

Open Insight

VOLUMEN VI • NÚMERO 9 • ENERO-JUNIO 2015



D.R. © Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2015.

Open Insight, vol. VI. No. 9, enero-junio de 2015, es una publicación periódica, electrónica, semestral, editada y publicada por el Centro de Investigación Social Avanzada, AC, con domicilio en Av. Fray Luis de León 1000, Centro Sur. CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Teléfono: +52 (442) 245 2214. www.cisav.mx. Correo-e: info@cisav.org. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2014-071510515800-203. ISSN: 2395-8936. Ambos, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Editor responsable: Juan Manuel Escamilla. Para su composición y maquetación se utilizaron el software InDesign y los tipos Perpetua y Myriad. Responsable de la versión electrónica: Sistemas y Diseño Web CISAV, con domicilio en Fray Luis de León 1000, Centro Sur, CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Responsable informático: Ricardo Sánchez Chávez. Fecha de última modificación: 5 de marzo de 2015. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no necesariamente representa la postura del editor de la publicación. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando invariablemente la fuente sin alteración del contenido y reconociendo los créditos autorales. La revista se distribuye gratuitamente a través del sitio web www.openinsight.mx.

Para solicitar un ejemplar impreso, favor de contactar al Comité Editorial vía correo-e a: openinsight.org. El costo de cada ejemplar es de \$200.00 pesos en México y de 20 USD en el extranjero, más gastos de envío. Suscripciones, donativos y ventas: a través de la página de Internet: <http://www.openinsight.mx> o del correo-e: info@cisav.org y al teléfono +52 (442) 245 2214.

Todo el contenido publicado por *Open Insight* es registrado y recogido sistemáticamente por ACADÉMICA (<http://www.academica.mx>), DIALNET (<http://dialnet.unirioja.es>) y LATIN-DEX (<http://www.latindex.unam.mx>).

DIRECTORIO

Centro de Investigación Social Avanzada

Rodrigo Guerra López
Director

Diego I. Rosales Meana
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*

Marilú Martínez Fisher. *Centro de Investigación Social Avanzada, México.*

Olga Belmonte García. *Universidad Pontificia Comillas, España*

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*

Carlos Pereda. *Universidad Nacional Autónoma de México*

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

Marilú Martínez Fisher. *Centro de Investigación Social Avanzada, México*

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

Olga Belmonte García. *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 3

Solidaridad contra la barbarie

DIALÓGICA

Alan Arias Marín 11

Tesis sobre una teoría crítica de los Derechos Humanos

Thesis on a Critical Theory about Human Rights

Víctor Gabriel Muro 35

Comentarios a “Tesis sobre una teoría crítica de los Derechos Humanos”

A Commentary to “Thesis on a Critical Theory about Human Rights”

ESTUDIOS

Jacob Buganza 45

La dignidad del sujeto inteligente: el personalismo rosminiano

The Dignity of the Intelligent Self: Rosminian Personalism

Mario Gensollen 71

Argumentación e incertidumbre. ¿Es posible una teoría unificada de la argumentación?

Argumentation and Uncertainty. Is a Unified Theory of Argumentation Possible?

John Milbank 91

The Politics of the Soul

La política del alma

Begoña Pessis García • José Tomás Alvarado Marambio 109

La “noche oscura del alma” y externalismo sobre la fe

The ‘Dark Night of the Soul’ and Externalism on Faith

RESEÑAS

Filosofía del Arrabal, de Juan Carlos Moreno Romo 143

por Carlos Alberto García

El país de los dos ríos, El judaísmo más allá del tiempo y la historia 147

de Franz Rosenzweig

por Roberto Navarrete Alonso

Solidaridad contra la barbarie

Un país que devora a sus hijos cava su propia tumba. El asesinato de siete personas y la desaparición de 43 estudiantes de la Normal Rural Raúl Isidro Burgos de Ayotzinapa la noche del 26 y la madrugada del 27 de septiembre de 2014 nos han colmado de inquietud a todos los mexicanos, de por sí atravesados por el dolor. La indignación ha incendiado al mundo entero. Ayotzinapa le da rostro a las miles de víctimas inocentes que sufren y han sufrido anónimamente el cáncer de la injusticia que cimbra nuestra patria.

Ya han pasado más de tres meses de semejante barbarie y la mayoría de los estudiantes no ha aparecido. Por si fuera poco, en la búsqueda de los que nos faltan, han sido encontradas fosas comunes clandestinas pobladas por cadáveres anónimos que no pertenecen a los estudiantes desaparecidos y que siguen sin ser identificados. ¿Quiénes son ellos? ¿Quiénes son sus madres, padres, tíos; quiénes sus hijos sufrientes? ¿Cuántas fosas más encontraremos? ¿Cuántas no encontraremos nunca? ¿Cuántas personas han sido enterradas en el intento de borrar las huellas de su paso por la Tierra?

El caso de Ayotzinapa, sin embargo, no está aislado. Es la conclusión obvia de la violencia sistémica que ha azotado a México desde hace ya muchos años. Ayotzinapa provocó una explosión mediática que sensibilizó a México y al mundo sobre el osario en que hemos convertido el país, pero es preciso que el barullo mediático no acabe de enterrar la carne de los sufrientes; es preciso que adquiramos conciencia de que no son solamente 43, sino miles, los desaparecidos y los asesinados impunemente, y aún más: que reconozcamos hasta qué punto todos somos, en alguna medida, solidarios con los sicarios, pues al tiempo que preguntamos, alarmados,

cómo ha sido posible alcanzar semejante barbarie, incluso los mejores de nosotros son cómplices de la impunidad y la corrupción: la ley es para que la observen los demás y es tenida por un obstáculo para los ingenuos (a quienes llamamos con nombres más folclóricos). Siempre que es posible, tomamos el atajo.

Ya no se trata solamente de Ayotzinapa, o de Tlatlaya, de Ciudad Juárez, de Aguas Blancas o de Acteal. Si bien, es difícil encontrar un denominador común entre todos estos horrores, eso no quiere decir que sea imposible, y éste quizá consista en que son, precisamente, horrores, tragedias, que han permanecido en la impunidad por la (ir)responsabilidad y la complicidad del Estado mexicano. Se trata, pues, de advertir que en México hemos adorado a la corrupción, que premiamos con la impunidad a los inicuos y que hemos hecho de la perversidad nuestra diosa, ¡pero ya estamos asqueados! No solamente son los 43, sino miles los niños convertidos en sicarios, los campesinos que, a su pesar, trabajan para el narco, las “mulas” que alimentan el mercado más drogadicto del mundo, el estadounidense, a precio de sangre latinoamericana...

Tal escenario, creemos, no debe llamar a la desesperación sino a convertirnos en cómplices de la esperanza de nuestros hermanos. Si somos solidarios y nos tomamos en serio nuestra responsabilidad civil, aún en medio de este tiempo yerto y desolado, acaso podamos fundar un orden nuevo. Ésa es la esperanza de quienes hacemos la *Revista de filosofía Open Insight* y de todos los que formamos el Centro de Investigación Social Avanzada: nos hacemos uno con el clamor de los mexicanos y su urgencia por instaurar en México un orden nuevo que vuelva redundante al monstruoso Leviatán mexicano que, cual Cronos, devora a sus hijos.

O salimos a la plaza a hacer política o seguiremos cavando la tumba de nuestros hijos. No les pedimos a los señores gobernadores que sean santos ni que regalen sus túnicas; exigimos que hagan el mínimo de trabajo que nos es a los

ciudadanos debido. Exigimos, a nuestros gobernantes, a la clase política en general y, concretamente, a Enrique Peña Nieto, a Jesús Murillo Karam, a Arely Gómez, a Miguel Ángel Osorio Chong y a Enrique Francisco Galindo Ceballos, que encuentren a los desaparecidos y que juzguen a los responsables... les exigimos que dejen de construirse casas blancas en las que esconderse de los millones de pobres cuya esperanza defraudan sus frivolidades y su incapacidad de enfrentar la corrupción y la violencia de la que han vuelto cómplice al Estado mexicano. Les suplicamos transformar sus corazones y abandonar el cinismo que los retrata; aunque es cierto que acaso ya no sea tiempo de tales reclamos, pues a estas alturas y frente a la impunidad reinante, acaso este juicio nos toque hacerlo a los ciudadanos, promoviendo la verdadera autonomía del poder judicial y el desafuero de la casta política, pues tal vez sea a los funcionarios a quienes, ante todo, haya que perseguir y juzgar.

