o, lo que es lo mismo, sobre la inexistencia de Dios, sobre la inmortalidad del alma o sobre su supervivencia o sobre su mortalidad, sobre el determinismo o el indeterminismo, sobre el materialismo o la filosofía de la historia, enseñémosle modestamente las materias más prontas. Eso, por sí solo, será íntegro, será probo. Solamente así respetaremos al pueblo.

No es que queramos prohibir a la gente el acceso a la razón. Al contrario, somos nosotros quienes no queremos que se rompan la nariz en puertas falsas. Pedimos que avance razonablemente, sabiamente, racionalmente por los caminos de la razón, tan lejos como pueda, pero con toda honestidad. La razón no utiliza la mentira. Por lo falso el camino sería más corto. Si se está frente a un auditorio que no entiende la demostración de un teorema sobre el cuadrado de la hipotenusa,

no hay que fabricar una demostración falsa pero que aparentemente conduce a la misma respuesta y presentarla al pueblo con la tranquilidad del mundo como si no pasara nada, porque la verdadera demostración conseguiría una garantía adicional eternamente válida, una certeza. Pero no, nosotros decimos honestamente a quienes son geómetras: los geómetras demuestran que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los lados del ángulo recto. — No hay que olvidar que la mayor parte de los grandes problemas son más difíciles y demandan más preparación que el teorema del cuadrado de la hipotenusa.

Quisiéramos instituir un reino más allá y por encima de la humanidad no sólo para garantizar la independencia, la plena libertad de la razón. Es en la humanidad misma y por la humanidad que sabemos que la razón funciona. Que la humanidad escuche la voz de la razón es el interés común de la razón y de la humanidad. Los dos intereses son aquí inseparables. Pero el funcionamiento, el trabajo de la razón tiene su propia característica, que en ese trabajo no se debe nunca sacrificar nada por el éxito exterior. Hace falta que la razón penetre más y más a la humanidad; hace falta que la razón se inserte más y más en la acción, pero a condición de que en esta penetración, de que en esta inserción, la razón no haga mella. Las ventajas que la razón deriva de su propio trabajo y las ventajas que la razón y la humanidad derivan de su propagación no son ventajas de un mismo orden, que se balancean y pueden ser equivalentes. Pero las ventajas propias de la razón trabajadora son rigurosamente condicionales, constituyen la condición indispensable sin la que toda ventaja exterior es nula.

Debemos trabajar todo lo posible para hacer avanzar a la razón en su propia obra; debemos trabajar todo lo posible para hacer entrar la razón a la acción de la humanidad, pero estos dos esfuerzos no son del mismo orden; el segundo está rigurosamente condicionado por el primero. El primero es absolutamente libre del segundo.

La razón no es todo lo que hay en el mundo. Sabemos, por la propia razón, que la fuerza no es algo despreciable, que muchas pasiones

y sentimientos son venerables o respetables, poderosos, profundos. Sabemos que la razón no agota la vida ni lo mejor de la vida; sabemos que los instintos y el inconsciente son de un ser sin duda más profundamente existente. Estimamos en su valor los pensamientos confusos, las impresiones, los pensamientos oscuros, los sentimientos y también las sensaciones. Pero pedimos que no se olvide que la razón es para la humanidad la condición rigurosamente indispensable. Sin la razón no podemos estimar en su justo valor todo aquello que no es la razón. Y no es sino por la propia razón que podemos preguntarnos qué conviene y qué no conviene a la razón.

Lo único que nosotros pedimos –y lo pedimos sin ninguna reserva, sin ninguna limitación–, no es que la razón lo sea todo, sino que no haya ningún malentendido en el uso de la razón. No defendemos a la razón contra las otras manifestaciones de la vida. La defendemos contra la manifestaciones que, siendo otras, quieren ponerse en su lugar y degeneran en sinrazones. No la defendemos contra las pasiones, contra los instintos, contra los sentimientos como tales, sino contra las demencias, contra las sandeces. Pedimos que no se haga creer al pueblo que se habla en nombre de la razón cuando se utilizan medios que no son los medios de la razón. La razón tiene sus propios medios, que ella emplea en las artes, en las letras, en las ciencias, en la filosofía. Sus medios no son de ninguna manera descalificados por los estudios que comenzaremos sobre los fenómenos sociales.⁸ No es sino cuando la materia de estudio es particularmente compleja, inestable, libre, difícil, que podemos privarnos de una herramienta importante o que podemos distorsionarla.

CHARLES PÉGUY

8 Hay que recordar que este ensayo es un prólogo a los *Estudios socialistas* de Jean Jaurès. [N. del T.]

Reseñas

BURT C. HOPKINS, 2011.
THE ORIGIN OF THE LOGIC OF SYMBOLIC MATHEMATICS.
EDMUND HUSSERL AND JACOB KLEIN.
BLOOMINGTON: INDIANA UNIVERSITY PRESS, 559 PP.

El Dr. Burt C. Hopkins, actual director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Seattle y secretario del Husserl Circle, nos entrega un texto excepcional: *The Origin of the Logic of Symbolic Mathematics. Edmund Husserl and Jacob Klein*, que como su nombre lo indica, analiza las aportaciones filosóficas, lógicas y matemáticas de dos filósofos de primera línea: Jacob Klein y Edmund Husserl.

Dividido en cuatro partes, que en total suman treinta y seis capítulos, el profesor Hopkins nos presenta un trabajo original, tanto para el estudio de la historia de las matemáticas, como para la correcta comprensión de la fenomenología husserliana en su interés por clarificar el papel de la formalización y la posibilidad de una *mathesis universalis*.

En la primera parte, y en específico los primeros tres capítulos, Hopkins nos orienta sobre la importancia que tiene Jacob Klein como historiador y filósofo de las matemáticas. Asimismo, nos habla de su vínculo con la filosofía de Husserl, que es muy poco conocido. Todo a la luz de un análisis histórico y epistemológico —cabría agregar intencional, en tanto recuperación de *sentido* sedimentado— del origen y desarrollo de las matemáticas y su lógica interna. Es además un trabajo extenso y completo donde el engarzamiento de la filosofía con las matemáticas se remonta hasta los trabajos de Platón, Aristóteles y los pitagóricos.

En los capítulos cinco, seis y siete, podemos apreciar cómo el trabajo del profesor Hopkins no es meramente informativo o historiográfico, pues en todo el texto se puede distinguir, con mucha claridad, las diversas confrontaciones y los vínculos estrechos entre Husserl y Klein. Una prueba clara y contundente fue la publicación de este último, en 1940, del texto *Phenomenology and the History of Science*, donde trata el problema de la historia, situándose, a la vez, como la primera discusión filosófica con (y contra) Husserl,

confrontando sobre todo la formulación del fundador de la fenomenología en su ya famosa *Lógica formal y lógica trascendental*, a saber, la génesis del juicio y la lógica.

El problema de la historia en la fenomenología husserliana podemos situarlo en la última parte de su entramado sistema, aunque existen algunas pronunciaciones acerca del tema sobre todo en sus manuscritos de investigación ya desde 1910. En este caso, el interés de Klein se remite principalmente al rechazo husserliano del historicismo de Dilthey en su ensayo, *La filosofía como ciencia estricta*. Claro, sin olvidar que en sus últimos años y desde un posicionamiento fenomenológico-genético, orienta su búsqueda a la posibilidad de un *a priori* histórico. Esto último adquirió un carácter más elaborado en su ya célebre *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

Como bien apunta el profesor Hopkins —ya en la segunda parte de su libro—, quizás sea el tratado *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra* (publicado en Berlín en 1934-36) el texto más representativo de Klein. Más allá de ser un texto de historia de las matemáticas griegas, Klein nos muestra la herencia de *ideas, significados y actitudes* con respecto a los conceptos básicos apropiados por las matemáticas modernas. Muy en específico, la reactivación del proceso de abstracción simbólica, que es justo uno de los enclaves fundamentales de libro que ahora reseñamos.

En los capítulos siete, nueve, diez y once, Hopkins muestra que, junto con el proceso de abstracción simbólica, la relación entre la historia actual y la historia intencional, constituye otro de los pilares fundamentales de *The Origin of the Logic of Symbolic Mathematics*. El argumento, tal como nos lo recuerda el autor del libro, señala que las asociaciones reproductivas son las que, con base en la aparición de un elemento en nuestro presente impresional, despiertan la representación de otro elemento. Dicho de otro modo, a través de un dato de nuestro presente impresional se despierta un dato pasado. Empero, lo despertado no es nunca idéntico al original de la percepción pasada, más bien se trata de “revivir” el contenido (ya percibido) cuyo sentido “pasaba desapercibido” en el flujo o corriente temporal, pero que se ha *conservado* de tal modo que podamos disponer

de él en cierto momento. En esta línea es que el profesor Hopkins apunta entre líneas que para Husserl la historia intencional y de recuperación de sentido sedimentado, alude al hecho fenomenológico de la *apropiación*, *referencia* y *dependencia* en el proceso de vinculación de una vivencia pasada

En los capítulos seis, once y doce, lo anterior nuevamente se hace patente. Klein lo interpreta, a juicio de Hopkins, como dos *historias* complementarias: la primera sería una especie de historia que analizaría la retención de un objeto, en tanto unidad y en tanto génesis de ser objeto intencional, y la segunda revisaría la presentación *original* del objeto a la conciencia. Lo que, por supuesto, le da una nota distintivamente husserliana. Claro está, el propósito de Klein es comprender el proceso que sigue la abstracción simbólica y la de-sedimentación de los elementos ideales que constituyen el quehacer matemático.

Según Klein, el movimiento característico del método de reflexión histórica y del cual se apropia para sus investigaciones matemáticas, es el movimiento de *zig-zag*. Dicha operación actúa en la de-sedimentación de los significados y sentido formalizados propios de la matemática moderna. Hopkins clarifica, o mejor dicho explica, el primer movimiento, *zig*, como aquello que representa la reflexión, cuya meta es reactivar el origen sedimentado preparando con ello el movimiento *zag* que se ciñe a la búsqueda de lo reactivado. Dicho de otro modo, el movimiento *zig* reactiva los niveles o estratos sedimentados en las propuestas neoplatónicas, platónicas, pitagórica y aristotélica y el movimiento *zag* exhibe los conceptos claves de la matemática griega que fueron transformados por la matemática moderna del siglo XVII.

La tercera parte de *The Origin of the Logic of Symbolic Mathematics. Edmund Husserl and Jacob Klein* nos da a conocer otro pilar importante, a saber, la conclusión en la propuesta de Jacob Klein. Las matemáticas antiguas no son simbólicas —entendiendo simbólico como lo abstracto y vacío— pues trataron con *determinados* números de *unidades* de *medida*, esto es, con la idea de que los números son sólo modos de expresión de las actividades diarias y de la vida cotidiana. Muy diferentes son las apropiaciones de las matemáticas modernas que,

a juicio de Klein, sí son simbólicas en el sentido de que éstas identifican el objeto *representado* con el *significado* de su mera representación. En esa línea es que Klein comenzará a discutir con Descartes, Stevin, Kepler y Galileo.

Esta última idea se enlaza con uno de los problemas fundamentales al que se enfrenta Husserl en su *Filosofía de la aritmética*: el origen (junto con el desarrollo) del concepto de número (*Anzahl*). El profesor Hopkins nos recuerda, en los capítulos trece y catorce, que la investigación husserliana sobre la naturaleza de las representaciones originarias de la aritmética comienza siendo un análisis psicológico, sin ser por ello psíquico, para después dar el siguiente paso que es, justamente, la clarificación *lógica* de estas mismas representaciones originarias. Dejando bien en claro que el paso psicológico sólo es el inicio, pues en un desarrollo posterior tales conceptos adquieren una fundamentación objetiva al ser sustituidos por meros signos (lógicos). Como podemos notar, el contenido de una representación geométrica, aritmética, etc., se mantiene, en un primer momento, como *fenómeno* psicológico, y en un segundo momento da el giro a un plano netamente lógico que está caracterizado por las *eide* o la *idealidad* pura. A partir de aquí, la geometría, la aritmética, etc., se tornan analíticas y sintéticas, pues los análisis consecutivos sólo versarán sobre un sistema de signos de los cuales podemos derivar un nuevo signo y así sucesivamente.

En los planteamientos del profesor Hopkins se recupera la distinción fundamental que hace Husserl entre lo material y lo formal, o dicho de otra forma, entre las representaciones *auténticas* o intuitivas y las representaciones *inauténticas* o simbólicas —significativas, también cabría decir—. El profesor Hopkins en ningún momento deja de insistir en la necesidad que representó para Husserl la distinción entre las investigaciones lógicas y psicológicas, pues siempre tuvo en la mira una fundación científica para la aritmética, prueba clara también fue el hecho de que en la segunda parte de *Filosofía de la aritmética*, su argumentación gira en torno a la idea de que la aritmética debe ser entendida en términos de *construcción* de conceptos y métodos puramente simbólicos. Con esto ya queda suficientemente bien dicho que en ningún momento Husserl fue enteramente un

partidario del psicologismo denunciado, y desde luego bien criticado, por Frege.

Con la erudición que lo caracteriza, el profesor Hopkins hace un largo planteamiento sobre lo que Husserl denomina en *Filosofía de la aritmética*, “enlace colectivo” (*kollektive Verbindung*). Dicho resumidamente, el enlace colectivo es un *acto psíquico* de segundo orden, no intencional —aunque sí complejo— cuyo *contenido* es la representación de la multiplicidad de lo enumerado. Es un tipo de conexión homogénea, sin llegar a ser una asociación. La característica esencial del enlace colectivo es que nos permite aprehender tanto aquello que se destaca como la representación de los contenidos lógicos de los conjuntos y de las representaciones numéricas.

En conjunto con lo anterior, el Dr. Hopkins nos advierte de otra característica esencial al proceso de la enumeración, a esto Husserl lo denomina momentos *cuasi-cualitativos*. Las “*cuasi-cualidades*” (*cuasi-cualidades sensibles de orden superior*) no son otra cosa más que características *sensibles inherentes* al conjunto y que mediante una “fundición” que parte de los miembros atendidos a los no-atendidos nos permite aprehenderlo como tal. Es de agradecer que el libro de Hopkins remarque que la *eide* del número natural y de la multiplicidad no surge de la presencia de contenidos particulares, sino que está en conexión con un todo presente, esto es, que el concepto de pluralidad surge a través de la reflexión sobre la unión de contenidos de una totalidad concreta.