A pesar de todo, creemos que tampoco basta condenar a nuestros políticos. Creemos que es preciso seguir este grito hasta su cauce y descubrir el anhelo de paz de donde procede. Ni la voluntad de dominio, ni la política, ni el mercado tienen en sí el poder de reconstruir el tejido de una nación desgarrada. Creemos que a los males públicos hay que empezar por oponer una profunda transformación del corazón de los mexicanos, en cuyo fondo, sabemos, late el anhelo de una paz justa y digna. Si en México hay un futuro, hay que tejerlo entre todos, con nuestras manos. La filosofía no tiene aquí un papel menor, pues ella es, en primera instancia, la confrontación de nuestra vida con el bien, la verdad, con la belleza. La filosofía ha de ser, así, criba de nuestra existencia para que no se convierta en cómplice del mal: no nos podemos permitir heredar un mundo peor que el que recibimos.

Advertimos la urgencia de inaugurar, desde la acción solidaria de la ciudadanía, una nueva forma de hacer comunidad. Convocamos a la creación de una política del alma, de los rostros. Llamamos a la instauración una política de

la razón encarnada que se le oponga a la máquina violenta del narcoestado que demanda el sacrificio de las mujeres obreras, el asesinato de los estudiantes, los periodistas y los luchadores sociales; repudiamos la extorsión de nuestros hermanos los migrantes latinoamericanos, los secuestros y, en fin, la criminalización del pueblo mexicano.

El Cisav refrenda, por eso, su misión de colaborar con México en la formación de personas responsables y comprometidas con la comunidad a la que pertenecen. Porque la política de los ciudadanos, ésa sí, no ha de ser, como la de los políticos, de mínimos; debe significar la capacidad de actuar en común, de modificar el destino de nuestra patria no según lo que dicte aquél que ostente el poder, sino según lo que los ciudadanos, en tanto ejercitadores de nuestra razón, seamos capaces de determinar. No es que la culpa no sea de los políticos de gabinete. Pero la responsabilidad es de todos, que abandonamos la arena pública en manos de los corruptos a quienes no solamente promovemos, sino incluso envidiamos en su mañosa habilidad de salirse con la suya, y a quienes a menudo imitamos. Consideramos nuestro deber apostar nuestros corazones y nuestras vidas en pro de los demás, ejercer nuestra razón, pronunciar nuestra palabra, gastar nuestra salud, nuestro tiempo y hasta nuestro dinero para decidir el común destino de la sociedad en la que estamos instalados, no solamente el día de las elecciones, sino todos los días.

La libertad no consiste en el cumplimiento anárquico de nuestros caprichos, sino en la magnanimidad de apostar la vida en un compromiso con los otros, con el mundo que hemos de heredarle a nuestros hijos, y no solamente con el propio interés inmediato, pues quien sólo se guía por su interés, en el fondo depende de él mismo y no toma decisiones libres. O somos capaces de juzgar la situación de nuestro entorno, y así, de juzgar también a los responsables de los crímenes que desde hace años se han vuelto en México endémicos, o estamos renunciando a una dimensión

fundamental de nuestra humanidad: la dimensión moral; y semejante renuncia no nos transforma en amorales, sino en inmorales.

Insistamos aún otra vez sobre un punto: creemos que hay esperanza y que siempre puede haberla, si nosotros mismos velamos por que ella no mienta en el mundo. Abrazar el anhelo de la justicia y paz que revela nuestra indignación ya es un abrirle la puerta a un futuro probablemente promisorio. Por eso quienes conformamos el Cisav no somos ajenos a este grito que demanda justicia y paz, y nos unimos al gemido de los padres de los estudiantes de la Normal de Ayotzinapa y a la inquietud de tantas otras personas que han sido víctimas del mal y de la indiferencia.

La ausencia indebida de cualquiera de nosotros solamente es posible por la indiferencia que nos hace cómplices de los violentos. Por eso, queremos empezar por decirle basta a nuestras omisiones, las de la sociedad civil, las de cada uno de nosotros. Rechazamos, así, las concesiones y las complicidades con los violentos, empezando por las nuestras. Queremos rechazar, e invitar a rechazar la creciente injusticia desde un aumento del compromiso hacia nuestros hermanos y en la reconstrucción solidaria del tejido social; queremos oponer a la violencia que lastima a la humanidad, una invitación a la solidaridad que la acoja y resguarde. La violencia nos interpela como un llamado a ser corresponsables de la esperanza de nuestros hermanos, para que la muerte y la barbarie no tengan la última palabra.

Centro de Investigación Social Avanzada, México

Enero de 2015

Dialógica

TESIS SOBRE UNA TEORÍA CRÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Alan Arias Marín

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México

Centro Nacional de Derechos Humanos, México

alan.arias@usa.net

Resumen

En este ensayo se desarrollan ocho tesis sobre los Derechos Humanos desde el punto de vista de la teoría crítica. El texto comienza con un apartado introductorio que sitúa al lector dentro del marco teórico de la teoría crítica y explica por qué se ha vuelto necesario un estudio crítico de los Derechos Humanos. Más tarde, se van desarrollando una a una las diferentes tesis, con el objeto de dejar en claro no solamente los aspectos que, desde el punto de vista epistémico, político o jurídico sean endebles de los Derechos Humanos, sino también para mostrar la génesis y el potencial de algunos aspectos de estos derechos.

Palabras clave: Derechos Humano, Género, Globalización, Multiculturalismo, Víctima.

THESIS ON A CRITICAL THEORY ABOUT HUMAN RIGHTS

Abstract

This essay presents eight thesis on Human Rights from the perspective of the Critical Theory. First, it frames the theoretical frame of Critical Theory as such and points out the urge to study the Human Rights from a Critical perspective. Afterwards, each thesis claimed is treated in order to show how, from the perspectives of Politics, Epistemology or Law studies, Human Rights have certain weaknesses and to show their genesis and the potential of many aspects of these rights.

Keywords: Gender, Globalization, Human Rights, Multiculturalism, Victim.

Introducción. Premisas conceptuales

Las tesis que aquí se presentan se inscriben en el horizonte de una contribución a una teoría crítica de los Derechos Humanos. Es un postulado autocrítico irrenunciable del discurso crítico, el riguroso cuestionamiento de las propias posiciones filosóficas, sociológicas y políticas, así como de las relaciones entre ellas; aquí se sostiene que el proyecto y el discurso de los Derechos Humanos ha de someterse sistemáticamente a tales prácticas auto-correctivas.

La adopción de una perspectiva modulada por la tradición de la teoría crítica supone asumir dos premisas metodológicas fundamentales respecto del concepto “Derechos Humanos”. Por un lado, los Derechos Humanos son considerados como un movimiento social, político e intelectual, así como (su) teoría propiamente dicha. Su determinación básica, a lo largo de su historia, consiste en su carácter emancipatorio (resistencia al abuso de poder, reivindicación de libertades, regulación garantista por parte del Estado); su sustrato indeleble es la exigencia y afirmación de reconocimiento.

Son simultáneamente proyecto práctico y discurso teórico (lejos de ser sólo derechos). Su consistencia es la de una multiplicidad de prácticas que se despliegan en múltiples dimensiones y se configuran en variados repertorios estratégicos y tácticos;¹ su intencionalidad o sentido busca la instauración de acontecimientos políticos, es decir, la irrupción de exigencias de reconocimiento que modifican las correlaciones de fuerza y dominio prevalecientes.