En los capítulos que van del quince al veintiuno, se nos presenta el otro lado de la moneda, es decir, los análisis de Jacob Klein sobre el estudio de las matemáticas neoplatónicas. De manera muy particular, Hopkins realiza un análisis detallado de la aritmética de Diofanto de Alejandría, quien es en todo caso el mayor representante de esta escuela, pero que siguió conservando un trasfondo pitagórico y eleata. Asimismo, Hopkins recupera la crítica de Aristóteles a la filosofía de Platón en torno al concepto de *eide*.

Otro concepto fundamental y que sobresale a todas luces es el de ἀριθμός, palabra que Klein traduce como número (*Zahl*) manteniendo su connotación de ser un “número de cosas” que emerge sobre la base del contar y del calcular en la vida diaria, y no tanto

así en su sentido moderno y abstracto. Para Klein el proceso de la de-sedimentación traería a flote la importancia de este concepto y su sentido originario. El proceso de de-sedimentación reactivaría su modo de ser *puro* y el rol especial que juega junto con el concepto de εἶδος. Klein recupera todo lo anterior mediante un cuidadoso análisis de los diálogos platónicos del *Teeteto*, *Sofista*, *Fedón*, *República* y *Timeo*, principalmente.

Desde estos diálogos, a juicio del profesor Hopkins, se comienza a construir el esquema de la crítica de Aristóteles a la escuela platónica en su intento por comprender una logística teórica, desde luego recuperando su apreciación por la ciencia. En efecto, según Klein, la visión aristotélica de la μάθημα es la que está muy cerca del desarrollo de la ciencia matemática en sí misma. Su visión es contraria al posicionamiento platónico, esto es, al modo en el que el ser propio del ἀριθμός es independiente de los objetos de los cuales es ἀριθμός.

En los capítulos veinticuatro y veinticinco, el otro pensador al que alude Hopkins, dentro de la filosofía de Klein es Vieta. Muy en particular, se rescata el proceso de de-sedimentación de las presuposiciones conceptuales de éste sobre Diofanto de Alejandría, haciendo que su interpretación se focalice sobre la *logistique numerosa*, es decir, sobre el cálculo. El profesor Hopkins hace un excelente apunte sobre la propuesta de las magnitudes escalares, mostrándonos cómo es que Vieta antecede a ciertas notaciones modernas, al mismo tiempo que desarrolla reglas para el cálculo de *especies*, que además son universales e irrevocablemente dependientes de la ἀριθμός. Descartes también es una figura importante para los análisis de Jacob Klein, y lo es porque el filósofo francés asigna a la *imaginatio* el poder hacer posible la representación simbólica; lo mismo que Simon Stevin, quien en su texto *Geographie*, señala los procedimientos y actividades que en la observación científica deben seguirse, enfatizando que la aritmética es la ciencia de los números; de John Wallis y su introducción de un nuevo concepto de número, especialmente sobre la problemática de si la unidad (*principium numeri*) es un número, esto es, si el uno (*unitatum multitudo*) sería un número y unidad el origen de ellos.

Hacia el final del texto, es decir, de los capítulos veintiséis y treinta y seis, Hopkins hace una recapitulación sobre el origen y la estructura de los números simbólicos, haciendo notar cómo en ciertos sentidos hay paralelismos entre Husserl y Klein, pero también diferencias. Una coincidencia entre Klein y Husserl se da entre la idea de que los números no-simbólicos refieren directamente a ítems, esto es, que no son abstractos, mientras que los números simbólicos son capaces de existir como abstractos, esto es, como entidades separables e independientes. Asimismo, los análisis que aparecen en *Lógica formal y lógica trascendental*, presentan a juicio de Hopkins, una teoría fenomenológica del juicio que versa sobre su origen tanto de la unidad como de la lógica de las matemáticas formales que componen la *mathesis universalis* pura, mismo tópico que es desarrollado en *Experiencia y Juicio*.

Ya para finalizar esta breve reseña, sólo nos resta decir que el texto que nos entrega el Dr. Hopkins es, además de original, único, pues abre una nueva pauta al interior de la visión que se tiene de Husserl como filósofo de las matemáticas y de la lógica. En dicho texto se pueden observar la génesis de los problemas matemáticos y filosóficos tanto en la propuesta de Husserl como en la de Jacob Klein. Lo anterior con un manejo amplio de los libros fundamentales de cada autor. Asimismo, la claridad para mostrar los argumentos de ambos autores, es magistral. Siempre manteniendo dos direcciones complementarias: por un lado, la absorción matemática y lógica en Husserl y en Klein, y por otro lado, la visión histórico-intencional que tienen las entidades lógico-abstractas. Dicho esto, recomendamos ampliamente la lectura de tan extraordinario libro.

Luis Alberto Canela Morales

Universidad Nacional Autónoma de México

luiscanela25@gmail.com

AUREL KOLNAI, 2013.
ASCO, SOBERBIA, ODIO.
FENOMENOLOGÍA DE LOS SENTIMIENTOS HOSTILES.
MADRID: EDICIONES ENCUENTRO, 200 PP.
TRADUCCIÓN DE INGRID VENDRELL FERRÁN.

La primera etapa del movimiento fenomenológico se caracterizó por un vivo interés en la descripción de experiencias concretas, particularmente, de la vida afectiva. Esta motivación ha sido retomada recientemente por diferentes investigaciones y estudios sobre el sentido de las emociones, no sólo como antecedente de posiciones actuales sino como fuente importante de análisis descriptivos con validez en el interior de los debates de nuestro tiempo. Tal es el caso de Aurel Kolnai, autor del estudio de fenomenología del asco, primero de los tres ensayos del volumen que aquí presentamos. Antes de considerar de forma detenida algunos aspectos de la descripción emprendida aquí por Kolnai, así como su relevancia para la fenomenología de los sentimientos, conviene detenerse en el estudio preliminar de la traductora Ingrid Vendrell, quien no sólo ha hecho un cuidadoso trabajo de traducción sino también una importante investigación que incluye el estudio riguroso del legado inédito de Kolnai, el cual es además presentado en una amena introducción con muchos datos eruditos que permiten acceder a una panorámica general sobre el talante y proyecto del filósofo húngaro.

Uno de los aspectos más interesantes del estudio introductorio es su énfasis en la estrecha relación que tuvo Kolnai con la filosofía hispánica casi desde el inicio de su carrera filosófica. Como señala Vendrell, Ortega y Gasset publicó el mismo año en que salió a la luz el libro de Kolnai en el Anuario de Husserl, en 1929, una traducción española en la famosa *Revista de Occidente*. El trabajo volverá aparecer hacia 1950 en la misma revista pero, como ella misma nos recuerda, en ambos casos aparece sin el nombre del traductor. Dado que se trata del antecedente de su propia versión castellana, la autora se

extiende en una consideración sobre las hipótesis sobre la identidad del traductor de la obra de la obra.

Una posibilidad consistiría en que fue el mismo Ortega y Gasset, si bien Ortega nunca firmó traducciones de textos publicados en la *Revista de Occidente*. Otra hipótesis apunta a Helene Weyl como posible traductora. La que sería la traductora de la obra de Ortega al alemán realizó durante los años 30 diversas traducciones para la *Revista de Occidente*, a veces enmascarada bajo el anonimato. Según una tercera posibilidad la traducción vendría de la mano de Alfonso Reyes. Esta hipótesis vendría avalada por tres datos: entre los libros y revistas pertenecientes a Alfonso Reyes –hoy “Fondo Alfonso Reyes” de la Universidad Autónoma de Nuevo León– se encuentra una copia de “Der Eckel”; Reyes en sus *Obras completas*, XV (*El Deslinde, Apuntes para la teoría literaria*, Edición Ernesto Mejía, México: FCE, 1963, p.194, nota al pie) hace referencia a un concepto que Kolnai desarrolla en el texto sobre “El asco” y existen además referencias que vinculan a Reyes con el texto de Kolnai (Cf. Alfonso Reyes, *Obras completas*, XXII, p.123). La pregunta por la autoría de la traducción se convierte aún en más interesante, si tenemos en consideración que una carta de Elizabeth Kolnai a David Wiggins en mayo de 1979, en la que se negocian los términos de la traducción del original alemán al inglés, Elizabeth, tras mencionar a Manent, cuando se refiere a la traducción castellana escribe sólo “el traductor de ‘El Asco’” omitiendo, intencionadamente o por desconocimiento, el nombre del mismo (Vendrell, 2013: p.22).¹

A esta consideración erudita de Vendrell y tomando en cuenta lo importante que resulta para la historia de la fenomenología en lengua española el antecedente de su traducción de Kolnai, quisiera agregar algunas apreciaciones que no aparecen aquí sobre la figura de José Gaos en este respecto. Cuando comencé a estudiar fenomenología con Antonio Zirión él se refería al estudio de Kolnai como

¹ Ingrid Vendrell, “Introducción” en Kolnai, 2013:22.

un texto que recomendaba Gaos, según testimonio de Fernando Salmerón, como una introducción a la fenomenología. Durante mucho tiempo creí que era Gaos mismo el autor de dicha traducción, pero como señala Vendrell no fue así. No obstante, una mirada al legado inédito de Gaos ofrece perspectivas interesantes al menos para ampliar el espectro de hipótesis. En una carta de 1939 a Alfonso Reyes, José Gaos comenta con él algunas actividades planeadas para La casa de España, espacio de trabajo de Gaos cuyo patronato era presidido por Reyes. Ahí le habla de “cinco sesiones de explicación de un texto que contenga una aplicación del método fenomenológico que sirva de ejemplo de esta aplicación y de iniciación a la práctica en el método, así el ensayo fenomenológico de Kolnai sobre “El asco”. Si el texto hubiera sido traducción de Reyes, ¿por qué no le dijo entonces “traducido por usted”? Aunque quizá, también es una probabilidad, que Gaos no lo supiera. No obstante, dada la cercanía entre ambos pensadores y la importancia que tenía esta obra para Gaos, así como su propia profesión como traductor, es poco probable que Gaos no supiera, en este caso, si Reyes era o no el traductor.

La cuestión no concluye en el mero carácter anecdótico de la inmediata recepción que tuvo Kolnai en el mundo hispánico, particularmente en México, a través de Alfonso Reyes y José Gaos, sino que en los manuscritos inéditos de éste último encontramos una referencia que acaso sugiera la conjetura sobre el eventual autor de la traducción de Kolnai y que ampliaría el espectro de hipótesis de Vendrell. Se trata de un manuscrito de diciembre de 1938 relativo al programa de uno de los primeros cursos de Gaos en México, aquí el filósofo se refiere la edición de *Revista de Occidente* del ensayo de Kolnai.

Aquí podemos observar el siguiente texto cuyo párrafo viene de la hoja anterior:

diciembre de 33 y enero del 34 de la *Revista de Occidente*. La lectura de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, traducidas por D. Manuel G. Morente y por mí, publicadas por la *Revista de Occidente*, asimismo las de las *Méditations cartésiennes* del mismo autor, traducción de M. Pfeiffer y E. Levinas, Colin, Paris, será

difícilmente fructífera al principiante. Este se hará más fecundamente idea del método fenomenológico en los trabajos que lo emplean, como por ejemplo del ensayo de A. Kolnai “El asco”, en dos números de la *Revista de Occidente* o los “Elementos para una filosofía de la religión sobre base fenomenológica” de O. Gründler, traducción de F. Vela, publicados por la misma revista (Gaos, Fondo uno, Carpeta 13: Folio 1842_10).²

El manuscrito sigue en la referencia a otras obras, siempre señalando el nombre del traductor después de citar la obra. ¿Podrá ser F. Vela el traductor del ensayo sobre el asco? Fernando Vela entonces trabajaba en *Revista de Occidente* y preparó un poco más tarde, para la misma revista, una versión abreviada de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl (Vela, 1949). La redacción del manuscrito de Gaos sugiere que Vela es el traductor de ambas obras y esta conjetura adquiere consistencia en el hecho de que menciona a los traductores del resto de las obras. Sin embargo, cuando llega a “El asco” en su enumeración, no menciona al traductor, aunque inmediatamente menciona una obra cuya traducción es la de Vela. Naturalmente no es sino una hipótesis más, pues en realidad Gaos no lo dice abiertamente. El manuscrito, por otra parte, confirma la idea de que Gaos consideraba dicha obra como una introducción muy concreta al método fenomenológico y, en esa medida, habla no sólo de su pronta recepción en el horizonte hispánico, en este caso en México, sino de una apreciación justa del texto con vigencia en la actualidad.

La importancia de la edición de “El asco” en *Revista de Occidente*, que la traductora afirma haber seguido en su versión del primer ensayo, se pone de relieve porque Aurel Kolnai conoció y leyó dicha traducción. La versión castellana de la profesora Vendrell es el resultado de un detallado trabajo de archivo donde pudo estudiar el ejemplar en español de Kolnai con sus anotaciones así como las indicaciones que comenta con su colega David Wiggins, sobre su

² Agradecemos una vez más al Dr. Antonio Ziri3n la puntual sugerencia de dicho manuscrito, y la asesoría de mi colega el maestro Jethro Bravo, colaborador en la edición de las obras completas de Gaos.

valoración de dicha traducción y los puntos en los cuales podría mejorarse (Kolnai, 2013: pp. 30-31, nn.28 y 30). Son escasas las ocasiones en las cuales podemos tomar en consideración la opinión de un autor cuya obra fue escrita en lengua alemana, sobre su traducción al castellano y, dada la relación de Kolnai con los filósofos españoles, estas cuestiones no son de poca importancia y forman parte de la documentación sobre la historia de la fenomenología.

En lo que concierne al contenido mismo de la obra es necesario advertir, en primer lugar, la unidad no sólo temática sino de su sentido como proyecto filosófico en los tres tratados. En realidad, su consideración de los sentimientos hostiles está estrechamente vinculada a la fundamentación de actitudes morales. En ese sentido el proyecto de Kolnai, lejos de una mera consideración de peculiaridades psicológicas meramente subjetivas está dirigido a formar parte de una fundamentación y crítica de la ética con base en un análisis de nuestra experiencia afectiva.

Desde el inicio de sus estudios, en particular los más amplios, destinados al asco y al odio, deja claro el talante fenomenológico de su investigación, “el propósito es pues, entender la esencia, la significación, la intención del asco y, por así decir, las leyes que unen el mundo de sus objetos” (p.34). El asco, lejos de considerarse una mera reacción psicofísica o biológica es para Kolnai un fenómeno de sentido, tiene su intencionalidad.