De otra parte, los Derechos Humanos son entendidos como un fenómeno histórico. En tanto que conjunto multidimensional de prácticas y su correspondiente saber e ideología, se encuentra especificado históricamente; los factores históricos y las condiciones sociales, políticas y culturales conforman variables indispensables para comprender y explicar su desarrollo previo y su caracterización actual.

1 Esos serían hipotéticamente los contenidos o notas de los Derechos Humanos entendidos experimentalmente en tanto que concepto.

El presente ensayo, construido mediante la formulación de “tesis” busca, amén de acentuar su intencionalidad heurística, comulgar con las formas precursoras e iniciales –fragmentos y no sistemas– de montaje o *collage* típicas de la teoría crítica.² Con estos modos se pretende una reverberación del hecho de que, si bien ha habido importantes intervenciones críticas en el trayecto histórico de los Derechos Humanos, no se ha propuesto una reconsideración de ese proyecto humanístico bajo explícitas premisas críticas y, mucho menos, articulada con presupuestos teóricos de una concepción radicalmente disímil a la tradición de los Derechos Humanos (al menos de 1948 a la fecha).

El debate contemporáneo de los Derechos Humanos

Los Derechos Humanos son controversiales y para nada autoevidentes. Así lo enuncia la teoría crítica en clara contraposición a la afirmación que el discurso dominante juricista (naturalista y/o liberal) ha planteado, que los Derechos Humanos son universales y obvios, existentes en los individuos por el hecho de ser personas humanas; derivados de la razón, racionales en sentido fuerte y, por tanto, que no son ambiguos, ni objeto de controversia. Estas pretensiones universalizantes y la generalidad relativamente sin límites de sus contenidos posibles, convierte cualquier indagación o conversación acerca de los Derechos Humanos en un conjunto práctico y discursivo inabarcable; lo que origina, tanto en la experiencia práctica como teórica, una ausencia de acuerdo respecto de lo que los Derechos Humanos son en realidad.

En la producción teórica y académica contemporánea se distinguen cuatro conceptualizaciones principales (Dembour, 2006; Dembour, Cowan, Wilson, 2001) sobre lo que son los Derechos Humanos en realidad, tales “escuelas” típico ideales serían: naturalista

² La denominada primera generación de la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm y, un tanto excéntricamente, Walter Benjamin.

(ortodoxia tradicional); deliberativa (nueva ortodoxia); protesta (de resistencia) y discursiva-contestataria (disidente, nihilista).

De manera básica se explica que el modelo y/o tipo ideal de la escuela o tendencia naturalista concibe los Derechos Humanos como “dados o inherentes”; la deliberativa como “acordados o socialmente consensados”; la disidente como “resultado de las luchas sociales y políticas”; en tanto, la contestataria como un “hecho de lenguaje, meros discursos” referidos a los Derechos Humanos.

Conviene, aunque sea indicativamente, señalar algunos de los autores más representativos del mapa de las diferentes tendencias que componen el universo del debate contemporáneo acerca de los Derechos Humanos.

Para la escuela naturalista y su concepción de que los Derechos Humanos están basados en la naturaleza misma o, eventualmente, en términos de un ser sobrenatural, los Derechos Humanos son entendidos definitivamente como universales, en tanto que son parte de la estructura del universo, si bien pueden ser traducidos prácticamente de diversas formas. Entre los autores contemporáneos más representativos de la escuela “naturalista”, estarían Jack Donnelly (1994) (con fuerte acento consensual y “sentimentalista”), Alan Gewirth (1996) y, en nuestro medio, destacaría la obra de Mauricio Beuchot.

Por lo que toca a la escuela “deliberativa”, el basamento de los Derechos Humanos consiste en la construcción de consensos sobre cómo la política de la sociedad debe de ser orientada; consecuentemente, la universalidad de los Derechos Humanos es potencial y depende de la capacidad que se tenga para ampliar el consenso acerca de los mismos. La figura más destacada de esta corriente deliberativa es, sin duda, Jürgen Habermas (1998); en la misma línea destaca como referente John Rawls, así como Michael Ignatieff (2001), Sally Engle Merry (2009) y, en el ambiente doméstico, Fernando Salmerón (1996) y León Olivé (1993).

La escuela de protesta o de resistencia en el debate actual de los Derechos Humanos encuentra en Etienne Balibar (1991), Costas Douzinas (2000), Upendra Baxi (2008) y Neil Stammers (2009) sus mejores representantes; en el medio local destacan los trabajos de Luis Villoro (2007). Para la escuela de protesta, los Derechos

Humanos están arraigados a la tradición histórica de las luchas sociales, si bien mantienen un sentido de apertura hacia valores de carácter trascendental (en contraposición al estricto laicismo de la perspectiva deliberativa liberal). Por ello consideran universales a los Derechos Humanos en cuanto a su fuente, toda vez que la condición de sufrimiento y la potencial victimización de los sujetos tiene carácter universal.

Por último, la escuela discursiva o disidente sostiene que el fundamento mismo de los Derechos Humanos no es otro que un hecho de lenguaje, la cuestión irrefutable de que en los tiempos contemporáneos se habla constantemente acerca de ellos y que tienen un carácter referencial; por supuesto no le atribuyen ningún carácter de universalidad, de modo que son un elemento táctico sumamente aprovechable, puesto que los contenidos se pueden establecer discrecionalmente en ellos. De esa escuela discursiva destacan Alasdair MacIntyre (2001), Jacques Derrida (2001), Makau Mutua (2002), Wendy Brown (2004), y Shannon Speed (2008); en el ambiente local ha reflexionado en términos análogos, entre otros, Cesáreo Morales (2008).

Bajo ese marco esquemático general, las tesis aquí presentadas buscan inscribirse en el horizonte de una contribución a una teoría crítica de los Derechos Humanos que, en las condiciones contemporáneas, ha de entenderse como un proceso en construcción (*work in progress*), una pretensión que habría de combinar elementos teóricos propiamente críticos y orientaciones políticas de emancipación en correspondencia con las condiciones socio-económicas, políticas y culturales del momento histórico para “ajustar cuentas” de modo sistemático con la versión juricista, de corte naturalista y raigambre liberal y cristiana que conforma la perspectiva dominante del discurso contemporáneo de los Derechos Humanos.

TESIS 1. Inadecuación entre teoría y práctica

La exigencia contemporánea de una aproximación crítica a los Derechos Humanos se justifica, en primera instancia, por la *no correspondencia entre el desarrollo discursivo y normativo del proyecto de los Derechos Humanos y su situación práctica de crecientes vulneración, irrespeto y manipulación de los mismos*. Así como también, en segunda instancia, en virtud de la percepción y el diagnóstico respecto de su *situación de crisis teórica, crisis conceptual y cultural presente en sus dimensiones tanto externa como interna*.

En lo exterior, expresada en la paradoja de ser —hoy por hoy— un discurso referencial dominante, en términos valorativos y normativos y, al mismo tiempo, ser objeto de instrumentalizaciones políticas, manipulaciones legitimatorias, así como de un uso banal y un abuso vulgarizador del lenguaje de los Derechos Humanos, por un lado y, por otro lado, en su dimensión interior propiamente discursiva, en cuanto a la radical inadecuación de su composición conceptual y sus proposiciones teóricas respecto de las efectivas condiciones sociales, políticas y culturales del momento histórico contemporáneo. *La consecuencia indeseada y/o perversa es la pérdida de sus potencialidades emancipatorias*.

El discurso actual dominante de los Derechos Humanos —su formulación hegemónica juricista— no es expresión teórica suficiente de las necesidades prácticas del proyecto-movimiento de los Derechos Humanos en las condiciones actuales, tanto en sus medios e instrumentos como en sus objetivos. Existe, desde hace décadas, la imposibilidad de vincular directa y adecuadamente la práctica y la teoría de los Derechos Humanos a la forma original renovada correspondiente a su refundación contemporánea.