El ensayo se divide en cuatro partes. La primera está destinada a hacer una aclaración de la especificidad del fenómeno del asco. Para ello distingue siete puntos: 1) el asco no se relaciona nunca con lo desprovisto de vida. Más adelante afirmará que el asco es una reacción con respecto al “exceso” de vida. Aquí distingue entre el asco respecto de la mera molestia, el desprecio o lo horrible. 2) El asco tiene su intencionalidad, la cual, no obstante es de menor grado respecto del carácter más específico que hay en vivencias como el odio y el desprecio. No obstante, también más adelante reiterará su idea afirmando sin más que el asco establece una forma de referencia peculiar, se siente asco por algo o hacia algo y constituye su propio objeto: lo asqueroso. La gradación de la intencionalidad del asco es

importante pues aquí sugiere formas más altas como el odio y el desprecio y formas más elementales o carentes de intencionalidad, como es el caso del disgusto o el displacer. 3) El asco tiene además un carácter de estado, aquí de nueva cuenta lo compara con otras formas de sentimientos negativos que generan una disposición en el ánimo como la pena. 4) El asco establece su sentido en el nivel de la inmediatez, su rasgo más importante no es la situación objetiva sino la presencia impresiva de lo asqueroso. Más adelante se referirá a la proximidad de lo asqueroso como elemento constitutivo de lo asumido como tal. 5) En esa medida el asco mantiene una relación de no independencia con la presencia viva de su objeto a diferencia de otras vivencias también inmediatas pero que pueden establecer una distancia con su objeto, como la angustia. 6) La relación de no independencia respecto de la inmediatez del objeto que suscita el asco supone además una relación con la coporalidad. Las impresiones sensibles y el presagio de reacciones corporales (el vómito). 7) El asco tiene además un carácter de respuesta, en esa medida se relaciona con el odio y el malestar, el primero es altamente intencional y el segundo presenta menos intencionalidad. Tanto el asco como la angustia son auténticas reacciones adecuadas relativas a impresiones perturbadoras.

Una de las características más interesantes de los análisis de Kolnai sobre el asco es su comparación con la experiencia de la angustia, la cual es también para él —y un poco a contracorriente del ejemplo predilecto de Heidegger—, un fenómeno intencional. Para Kolnai, tanto la angustia como el asco son experiencias que tienen una referencia objetiva. En el caso de la angustia, cuyo objeto es indeterminado, asume su objeto como lo abominable; el asco, por su parte, lo asume justo como lo repugnante. En ambos casos se trata de sentimientos de defensa. No obstante, el asco, a diferencia de la angustia, como dirá Kolnai más adelante, tiende a la explicitación de los caracteres de su objeto.

En el segundo apartado se extiende sobre la consideración del asco en su comparación con la angustia. Para Kolnai el sentimiento de angustia, como hemos señalado ya, es abiertamente intencional. Incluso cuando a veces se utiliza esa noción para referirse un

sentimiento inmotivado y en apariencia sin relación con nada, él prefiere otras denominaciones como simple miedo o zozobra para esos estados. La angustia es, en cambio, siempre angustia ante algo. La intencionalidad de la angustia es doble, por un lado contiene una referencia hacia su objeto y simultáneamente se dirige al sujeto que la padece. La anticipación del peligro que me angustia no sólo se dirige hacia la situación peligrosa sino a mí mismo anticipado en esa angustia bajo la captación de mi propia persona —yo mismo—, como quien está en peligro. Para Kolnai, incluso cuando el objeto de la angustia no esté definido se dirige a ello como lo peligroso y, en esa misma medida, la otra dirección de su intencionalidad mienta a la persona como una unidad. A diferencia del odio y otras vivencias que explicitan el sentido de su objeto, la angustia no persigue dicha explicitación, no escudriña en él, no hace ver sus detalles. La angustia está dirigida tanto al objeto como a la persona en términos de totalidad. En cambio el asco está evidentemente lanzado hacia afuera y, a diferencia de la angustia, el asco destaca inmediatamente rasgos objetivos específicos de su objeto.

La segunda parte de su estudio sobre el asco se refiere a las formas en las cuales se presenta el objeto de dicha vivencia: lo asqueroso. Ahí donde se pudiera pensar que lo que consideramos asqueroso es meramente subjetivo o una mera reacción fisiológica, se destaca una agudeza descriptiva sorprendente por parte de Kolnai. Lo asqueroso tiene una relación con la inmediatez, la proximidad y en ese sentido con nuestro cuerpo, con la posibilidad de ser afectados por ello. Además, lo asqueroso no es lo horrendo sino lo que produce asco, de esa forma, uno de los rasgos esenciales de lo asqueroso, según Kolnai, es el exceso de vida. La asquerosidad está asociada a ciertas formas de la voluptuosidad y al exceso. Se trata siempre de una exageración que no tiene solamente que ser física sin también moral. Este es uno de los rasgos que más le interesa destacar a Kolnai y que emparenta su ensayo con su estudio de la soberbia y el odio.

El asco no sólo es una experiencia de sentido relativa a una forma de referencia intencional con objeto específico, sino también una forma de acceder a la esfera moral desde la base de nuestras motivaciones afectivas. Para Kolnai el asco tiene cierta relación con el

menosprecio aunque no se identifican, como hemos señalado antes. La capacidad de sentir menosprecio es una experiencia relativa a la valoración. Para Kolnai, el asco tiene una función epistémico valorativa que el mero desprecio no puede cumplir, y ésta es la de ser la indicación inmediatamente anterior a un evento inmoral que debería ser reprobado. El asco naturalmente no puede ser un juicio definitivo pero, al menos, es un indicador del juicio moral. En consecuencia, la atrofia en la capacidad de sentir asco manifiesta también una incapacidad de desarrollar los sentimientos de limitación y distancia.

Lo asqueroso para Kolnai define una determinación objetiva del objeto que da asco, a esto le llama su carácter natural. No obstante, también lo asqueroso puede ser circunstancial. En este caso el asco implica o lleva a una toma de posición del sujeto a favor de su defensa. De ahí que frente a la idea de la “superación del asco” o de la “angustia”, que es algo semejante a la superación del miedo a favor de la valentía, a Kolnai le parece más meritorio entender la función significativa que tiene el asco en términos morales. Si bien es verdad que Kolnai se opone a la superación del asco como mera reacción inmediata de ciertas circunstancias —por ejemplo, el caso de un médico en relación con su actividad profesional—, también se opone a su mera consideración como simplemente un prejuicio mezquino, pues esta posición no atiende a su carácter significativo. Para Kolnai el sentido del asco es la indicación de un cierto carácter selectivo que atraviesa el orden de lo biológico, lo ético y lo metafísico.

El segundo estudio de Kolnai es sobre la soberbia. Se trata naturalmente de un sentimiento de orden moral con marcadas diferencias respecto del asco. Para Kolnai el sentido de la soberbia es el aislamiento del sujeto y la desestimación de sus límites. Como es habitual en otros pensadores católicos, entraña a la raíz de la actitud soberbia una autarquía que niega no sólo el valor de los demás sino, sobre todo, el valor de Dios. A diferencia del ensayo sobre el asco, aquí Kolnai tiene un propósito explícitamente moral y crítico, incluso se refiere al final de su ensayo a una “superación” de la soberbia. No obstante, quizá la parte más interesante de su estudio sea esa delicada demarcación de la soberbia respecto de otras figuras como el amor propio o incluso el orgullo, o el franco egoísmo. Para Kolnai

el amor propio o el orgullo expresan el valor de sí mismo frente a figuras del pensamiento que desplazan el valor sobre la vida personal.

Finalmente, el estudio sobre el odio retoma uno de los temas más importantes de la fenomenología de los sentimientos, el cual aparece considerado en la obra de Brentano y Scheler. La importancia del ensayo de Kolnai es que, si bien es coherente con los estudios de sus predecesores, pone un especial énfasis que permite identificar la especificidad del odio tanto en relación con su opuesto, el amor, como con otros sentimientos de aversión como el mero disgusto o el asco mismo.

El tema del odio ha sido motivo de reflexión en otros momentos de la historia de la filosofía pero habitualmente se ha considerado como el mero contrario del amor. En este estudio, por momentos un poco más lírico y arriesgado en descripciones donde se vale del recurso literario, Kolnai presenta una perspectiva diferente sobre la naturaleza de este sentimiento. El odio es en efecto lo contrario del amor pero su oposición no es de hecho simétrica y así nos lo hace ver. El odio es una experiencia con afinidad a otras vivencias hostiles como el desagrado o la asunción de un adversario, pero no odiamos todo lo que nos desagrade ni odiamos necesariamente a nuestros enemigos. El odio tiene una especificidad en la dirección hacia la aniquilación de su objeto, la cual, además, la vuelve un fenómeno más situado y circunscrito, con un repertorio menos amplio que las diferentes formas de la tendencia de amor. Al final del ensayo sugiere que el antagonismo entre el amor y el odio no tiene que ser explícito, se puede odiar y amar al mismo objeto o a la misma persona. Cuando eso pasa no intervienen en una distribución estática de luces y sombras sino que expresan una actitud escindida y oscilante, en tensión, dirigida hacia el sentido unitario del objeto por el cual se tienen sentimientos encontrados.

Con todo y su brevedad, el ensayo sobre el odio explora lo complejo que resulta este sentimiento y define las pautas para determinar su especificidad. Kolnai también señala su proximidad, como consecuencia, de actitudes como el resentimiento y la soberbia. La concentración del odio en asumir al adversario de acuerdo a los caracteres del mal corroe también al sujeto que odia pues con ello

imputa el carácter de malo también a elementos no malos o valiosos, y así, él mismo obra mal.

Los tres ensayos que conforman el estudio fenomenológico de Kolnai sobre los sentimientos hostiles no sólo son una extraordinaria introducción práctica al ejercicio descriptivo de la fenomenología sino también una apropiación lúcida de la misma, con miras a formular una reflexión sistemática en torno al fundamento de la moral y la comprensión de la condición humana.

Ignacio Quepons Ramírez

Universidad Nacional Autónoma de México

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

iquepons@gmail.com

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- GAOS, José. "Folio 1842_10: Fondo uno, Carpeta 13" en *Archivo Gaos*, en Biblioteca del Instituto de Investigaciones Filosóficas, Sección de manuscritos, Fondo documental Dr. José Gaos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- KOLNAI, Aurel. 2013. *Asco, soberbia, odio. Fenomenología de los sentimientos hostiles*. Madrid: Ediciones Encuentro. Traducción de Ingrid Vendrell.
- VELA, Fernando (ed. y tr.). 1949. *Abreviatura de las Investigaciones Lógicas de Edmund Husserl*. Madrid: Revista de Occidente.
- VENDRELL, Ingrid. 2013. "Introducción" en Aurel Kolnai. *Asco, soberbia, odio. Fenomenología de los sentimientos hostiles*. Madrid: Ediciones Encuentro.

D. M. ARMSTRONG, 2010.
SKETCH FOR A SYSTEMATIC METAPHYSICS.
OXFORD: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 138 PP.

The environment in which metaphysics is respectable once more has been filled with a burst of deep and intricate new works on ontology. Armstrong, on this regard, is now a classic writer who went through a new process recovering the necessity of doing metaphysics seriously; in spite and beyond the harsh unwelcoming fashions of the logical empiricism of the former epoch.

His most famous account is traced back to 1989 with his famous *Universals, An opinionated introduction*. Armstrong presented a long and complete version of his system in metaphysics in *A World of States of Affairs* (1993) and ever since he has not changed substantively his views on the topic (some overtones, though, are quite nuanced in a mature account). *A Sketch in Systematic Metaphysics* comes to summarise those efforts by putting them in a concise and easy-going way.

Why engaging in Metaphysics at all? Why should we care again? After all, Science seems to give a more accurate view of the general problems of how things hang together. The justification to engage with Metaphysics comes from a challenge. We feel challenged when meeting the necessity of engaging in topic neutral notions, i.e., treating problems from a general viewpoint regardless of a particular discipline. This kind of challenge is a justification to engage in Metaphysics. We feel the need to give sense of the world as we conceive it through common sense, also known as 'manifest view' of reality thanks to the expression coined by Willfried Sellars. Armstrong thinks in the need to tackle the utterly complicated issue against the *manifest view*, i.e., the common sense view of the world. The problem occurs because that view seems overthrown, among many other traits, by challenges coming from Special Theory of Relativity and many of the breakthrough insights of contemporary scientific inquiry. Quite the contrary, Armstrong always believed that any substantive account of ontological inquiry needs to attend, more than anything else, to a scientific match with scientific predicates; as opposed

to traditional ways of interpretation of purely linguistic nature when we talk about ontological items.

However, Gilbert Ryle and J. J. C. Smart's *topic neutral* set of notions (the long list of concepts assumed in metaphysical inquiries) for scientific realism are exhausted by people of all areas, so, therefore, philosophers must go on to explain how they get on systematically with metaphysics. For philosophical analysis of causation is widely different, then it ought to be debated what exact position a particular analysis displays: "It is a philosophical debate about the nature of causality. Science does not settle the matter, though we have noted that it makes a large contribution. To debate the matter is to engage in metaphysics. The same difficult situation can be reproduced for the other topic neutral notions mentioned above" (p. 4). Armstrong, thus, takes seriously what is known as 'excluders of abstract objects'. Armstrong rejects the excluders found in Quine's purely linguistic predicative excluders.

Indeed, Armstrong casts a decisive objection against Quine with regards to entities: "I see no reason to think that classes are abstract entities, provided their members exist" (p.8). Armstrong maintains, too, that all properties are instantiated (p. 15) and does not think that very special properties like the mathematical or logical ones are necessary. He deflates them to the level of particulars. Yet, for Armstrong, universals are contingent beings: they must be instantiated somewhere and somewhen (p.18). But in this economical reduction of universals sparse universals count only in those cases which are best postulated in the context of total Science and so "universals and scientific realism need no quarrel" (p.19). Second rate properties, are a case of the latter kind, and, therefore, expendable. Secondary properties seem to be subjected to the distinction of determinates and determinables.

Relations can also be considered as universals, as long as they fit the bill for the *Principle of Instantial Invariance*. Consider the next formulation by Armstrong:

"[F]or each universals U, if it has n terms in one instantiation, then it has the same number (n) in all its instantiations" (p. 24).

The core idea here is that the number of terms a universal holds is part of what the universal is. Armstrong recognises MacBride's objection that adicity does not change the essential property of a universal. Relations, thence, can vary across instantiations. Armstrong proposal is that there can be second rate relations too.