La figura histórica de los Derechos Humanos, en su fase de reformulación y desarrollo, surgió reactivamente luego del final de la Segunda Guerra Mundial. Ese discurso, matriz normativa y teórica de toda la evolución posterior —su forma “clásica”— no fue expresión adecuada respecto de las nuevas condiciones emergentes, ni contó con un diagnóstico, acorde a sus propias finalidades, de las tensiones de la llamada Guerra Fría, que caracterizaron a la segunda mitad del siglo XX, prácticamente hasta los años 90. *Mucho menos ha sido capaz de captar y representar de modo teóricamente pertinente y prácticamente*

viable el desarrollo posterior al colapso del socialismo real, así como las determinaciones del proceso de globalización con una interpretación de la matriz teórico-conceptual derivada de ella. Resultado de esos déficits conceptuales y culturales, el discurso y el movimiento de los Derechos Humanos vive una crisis práctica y teórica que reclama un replanteamiento crítico y, consecuentemente, un argumento re-legitimador.

En rigor, los Derechos Humanos en su formulación actual dominante, no son sino el resultado sintético de la situación dramática precedente, con la emergencia de la barbarie absoluta en los campos de exterminio, aludida con el concepto “Auschwitz”; se trató de una reacción ilustrada, de rescate de valores y principios éticos de matriz liberal-cristiana. Sin embargo, el optimismo respecto de un posible regreso a valores de convivencia civilizada, normada por el derecho, sobre la base de la dignidad humana, no apreciaba en toda su radicalidad el golpe devastador infligido a toda pretensión teórica y política del proyecto mismo de la Ilustración.

Lo anterior ayuda a entender, si bien parcialmente, porqué las propuestas teóricas de los Derechos Humanos y sus traducciones jurídicas positivas resultan asequibles y útiles (aún si en un plano de mera denuncia) en condiciones particulares de crisis humanitarias y durante periodos delimitados, en ambientes represivos nugatorios de los derechos civiles y políticos, propios de dictaduras y/o Estados autoritarios; pero resultan inaplicables, inviables, en términos generales y en las condiciones mayoritariamente predominantes en Estados con regímenes razonablemente democráticos.

Las potencialidades de un desarrollo vivo, creativo, del proyecto y el discurso de los Derechos Humanos resultó obstaculizado por las modificadas condiciones históricas de las sociedades y los Estados a través de la segunda mitad del siglo XX y lo que va del presente. Por ello es pertinente y adecuado un replanteamiento crítico que tome en consideración los factores históricos y asuma con radicalidad las condiciones sociales, políticas y culturales actuales para ensayar una reformulación (una re-legitimación) contemporánea de los Derechos Humanos.

TESIS 2. De la globalización y su matriz teórica básica

La complejidad inherente al debate contemporáneo de los Derechos Humanos encuentra ciertas claves de comprensión si se le relaciona con las condiciones de su especificación histórica. Los grandes cambios sociales, políticos y económicos del siglo XX están determinados por el proceso de globalización, *la especificidad contemporánea encuentra su configuración principal en la globalización*. No obstante, la conexión entre el discurso de los Derechos Humanos y el proceso globalizador aparece mediado por una *matriz teórica básica*; dotada de principios constructivos y operacionales práctico-materiales y también conceptuales-culturales, generados por las condiciones inherentes de la globalización, sus tendencias determinantes y sus tensiones polarizantes.

Las condiciones actuales de la sociedad globalizada muestran, por un lado, una *fuerte tendencia hacia la homogeneización*, posibilitada por pautas económicas y culturales —estándares, hábitos y modas a partir del consumo— extendidas por todo el mundo; y, no obstante, por el otro lado, *el reforzamiento de una heterogeneidad cultural a partir de la reivindicación de identidades étnicas, religiosas, culturales y hasta de modos de vida de diverso tipo*, que determinan que —en dichas condiciones sociales y culturales— unas y otras cohabiten en el seno de una tensa paradoja.

Un discurso renovado de los Derechos Humanos podría afirmarse como un territorio discursivo de mediación —y no sólo referencial normativo— entre la afirmación de los universales, con su cuota correspondiente de violencia (universales impuros), de matriz occidental y el cuestionamiento radical de los relativismos culturales y los particularismos nacionales, étnicos, religiosos y lingüísticos (el desafío multicultural a Occidente).

Paradoja de bipolaridad persistente, que no tiende a resolverse a favor de uno de los polos en tensión —homogeneización o heterogeneidad— sino que, más bien, genera un campo de fuerzas de complejas tensiones, pues a medida que las relaciones sociales se amplían, se produce también una intensificación de las diferencias, lo que indica

que los procesos globalizadores carecen de esa unidad de efectos que generalmente se da por sentada al hablar de globalización.

Así, el término “globalización” se suele relacionar con la aprehensión de su carácter irresuelto, sus tensiones contradictorias y sus efectos indeseados: de la “sociedad de riesgo” (Beck, 2008) o “sociedad líquida” (Bauman, 2007), con espacios que fluyen (Castells, 2002), (*en*) un “mundo turbulento” (Rousenau, 2002) y “desbocado” (Giddens, 1999), susceptible al “choque de civilizaciones” (Huntington) fundamentado a partir del surgimiento de un “sistema mundial capitalista” (Wallerstein, 1998) y que produce, como efecto de su carácter paradójico, procesos de “individualización” (Beck y Gernsheim, 2003), “retribalización” (Maffesoli, 2004), “transculturalización” y “reterritorialización” (García Canclini, 1999).

Así, escuetamente entendido, podemos señalar que la globalización es un fenómeno social emergente, un proceso en construcción, una dialéctica dotada con sentidos contrapuestos, opciones de valor ineludibles, con carga ideológico-política y de matriz económico-tecnológica. La globalización, bajo la determinación de su fuerte variable económica, forma parte del viejo proceso –siempre creciente– de mundialización del sistema capitalista, teorizado de modo canónico por Marx (1977: v.I, pp.179-214). Se trata de una fase de peculiar intensidad del sentido expansivo de la valorización del capital, desdibujando las distinciones clásicas entre mercado local y mundial, ciudad y campo y entre trabajo manual e intelectual (trabajo productivo e improductivo). Esta fase está cargada de implicaciones sociales y culturales condicionadas desde una novedosa y revolucionaria base informática y cibernética, características de la época contemporánea, que problematizan los códigos de la producción de verdades y que realizan rotundamente la tendencia de que las fuerzas productivas principales, las que más y mejor valorizan valor, sean la ciencia y la técnica.

TESIS 3. Imperativo multicultural

La globalización también ha alterado el significado contemporáneo de la soberanía política y jurídica y, con ello, se ha agudizado un debilitamiento de las estructuras estatales frente al escenario global. El desplazamiento de la centralidad del Estado (y su soberanía) se contraponen y colisionan, determinando espacios y tiempos de incertidumbre, agravados por nuevos tipos de violencia (algunos extremos como la violencia del terrorismo y el narcotráfico en algunos países) donde, con la participación del Estado, los Derechos Humanos quedan situados en una tensa ambigüedad crítica.

Con el fin del bipolarismo global, un conjunto de fuerzas, reacciones, viejas reivindicaciones y aspiraciones encontraron en la *afirmación de la heterogeneidad* un punto focal; se constituyó, así, en el motor del principio de autonomía y en el potencial constructo de las identidades individuales y colectivas. El poderoso *imperativo multicultural* —especie de gran paraguas teórico y cultural de las diferencias— se convierte en un desafío e impele a un diálogo con las culturas periféricas, pero también en el seno mismo de las sociedades democráticas de Occidente, respecto a las reivindicaciones valorativas de diferencia y reconocimiento culturales.

Esta irrupción del pluralismo y la heterogeneidad en disputa con el universalismo y la homogeneidad, todavía dominantes —aunque erosionados—, se encuentra indisolublemente asociada a la figura del Estado. La tensión entre Derechos Humanos (cuyo horizonte intelectual y derechos positivizados se ubican tradicionalmente en un plano de adscripción universal y bajo un principio de igualdad general) y el multiculturalismo (como reconocimiento a las diferencias de pertenencia cultural e identidad particulares), surge cuando las *demandas de grupos culturalmente diferenciados* (reticentes a la aceptación del significado universalmente válido de los valores y las finalidades paradigmáticamente expresados en la forma democrática y en los Derechos Humanos), resultan imposibles de reivindicar —inasimilables— sin desprenderse de su interrelación con el Estado, ese espacio político —de supuesta igualdad universal— integrado a partir de conceptos universales y presuntas condiciones de homogeneidad.

No obstante, lo que prevalece es la confrontación práctica e intelectual y el carácter inescapable del *conflicto de valores* implícito en el impulso históricamente dominante de la perspectiva Occidental y sus formas político culturales (Derechos Humanos incluidos). Así, las contradicciones se precipitan al territorio dirimente de la política y la lucha por el reconocimiento como condición básica de la construcción y entendimiento de los Derechos Humanos.

En esa discusión, la temática de los Derechos Humanos ha ocupado un lugar central, tanto como objeto de crítica valorativa, toda vez que su construcción y fundamentación se han realizado en clave monocultural (occidental), así como por el desarrollo de un debate de revaloración, redefinición y relegitimación del discurso y la teoría de los Derechos Humanos de cara a las modificadas condiciones de nuestras sociedades globales.

TESIS 4. Imperativo multidisciplinario

Derivada de la matriz teórica básica generada por la globalización, sus consecuencias y determinaciones, en particular, el *debilitamiento crítico del Estado nacional y de la noción dura de soberanía* operan condicionantemente en el plano del movimiento y la teoría de los Derechos Humanos, se ha inducido una *mutación en el discurso juricidista dominante*. Un desajuste crítico que tiende a desplazar al derecho del centro dominante en el discurso de los Derechos Humanos y que propicia la irrupción del conjunto de las ciencias sociales y la filosofía en su interior.

El impacto de este desarrollo crítico de la teoría de los Derechos Humanos no ha sido referencia exclusiva del ámbito jurídico, sino que se ha extendido al de las ciencias sociales en su conjunto; ha inducido una relativización de sus respectivos campos de conocimiento y a una interrelación más intensa entre las distintas disciplinas; asimismo, en ciertos territorios, como la filosofía del derecho y la filosofía política, a un radical y complementario intercambio conceptual. De lo que se ha desprendido un *imperativo multidisciplinario* al discurso de los Derechos Humanos; exigencia que interpela

toda pretensión crítica y de adecuación a las circunstancias reales de una teoría actualizada de los Derechos Humanos. *La complejización, extensión y debilitamiento del derecho como la modalidad hegemónica* en la descripción, constitución y legitimación teórica de los Derechos Humanos ha conducido a la necesidad de una aproximación multidisciplinaria.

El movimiento y el discurso de los Derechos Humanos son tema relevante y esencial, referente obligado tanto política como jurídica y socialmente, en el debate contemporáneo. La complejidad y riqueza que engloba el concepto *Derechos Humanos* nos impele a trasladar su estudio —migración cultural— hacia una perspectiva más amplia que la generada por la especialización actual de las disciplinas del conocimiento humano. Si bien es cierto que el estudio del tema nos ha remitido, tradicionalmente, al terreno jurídico, también es cierto que el debate y la investigación están lejos de agotarse en ese ámbito. El otrora discurso dominante del derecho se ha visto impelido a un replanteamiento radical respecto de los Derechos Humanos y a enfrentar inéditos problemas conceptuales, así como numerosos desafíos teóricos y metodológicos en ese ámbito.

TESIS 5. Imperativo de género

El feminismo y los estudios de género tuvieron un desenvolvimiento intelectual y un arraigo material inusitado y exitoso a lo largo del siglo pasado. Si alguna revolución cultural contemporánea se mantiene invicta ésa es la del feminismo contemporáneo (con todo y sus contradicciones, divisiones y diásporas). Al igual que otros movimientos sociales radicales que reivindican reconocimiento, insertan la cuestión propia de las diferencias dentro del lenguaje universalista de los Derechos Humanos. Propiamente, el discurso feminista es uno que emplaza el debate sobre los Derechos Humanos a partir de la subversión de la distinción entre universalidad y diferencia.

La coincidencia epocal en el surgimiento tanto del pensamiento político liberal de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* como del pensamiento feminista emergente, ambos a finales

del siglo XVIII, ha inducido a disociar, al menos, dos principios definitorios de la disociación entre feminismo y Derechos Humanos; por un lado, el universalismo de las *Declaraciones* canónicas y, por otro lado, los presupuestos implícitos en la perspectiva del concepto de género, la noción de diferencia y de los recursos conceptuales y políticos, presentes en la tradición feminista.

“Género” es un (relativamente) nuevo concepto, que además de su inherente ánimo crítico, contiene pretensiones políticas reivindicativas radicales. Con esto, no se trata sólo de situar la noción de género en la perspectiva interpretativa que lo tiene como matriz, esto es, con los movimientos feministas, sino la de enfatizar un carácter esencialmente político.

El concepto de género es simbolización de la diferencia sexual; aquí lo propiamente simbólico consiste en la institución de códigos culturales que, mediante prescripciones fundamentales —como es el caso de las de género— reglamentan el conjunto de la existencia humana en sociedades y periodos históricos específicos (Lamas, 1996). Esta simbolización cultural de la diferencia anatómica-sexual toma forma en un conglomerado de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que influyen y condicionan la conducta objetiva y subjetiva de las personas en función de su sexo.

La noción de género ofrece la posibilidad de pensar el carácter de constructo cultural de las diferencias sexuales, el género es una producción social y cultural históricamente especificada, más allá de la propia estructuración biológica de los sexos, de las identidades de género, de su función y relevancia en las organizaciones sociales. Desde luego, es relevante el papel innegable y paradigmático que opera en la estructuración de la igualdad y la desigualdad.

Asimismo, detrás de los movimientos reivindicatorios, y en particular del movimiento feminista, existe una “semiotización de lo social” (Gutiérrez, 1997: p.57); esto es, que la fuerza inventiva del movimiento feminista, su contribución, no sólo pasa por las posibilidades heurísticas del concepto y la perspectiva de género sino también por todo lo que deriva de su potencial crítico y destructor de ciertos paradigmas teóricos, pero también prácticos (Gutiérrez, 1997: pp.60ss). Con ello, tal semiotización de lo

social debe entenderse como el sello del horizonte epistemológico contemporáneo y como resultado de las estrategias teóricas más diversas, desde la recuperación de la dimensión del sentido de historicistas y hermeneutas, hasta el giro lingüístico de estructuralistas, post-estructuralistas y filósofos del lenguaje, lo que explica el arribo conclusivo a tesis establecidas como la de que “toda relación social se estructura simbólicamente y todo orden simbólico se estructura discursivamente”.

Los afanes teóricos del feminismo no son fácilmente deslindables de la política. Con su práctica política, las feministas contribuyeron a cimbrar ciertos paradigmas de la derecha y de la izquierda acerca de cómo pensar y hacer política. La posición teórica feminista emplazó, a través de la idea de género, la desarticulación de ciertos paradigmas de la Modernidad y de la lógica esencialista en que se sustentan.

Dos de los principales dispositivos teóricos criticados, en su momento, por la teoría feminista, el cuestionamiento del paradigma liberal y sus ejes fundamentales el racionalismo y el humanismo, inciden directamente en el corpus conceptual de la configuración clásica dominante del discurso de los Derechos Humanos. La hostilidad histórico-emblemática (...la condena a la guillotina de la “gironcina” Olympe de Gouges, opuesta a la ejecución del rey y autora de la malhadada *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*...) del feminismo respecto de las teorías embrionarias de Derechos Humanos, encontró respaldo teórico y conceptual sólido (aunque tardío), mediante la problematización con perspectiva de género, a la desigualdad y discriminación de las mujeres en las concepciones, textos y prácticas originarios del movimiento y el discurso de los Derechos Humanos.

El arraigo de las teorías feministas en los modos culturales y de pensamiento contemporáneos, su distancia crítica respecto al proyecto y discurso de los Derechos Humanos, ha mostrado deconstructivamente las inconsistencias de su matriz universalista; asimismo, ha cuestionado el prejuicio radical de la izquierda, especialmente la de corte marxista, que no permitía incorporar y reconocer un sus organizaciones y en su discurso la especificidad de la problemática

de género, de su origen y carácter propiamente cultural y que —con ello— negaba e invisibilizaba la marginación, el menosprecio y la subordinación de las mujeres en el universo político cultural de la izquierda.