The chief ontological items in Armstrong's account are the "States of affairs". He writes: "The instantiation of a property universal is the simplest type of instantiation. With a as a particular and F a monadic universal we have the state of affairs a is F . With R as a two-term relation we have the state of affairs $a R b$." (p. 26). States of affairs are particulars composed by universals and particulars in turn, he calls this "victory of particularity" (p. 27). Kinds supervene on state of affairs and universals. Armstrong recognises that the world is the sum of facts as states of affairs, these state of affairs might be composed into universals which are monadic or polyadic in nature, but he emphasises that there is nothing beyond the particularity of these states of affairs:

The world is the space-time world. Its ultimate nature is a structure of contingent state of affairs (Russell's facts); and these states of affairs have as constituents particulars and universals, the tatter monadic, dyadic, triadic, etc. with the details of this adicity determined empirically. The universals are linked (non-superveniently) by connections between states of affairs *types* p. 115).

A contended topic interestingly (though extremely briefly) discussed is that of absences and its metaphysical nature: it looks a bit as though they cannot be grasped, as it were, so long as they are defined for their not *being*. He concludes that absences are important to characterise limitation, and then limits are the proper way to understand them.

Mind, and the problems related, might have a grip towards an answer: they should be understood as dispositions. Thus, *qualia*, intentionality and responsiveness are part of a bigger understanding of the metaphysics of dispositions. This means, for Armstrong, that the

concept of disposition is enough to deal with a materialistic theory of the mind.

Concerning the philosophy of time, Armstrong presents both the “presentist” and the “growing blocks” approaches to time. He decides, after considering the complications of the presentist picture, that the growing block approach renders us a more coherent image of how we deal with the non-existence of the future without denying the bounties of determinates and determinables playing a role in understanding temporal causation:

I am not saying that here cannot be truth-makers that the Presentist can suggest. All I contend for is that implausible and complex truth-makers will have to be postulated instead of the straightforward truth-makers that the omni-temporal theorist can give (p. 103).

It is hard to evaluate such a set of very concise chapters, but the lively aspects of that short account make the task of dealing with metaphysics truly exciting. A very remarkable aspect of a sketch in the foundations of metaphysics in general, lies in the ability to engage the reader with the relevance of the topic; indeed, this is a great success in the times where interdisciplinary impact seems to be so demanded. Armstrong says in the preface: “philosophy is best digested if you take it in small bites”.

As Armstrong’s purpose is to provide a sketch, though, some critical remarks might be relevant too: it is not clear how we are supposed to surpass, with the victory of particularity, the problems set by the predicates and regularities in terms of predictions. Let me explain myself here: as Catherine Legg (2008) pointed out, Armstrong’s account offers the same profit as rival theories such as *Trope Theory*. It is hard to accept his account, arguably, if the other enjoys conceptual economy. Armstrong’s theory still lacks an explanation of how predictions are a *projectible* confirmation of the reality of regularities: in order to do such, we need to reconsider, among other things, a distinction between reality and existence. In Armstrong’s account reality and existence are only coextensive terms. Armstrong

sees “semantic” questions as concerning the extensions of predicates, and “ontological” questions as concerning the existence of entities. Therefore, for Armstrong, the answer to the problem of universals ultimately lies within ontology: insofar as the problem is whether universals are included amongst the things that exist. I will offer a hint here: Peirce, for example, thought that the business of “logic” in this context is to ask what the fundamental modes of being are. The problem of universals, then, receives its answer. For Peirce, this is answered within logic. He would suggest to Armstrong that real generality is affirmed as a mode of being alongside existent particularity. Armstrong gave us, indeed, plenty of interesting excuses to engage in further discussion.

Paniel Osberto Reyes Cárdenas
The University of Sheffield, United Kingdom
p.reyescardenas@sheffield.ac.uk

REFERENCES:

- ARMSTRONG, D. M. 1989. *Universals. An Opinionated Introduction*. Boulder: Westview Press.
- ARMSTRONG, D. M. 1993. “A World of States of Affairs”. *Philosophical Perspectives*, Vol. 7, Issue Language and Logic, pp.429-440.
- ARMSTRONG, D. M. 2004. *Truth and Truth-makers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEGG, Catherine. 2001. “Predication and the Problem of Universals”, *Philosophical Papers*, 30(2), pp.117-143.
- RYLE, Gilbert. 1949. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.
- SELLARS, Wilfrid. 1968. *Science and Metaphysics*. London: Routledge and Kegan Paul.
- SMART, J. J. C. 1963. *Philosophy and Scientific Realism*. New York: The Humanities Press.
- QUINE, W. V. O. 1961. *From a Logical Point of View*. New York: Harper and Row.

Para los colaboradores de Open Insight:

1. *Open Insight* es una revista especializada de filosofía, dirigida principalmente a investigadores, profesores y estudiantes de filosofía. Publica artículos, estudios monográficos, réplicas y comentarios a otros artículos, entrevistas y reseñas bibliográficas en español y en inglés.
2. Temáticamente, *Open Insight* no está constreñida a algún área de la filosofía en particular, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica. No obstante, es una revista cuyo objetivo es fomentar la investigación acerca de los problemas contemporáneos de la filosofía. Esto no excluye, por supuesto, los trabajos dedicados al pensamiento antiguo o la aproximación hacia algún aspecto particular de la historia de la filosofía.
3. Salvo alguna excepción especialmente considerada por el Comité de dirección, todas las contribuciones deberán ser originales e inéditas y no deberán estar en proceso de dictaminación en alguna otra revista.

■ Formato y modo de citar

4. Todas las colaboraciones deberán ser enviadas para su dictaminación ciega por correo electrónico a openinsight@cisav.org. El formato de los archivos deberá ser cualquiera de los siguientes: Pages (.pages), Rich Text Format (RTF) o Word (.doc; .docx). No se aceptarán documentos en formato PDF ni ODT, ni tampoco archivos físicos.
5. El título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y, salvo en el caso de las entrevistas y las reseñas, se presentará junto con un resumen, también en español y en inglés menor a 100 palabras y acompañado de 5 palabras clave.
6. La extensión máxima de los artículos, las réplicas, los estudios monográficos y las entrevistas es de 9000 palabras, sin contar el **abstract** ni las referencias bibliográficas.
7. Las reseñas, cuya extensión máxima no podrá superar las 3500 palabras, deberán ser de libros cuya primera edición o traducción no exceda los 5 años de antigüedad al momento de enviarla. Se admitirán reseñas de reediciones siempre y cuando la nueva edición represente, en términos de trabajo editorial o de traducción, una modificación sustancial novedosa al libro reseñado. En todos los casos, las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa (autor, título, editorial, ciudad, año, número de páginas, traductor –si es el caso–, edición).
8. Las citas textuales estarán señaladas por el uso de comillas dobles, salvo en el caso de las citas que excedan los cuatro renglones, en cuyo caso la cita se colocará en párrafo aparte, sangrado y sin comillas.
9. Salvo en el caso de autores clásicos, para los que se utilizará el sistema convencional –p.ej. para los presocráticos, Diels-Kranz; para Aristóteles, Bekker; para Descartes, Adam-Tannery–, para citar se utilizará el sistema de APA, señalando al final de la cita y entre paréntesis el apellido del autor, el año de la publicación y la página.

(Autor, año: pag.)

10. Las notas al pie quedarán reservadas exclusivamente para comentarios del autor. Si en la nota al pie el autor incluye la referencia a otra obra, habrá de incluirla del mismo modo que en el cuerpo del texto: (Autor, año: pag.)
11. En caso de que el artículo incluya textos en griego, hebreo o en algún idioma de caracteres no occidentales, deberá enviarse también el archivo de la fuente y una versión en PDF del artículo para evitar errores de transcripción.

12. Al final del documento deberá aparecer una lista de las referencias bibliográficas, ordenada alfabéticamente por autor-año. En ella se incluirán todas las obras a las que se haga referencia en el texto, con los datos pertinentes de cada una de ellas. Ejemplo:

Habermas, Jürgen. 2008. "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?" en *Diánoia*, Vol. LIII, n.60, Mayo, pp.3-20.

Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self. The Making of Modern identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

■ Sobre la evaluación

13. El dictamen estará a cargo de dos árbitros. Aunque usualmente serán los dos, al menos uno de los árbitros será externo al Centro de Investigación Social Avanzada y al Consejo editorial de la *Revista de filosofía Open Insight*. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores se mantendrá en estricta confidencialidad.
14. El tiempo de respuesta sobre la idoneidad de un texto presentado a *Open Insight* será de entre 4 y 5 meses y se hará llegar al autor, por correo electrónico, el dictamen con los comentarios que los árbitros y los editores de la revista consideren pertinentes.
15. En el caso de los artículos, estudios monográficos y réplicas a otros artículos, los criterios de evaluación incluyen la relevancia del tema y su pertinencia para la revista, la calidad de la argumentación, la adecuación de los recursos bibliográficos y su uso, la claridad en la hipótesis, la lógica y el orden en la exposición, y el uso de un lenguaje adecuado al tema tratado.
16. El dictamen podrá ser: a) Publicable sin modificaciones, b) Publicable, condicionado a algunas modificaciones de estilo y/o de forma, c) Publicable, condicionado a profundas correcciones y mejoras de fondo, d) No publicable. En caso de que el dictamen sea negativo, el autor puede incorporar las sugerencias y correcciones y enviar una vez más el artículo para someterlo a una nueva evaluación. En caso de que los dictámenes de ambos árbitros difieran significativamente, se recurrirá a un tercer arbitraje. De cualquier modo, la decisión última de la publicación de una contribución dependerá en todos los casos del Comité de dirección.
17. En caso de que un envío sea aceptado se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega y se le solicitará que envíe sus datos: nombre completo, institución de adscripción, correo electrónico (de preferencia institucional), dirección postal y un breve currículum vitae.
18. La publicación de cualquier colaboración supone que todos los derechos patrimoniales pasan a ser parte del Centro de Investigación Social Avanzada A.C.
19. Para cualquier otra correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes, intercambio con otras instituciones y libros para reseñas, la dirección postal de la *Revista de filosofía Open Insight* es:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro
76090 México

Submission guidelines for Open Insight:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy aimed at researchers, professors and students of philosophy. Open Insight publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.
2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication. However, it wants to promote research in the diverse fields and philosophical problems of contemporary philosophy, but it does not excludes contributions dedicated to ancient or medieval philosophy or any other particular aspect of the history of philosophy.
3. Beyond any special exception considered by the editors, all contributions must be original and unpublished and they cannot be in the evaluation process of any other journal.

■ Structure and quotation format

4. The documents should be sent in Pages (.pages), Rich Text Format (.rtf) or Word (.doc; .docx) to the following address: openinsight@cisav.org. PDF's, ODT's and physical documents will not be accepted.
5. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.
6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 9,000 words, without counting abstract and references.
7. Book reviews will have a maximum length of up to 3500 words. Reviews of books older than 5 years will be not admitted and they must contain the complete reference of the book that is being reviewed (author, title, publisher, city, year, pages, translator –if the case–, edition). We will receive reviews of new editions of previously published books, as long as they represent a clear ad important modification in terms of editorial or translation work.
8. Quotations will be marked with double quotes, with the exception of quotations longer than three lines. In that case, the quotation will be situated in a separate paragraph, indented and without quotes.
9. With exception of classical authors, for whom the conventional system must be used –e.g. Diels-Kranz for Presocratics; Bekker for Aristotle; Addam-Tannery for Descartes–, there will be used the APA system for quotation, bracketing the last name of the author, year of the publication and page.
(Author, year: page)
10. Footnotes will be reserved for author commentaries only. If the author includes a quotation in the footnote, it will be referred in the same way as it is used in the body of the text: (Author, year: page)
11. In case the author includes text in Greek, Hebrew or any other language that uses non-occidental characters, it must be sent the font archive and a PDF version of the article, for avoiding transcription errors.

12. References should be listed at the end, alphabetically ordered by author and year. For example:

Husserl, Edmund. 1900. *Logical Investigations (2 volumes)*. London & New York: Routledge.

Husserl, Edmund. 1954. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.

Melle, Ullrich. 1998. "Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas", *Human Studies*, v.21 (n.4), pp.329-345.

Mensch, James R. 1996. *After Modernity. Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition*. Albany: State University of New York.

■ On evaluation and refereeing

13. Evaluation will be conducted by two anonymous referees. At least one of them will be external to the Centre for Advanced Social Research and the Editorial board of *Open Insight*, but usually that will be the case of both. Information about the identity of the authors and the referees will be strictly confidential.

14. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the evaluation will be sent to the author by e-mail, with the comments that the referees and the editors consider relevant.

15. In the case of the articles and discussions, the evaluation criteria will be based on the importance of the topic, its pertinence for the journal, the quality on argumentation, a good use of the bibliographical resources, the clarity on the hypothesis, logic and order in the exposition and the adequacy of the language according to the stated problem.

16. Evaluation results can be: a) Accepted without any modification, b) Accepted, but conditioned to certain modifications on style and/or format, c) Accepted, but conditioned to substantial corrections on the contribution or d) Not accepted. In the case that the contribution were not accepted, the author can make the corrections and modifications according to the evaluation and submit it again for a new evaluation process. In the case that there is a significant difference between the evaluations of the two referees, the contribution will be sent to a third one. In every case, however, the last decision about the publication of a contribution depends on the editors.

17. When the submission is accepted, the author will be asked to send his/her institutional information: full name, name of the institution, postal address, e-mail (institutional e-mail address is preferred), and a brief curriculum vitae. The author will be notified in which issue will the contribution appear.

18. Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal.

19. Any other correspondence must be sent to:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro
76090 México

IF HUMILITY AND PURITY BE NOT IN THE HEART, THEY ARE NOT IN THE HOME;
AND IF THEY ARE NOT IN THE HOME, THEY ARE NOT IN THE CITY.
THE MAN WHO HAS BUILDED DURING THE DAY WOULD RETURN TO HIS HEART
AT NIGHTFALL: TO BE BLESSED WITH THE GIFT OF SILENCE,
AND DOZE BEFORE HE SLEEPS.
BUT WE ARE ENCOMPASSED WITH SNAKES AND DOGS: THEREFORE SOME MUST
LABOUR, AND OTHERS MUST HOLD THE SPEARS.

~T. S. ELIOT~



Av. Fray Luis de León 1000
Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090, México
+52(442)**245-2214**

www.cisav.mx
www.openinsight.mx