TESIS 6. Del sufrimiento y la noción de víctima

Una de las cuestiones trascendentes que el discurso crítico de los Derechos Humanos no puede soslayar es la pregunta sobre si la teoría social y filosófica del siglo XXI será capaz de *encontrar significado al sufrimiento humano socialmente generado*. La validez y autenticidad del empeño crítico del discurso de los Derechos Humanos ante el sufrimiento de las víctimas, sólo podrá ser reivindicado y sustentado si mantiene la consciencia alertada respecto del reconocimiento de la fragilidad de las pretensiones de la teoría crítica, así como de la condición malamente existente de los Derechos Humanos en la actualidad.

El discurso crítico de los Derechos Humanos, en tanto que saber práctico alimentado de prácticas de resistencia, tiene que ser parte activa en esta deconstrucción de los relatos de integración y consuelo del sufrimiento. Su militancia al lado de las víctimas y el compromiso de su teoría con el desentrañamiento crítico de lo que provoca el sufrimiento, la violencia y la vulneración de la dignidad de las personas, impone nuevas tareas a la agenda de los Derechos Humanos.

La meditación acerca del sufrimiento resulta inexcusable, en tanto que aparece como la vía material que comunica tanto con la noción de víctima como con el concepto de dignidad. Para la teoría contemporánea de los Derechos Humanos, la relación entre violencia y dignidad vulnerada no es directa. Está mediada por la (noción) de víctima. Tanto la violencia como la dignidad humana (vulnerada) son perceptibles a partir de la vida dañada en las víctimas, cuyo registro radica en las narrativas del sufrimiento.

Una *perspectiva crítica de la idea de víctima* propicia la apertura a una doble dimensión epistemológica, tanto propiamente cognoscitiva

como en su función heurística: a) la *víctima es punto de partida metodológico*, plausible para una investigación crítica del núcleo básico ético de una teoría de los Derechos Humanos, a partir del estudio de la violencia; b) la *víctima es la mediación necesaria con la dignidad dañada o vulnerada* que se implica en ella, toda vez que la aproximación o el asedio conceptual a la idea de dignidad humana sólo ocurre idóneamente por *vía negativa*, esto es, a través de las múltiples formas de daño y de vulneración de la dignidad de las personas.

La revisión crítica de la noción de víctima, de alta complejidad y riqueza de determinaciones supone asumirla como la mediación plausible entre las nuevas determinaciones y modalidades de la violencia estatal y societal contemporánea y la dimensión de la dignidad humana.

Apelar a las violaciones de la dignidad humana en el siglo XX, con el involucramiento del discurso de los Derechos Humanos en ello, posibilitó el descubrimiento de la *función heurística de la noción de víctima* y, con ello, el concepto de dignidad humana pudo cumplimentar con su tarea como fuente de ampliación de nuevos derechos.

Asimismo, resulta pertinente *deconstruir críticamente la noción de la dignidad humana*, asumida como vacío de contenidos conceptuales y/o como derivada de alguna fundamentación axiomática particular (de imposibles consensos); apelar a un *uso del concepto de dignidad como postulado de la razón práctica contemporánea*, como referente de potencialidad normativa para la convivencia social. La dignidad humana vulnerada por la violencia tiende a convertirse, entonces, en la vía que constata y confirma, en clave de Derechos Humanos, la condición de víctimas, en el criterio que pondera y reconoce su sufrimiento y el horizonte proyectivo de su emancipación.

La revisión crítica de la noción de víctima, con la mira en la pretensión de contribuir a una fundamentación ética de los Derechos Humanos, supone asumirla como la *mediación plausible entre las nuevas determinaciones y modalidades de la violencia estatal y societal contemporáneas y la dimensión de la dignidad humana* (Arias, 2012). Su estudio resulta un asunto crucial para el discurso social, filosófico y jurídico de los Derechos Humanos, así como resulta clave para el análisis y reinterpretación de la ecuación discursiva señera de ellos, el

clásico nudo fundamental —históricamente siempre repensado— de la *relación violencia-víctima-dignidad*. Como se sabe, la relación entre violencia y dignidad vulnerada no es directa, se encuentra mediada por la noción de víctima, de ahí su importancia teórica y metodológica. Así, la problemática generada por el tratamiento crítico de esos temas constituye actualmente —como desde su origen— la columna vertebral de los Derechos Humanos (Arias, 2012: pp.16ss.).

TESIS 7. De la construcción de una noción crítica de víctima

La perspectiva crítica de la idea de víctima —como vimos en las tesis anterior— propicia la apertura a una doble dimensión epistemológica, tanto propiamente cognoscitiva como en su función heurística: a) la víctima es *punto de partida metodológico*, plausible para una investigación crítica del núcleo básico ético de una teoría de los Derechos Humanos, a partir del estudio de la violencia; b) la víctima es la *mediación necesaria con la dignidad dañada o vulnerada* que se implica en ella, toda vez que la aproximación o el asedio conceptual a la idea de dignidad humana sólo ocurre idóneamente por vía negativa, esto es, a través de las múltiples formas de daño y de vulneración de la dignidad de las personas, expresadas en las narrativas del sufrimiento.

Ahora bien, la noción de víctima, en la evolución y cristalizaciones de sus contenidos semánticos, es una noción vaga, cargada de polivalencia semántica y de polisemia cultural, donde los significados sacrificiales resultan dominantes. De entrada, estimula aproximaciones intuitivas y favorece los prejuicios, fuentes principales de los obstáculos epistemológicos al conocimiento. El modo de trabajo o procesamiento racional sobre el concepto de víctima ha tenido tradicionalmente la deriva dominante del derecho, de manera que la noción de víctima con mayor y mejor carga intelectual resulta ser predominante y unidimensionalmente jurídica. La parafernalia técnico-administrativa relativa al interés pragmático, propio del saber jurídico, ha resultado ser velo y complemento de los significados de sacrificio y resignación inherentes a la idea de víctima, contenidos arcaizantes y de corte teológico.

La crítica reflexiva y práctica respecto al concepto de víctima lleva a un replanteamiento respecto de ideas y prácticas asociadas con ella. Indefensión, sometimiento, debilidad, reconocimiento negativo como meras víctimas, al final, predominio de variadas formas de menosprecio, redundan en un bajo potencial de protesta, una restricción de sus alcances organizativos, convocatorias de solidaridad compasiva, manipulaciones políticas y facilidades al chantaje de las víctimas indirectas: la noción convencional de víctima se limita al umbral de la queja victimante y no alcanza la proclama de la protesta, ni logra acceder a la conformación de un discurso teórico y práctico crítico y transformador de su condición yaciente, adolorida y subordinada.

Amén de todos esos elementos, que son intrínsecos, immanentes, al concepto de víctima, hay que considerar los factores extrínsecos, trascendentes, tales como: el exceso de violencia y su correlativo plus de sufrimiento socialmente producido, así como la consecuencia de una multiplicación de potenciales víctimas en las actuales circunstancias sociedades de riesgo contemporáneas. Estos factores extrínsecos, que configuran el entorno o contexto que induce (potencia o estimula) un exceso de sufrimiento social inasimilable, inducen perentoriamente la necesidad de procurar un concepto de víctima complejo, amplio, dinámico y funcional para lidiar mejor (procesar adecuadamente) esa sobrecarga de violencia sobre la sociedad.

TESIS 8. De los Derechos Humanos y la lucha por el reconocimiento

Es cierto que se hace y se puede hacer política con los Derechos Humanos, se les puede instrumentalizar y utilizar para objetivos ajenos, políticamente aceptables o condenables, al servicio de los de arriba o los de abajo, por la perpetuación del *statu quo* o su alteración, justicieros (igualitarios) o injustos (para agudizar las desigualdades). No obstante, esas instrumentalizaciones políticas no eliminan el sustrato político inmanente propio de los Derechos Humanos.

Ese sustrato, lo intrínsecamente político del proyecto y el discurso de los Derechos Humanos, radica en que lo específico y común

de esas múltiples prácticas de resistencia, reclamo, imposición y emplazamiento de actos, hechos o acontecimientos de tensión de la correlación de fuerzas conlleva e implica exigencias de reconocimiento. Es el carácter de emplazar relaciones de poder en términos de reconocimiento, de lucha por el reconocimiento, instaurar acontecimientos políticos, lo que define lo esencialmente político de los Derechos Humanos.

Al decir: “¡no!, ¡basta!, ¡así no!, ¡no más!” Los individuos y grupos se oponen, resisten al abuso de poder, pero también reivindican, emplazan, estatuyen una exigencia de reconocimiento respecto del otro; el que violenta, abusa, explota... ¿Reconocimiento de qué? “De la dignidad”, responde el discurso de los Derechos Humanos, de la alteridad en pie de igualdad en virtud de ser sujetos libres. Reivindican emancipación, libertades —derechos—, regulaciones, garantías (de cara al Estado); se plantan libremente, en pie de igualdad; con dignidad, se dice. Dignidad que sólo es discernible, constatable y afirmable sólo por vía negativa: ante su denegación, el abuso y las violencias que vulneran la dignidad; esto es, ante la negación de las libertades y la desigualación de los iguales (la materialización de los procesos de exclusión, estudiados ejemplarmente por Foucault y el proceso de la desigualdad, modélicamente analizado por Marx) (Arias, 2008).

Desde esa radicalidad, relativa al carácter político intrínseco de los Derechos Humanos, resulta adecuado suponer que estarían en condiciones de posibilidad de sobreponerse al politicismo inherente en la calificación de la autodesignación de las víctimas y —asimismo— coadyuvar al diseño e instrumentación de una política, entendida como disciplina ante las consecuencias del acontecimiento victimológico en clave de Derechos Humanos.

La noción crítica de víctima, en tanto que elemento apto para coadyuvar a una fundamentación ética de los Derechos Humanos, asume un papel trascendente en la lucha de sujetos que reivindican aspectos no reconocidos de su identidad —por la vía de la conciencia de haber sufrido una injusticia. Es a partir de este momento que la víctima, al igual que los maltratados, excluidos o despreciados, diversos grupos victimizados que han experimentado formas de

negación del reconocimiento, no sólo sufren a partir del menosprecio de su condición, sino que pueden descubrir que el menosprecio en sí mismo puede generar sentimientos, emociones y el impulso moral que motivan e impelen comportamientos y acciones (prácticas) para devenir en sujetos activos de luchas por reconocimiento.

Situar el concepto de reconocimiento, con su potencial carácter crítico, en la construcción de un concepto crítico de víctima (complejo, abierto, dinámico, funcional), significa asumir la centralidad del conflicto bajo una función positiva (creativa) de integración social, a condición de que se le deje de ver de un modo limitado y negativo, como ha sido el caso desde la perspectiva teórica dominante. Las luchas de reconocimiento, históricamente, han generado la institucionalización de ciertas prácticas sociales que evidencian el pasaje de un estadio moral a otro más avanzado; un aumento de la sensibilidad moral, señala Honneth (2010: p.37). La lucha de los grupos sociales por alcanzar formas cada vez más amplias de reconocimiento social se convierte, muta, en una fuerza estructurante del desarrollo moral de la sociedad. Esa ha sido el sentido *humanista* del movimiento y la teoría de los Derechos Humanos; toca a su reformulación crítica insistir en la articulación de la noción –yaciente– de víctima con un proyecto –enhiesto– de resistencia y emancipación.

Así, en dicha perspectiva, la lucha social no puede explicarse sólo como resultado de una lucha entre intereses materiales en oposición sino también como consecuencia de los sentimientos morales de injusticia; una gramática moral de los conflictos sociales (Honneth, 1995). La víctima, cuya visibilidad es a través del sufrimiento, se constituye primordialmente en esa imagen inicial de injusticia; no debiera permanecer en la queja sino levantarse para la proclama.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARIAS, Alan. 2008. "Globalización y debate multicultural. Un nuevo imperativo contemporáneo" en *Revista de Derechos Humanos México*, n.12.
- ARIAS, Alan. 2012. "Derechos Humanos: entre la violencia y la dignidad" en *Revista de Derechos Humanos México*, n.19.
- BALIBAR, Étienne. 1991. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Verso.
- BAUMAN, Zygmunt. 2007. *Tiempos líquidos*. Barcelona: Tusquets Editores.
- BAXI, Upendra. 2008. *The Future of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- BECK, Ulrich. 2008. *La sociedad del riesgo mundial: en busca de la seguridad perdida*. Barcelona: Paidós.
- BECK, Ulrich y Elisabetha Gernsheim. 2003. *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
- BEUCHOT, Mauricio. 2008. *Derechos Humanos. Historia y filosofía*. México: Fontamara.
- BROWN, Wendy. 2004. "The Most we can Hope for . . . : Human Rights and the Politics of Fatalism" en *The South Atlantic Quarterly*, v.103 (nn.2/3), Spring/Summer, Duke University Press.
- CASTELLS, Manuel. 2002. *La era de la información (tomo I)*. México: Siglo XXI Editores.
- DEMBOUR, Marie-Benedicte. 2006. *Who Believes in Human Rights? Reflections on the European Convention*. London: Cambridge University Press.
- DEMBOUR, Marie-Benedicte; Jane Cowan; Richard Wilson (eds.) 2001. *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. London: Cambridge University Press.
- DERRIDA, Jacques. 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge.
- DONELLY, Jack. 1994. *Derechos Humanos universales: teoría y práctica*. Gernika.
- DOUZINAS, Costas. 2000. *The End of Human Rights: Critical Legal Thought at the Turn of the Century*. Hart Publishing.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 1999. *La globalización imaginada*. Barcelona: Paidós.
- GEWIRTH, Alan. 1996. *The Community of Rights*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GIDDENS, Anthony. 1999. *Un mundo desbocado*. México: Taurus.
- GUTIÉRREZ, Griselda. 1997. "El concepto de género: una perspectiva para pensar la política" en *La ventana*, n.5, México: Universidad de Guadalajara.
- HABERMAS, Jürgen. 1998. *Facticidad y validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.

- HONNET, Axel. 1995. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: The MIT Press.
- HONNET, Axel. 2010. *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Buenos Aires: Katz editores.
- IGNATIEFF, Michel. 2001. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton University Press.
- LAMAS, Martha (comp.) 1996. *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM/Miguel Ángel Porrúa.
- LEFORT, Claude. 2004. *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Madrid: Anthropos.
- MACINTYRE, Alasdair. 2001. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- MAFFESOLI, Michel. 2004. *El tiempo de las tribus*. México: Siglo XXI Editores.
- MAKAI, Mutua. 2002. *Human Rights: A Political and Cultural Critique*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- MARX, Karl. 1977. *El capital* (8 vol.) México: Siglo XXI Editores.
- MERRY, Sally Engel. 2009. *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MORALES, Cesáreo. 2008. "¿Qué es el hombre como tal?" en *Revista de Derechos Humanos México*. Stanford University Press.
- MOUFFE, Chantal. 1999. *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- OLIVÉ, León. 1993. *Ética y diversidad cultural*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- ROUSENAU, James. 2002. *Distant Proximities: Dynamics Beyond Globalization*. Princeton: Princeton University Press.
- SALMERÓN, Fernando. 1996. *Derechos de las minorías*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- SPEED, Shanon. 2008. *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford University Press.
- STAMMERS, Neil. 2009. *Human Rights and Social Movements*. Pluto Press.
- VILLORO, Luis. 2007. *Los retos de la sociedad porvenir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 1998. *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. México: Siglo XXI Editores.

COMENTARIOS A “TESIS SOBRE UNA TEORÍA CRÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS” DE ALAN ARIAS

Víctor Gabriel Muro

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales,
Universidad Autónoma de Querétaro, México
gabrielmuro@msn.com

Resumen

En este artículo se comentan las tesis que presenta Alan Arias en “Tesis sobre una teoría crítica de los Derechos Humanos”. En primer lugar se contextualizan tales tesis sobre el fondo de la idea de “lucha igualitaria” de Marx. En la segunda parte se exploran los elementos socioculturales en los Derechos Humanos, dentro de los que son destacados, principalmente: 1) los comportamientos culturales basados en perspectivas clasistas, racistas e individualistas 2) el papel de los intelectuales y los héroes y 3) las instituciones de transmisión cultural.

Palabras clave: Cultura, Escuela de Frankfurt, instituciones, Marx, sociedad.

A COMMENTARY TO ALAN ARIAS'
"THESIS ON A CRITICAL THEORY ABOUT HUMAN RIGHTS"

Abstract

This article is a commentary on the thesis that Alan Arias presents in his "Thesis on a Critical Theory about Human Rights". On the first place those thesis are contextualized on the basis of the Marx idea of "egalitarian struggle". On the second part, the author focuses on the socio-cultural elements of Human Rights, especially in three: 1) cultural conducts based on classist, racist on individualistic perspectives, 2) the role of intellectuals and heroes and 3) institutions of cultural transmission.

Keywords: Culture, Institutions, Marx, The Frankfurt School, Society.

Veo la propuesta de Alan Arias como una muy plausible contribución para hacer avanzar a la teoría crítica de los Derechos Humanos, puesto que se propone atender el problema de la actual crisis de tal teoría. Por consiguiente, su trabajo representa un intento de solución que conduzca a lo que esboza su tesis central: una autocorrección que destrabe el espasmo teórico que actualmente padece e impulse una mejor y más generalizada práctica de los Derechos Humanos.

Mis comentarios al respecto pretenden formular una contextualización, tanto en el plano teórico como de aplicación de las tesis propuestas, y algunas consideraciones que ayuden incorporar elementos que a mi juicio deben estar presentes en un análisis sobre los Derechos Humanos para hacerlo más inteligible.

Teoría crítica: libertad, autoconciencia y enajenación

Es evidente que la limitación del espacio del texto no permite abundar sobre el respaldo teórico; sin embargo, me parece que importa visualizar al menos la conexión entre una teoría de Derechos Humanos y la matriz crítica, referida al planteamiento hegeliano-marxista de la libertad, la autoconciencia y la enajenación del hombre.

En efecto, la definición de libertad de Hegel, como la potenciación de la capacidad creativa del hombre, se convirtió en el *desideratum* que debía cumplirse en la medida en que éste adquiriría conciencia de la enajenación padecida por la humanidad desde tiempos inmemoriales. Esto supone una visión que desarticula cualquier argumento para oprimir, dominar y explotar a los otros.

Marx llevó esta idea al extremo de promover una lucha radical por una sociedad igualitaria en prácticamente todos los planos sociales, lo cual lo condujo a un análisis filosófico y social, quizá sin igual, de la enajenación humana, obstáculo principal para lograr la plena igualdad. Todo esto entrañó la formulación de una concepción del hombre en proceso de emancipación plena, que supone el reconocimiento de que posee una esencia de creatividad transformadora, que debe no sólo respetarse, sino potenciarse al máximo.

Sin embargo, las dificultades para hacer realidad este planteamiento estuvieron bien pronto a la vista, como lo mostraron los miembros de la Escuela de Frankfurt, quienes analizaron con desencanto el crecimiento descomunal de mecanismos enajenantes en la sociedad de masas, que reforzaban la dominación y explotación, tanto en el ámbito económico como en el ámbito espiritual de los individuos, de todas partes y todos los sectores sociales.

Por ello, dentro de este problema me parece muy relevante la insistencia de Erich Fromm de centrarse en un plano espiritual para producir un cambio que nos sitúe en una perspectiva verdaderamente humanista, de la cual se deriva una actitud de respeto y amor hacia los otros. Así, podrían ser desarticuladas las estructuras enajenantes que se reflejan en la no vigencia de los Derechos Humanos.

Elementos socioculturales en los Derechos Humanos

Para una contextualización de la aplicabilidad de las tesis que propone Alan en nuestra sociedad, me parece que debemos tener presente al menos estos elementos: 1) los comportamientos culturales desde perspectivas clasistas, raciales e individualistas; 2) el papel de los intelectuales y “héroes” culturales de nuestra sociedad, y 3) las instituciones de transmisión cultural, es decir, las que enseñan e inculcan ideas, creencias, valores y prácticas sociales.

Por consiguiente, de entrada, un elemento a considerar es el punto de partida que propone Alan, los Derechos Humanos como movimiento social. Precisamente, los elementos socioculturales mencionados se han convertido en trabas para desarrollar un movimiento social que modifique estructuras sociales y mentales que den paso a concepciones humanistas. Por ejemplo, cuando surgen demandas sociales de diferentes grupos afectados por medidas gubernamentales arbitrarias, las resistencias de posturas clasistas y racistas se hacen evidentes; no surge un suficiente apoyo de personajes influyentes en la vida intelectual que podrían conformar una opinión pública favorable a los movimientos, y las instituciones sociales de mayor peso, como los medios de comunicación y los centros

educativos actúan con indiferencia o con oposición, e impiden una conexión entre los grupos afectados y la sociedad en general.

De esta manera, sobre la primera tesis, la que apunta el desfase entre la teoría y la práctica de los Derechos Humanos, debemos tener muy presente la enorme renuencia de nuestra sociedad a obedecer las leyes. Es bien sabido cómo en nuestro país hay una ancestral tradición de incumplimiento, tanto en el ámbito de la sociedad civil como en el Estado, no obstante el enorme aparato legislativo existente desde hace siglos. Desde entonces ha estado presente, en nuestra mentalidad, el famoso apotegma: *Acátese pero no se cumpla*. Así, la vigencia de los Derechos Humanos queda enmarcada en esta inercia cultural.

En cuanto a la segunda tesis, *la consideración del proceso de globalización como elemento bipolar de afectación de los Derechos Humanos*, cabe resaltar la tremenda influencia de los medios de comunicación, pertenecientes a las élites más poderosas del mundo, cuyas preocupaciones principales se centran en el crecimiento espectacular de las ganancias, lo que los hace prácticamente indiferentes respecto del cumplimiento de los Derechos Humanos. Por tanto, la irradiación ideológica en el mundo globalizado está sustentada en temas rentables y alejados de propósitos humanistas. Más bien, llama la atención cómo tienden a difundirse globalmente cada vez más videojuegos, series, películas, *reality shows*, etc., en los que se estimula el gusto y el morbo por prácticas inhumanas como la violación, la tortura y el crimen.

Respecto a la tercera tesis, *la necesidad de trascender la clave occidental de los Derechos Humanos hacia una clave multicultural*, debemos observar el aumento de la tensión generada por los estados más poderosos y las elites dominantes frente a estados nacionales cada vez más debilitados, en torno a la imposición de modelos económicos y culturales, que tienen pocos contenidos sociales o humanistas, independientemente de su origen cultural. En esta acción multicultural podría verse, incluso, una tendencia contraria a valorar los Derechos Humanos.

La cuarta tesis, *la necesidad de enmarcar los derechos humanos en un plano multidisciplinario*, supone una visión amplia y multiforme que

los proyecte en los diversos campos del saber, para su cabal comprensión y ejercicio. Esta tesis enfrenta la dificultad de la escasez de científicos reconocidos o héroes culturales que influyan tanto en el fomento del interés, como en la aplicación de los derechos humanos (cuyos prototipos podrían ser, por ejemplo, Erich Fromm, en el campo académico, y Nelson Mandela, en el de la política). Llama la atención, asimismo, como en México, sigue siendo un tema marginal en los centros de educación e investigación, en buena medida porque los liderazgos académicos no se mueven en este ámbito, y no han aparecido líderes sociales con suficiente capacidad simbólica para generar una corriente de opinión vigorosa y favorable. Aunque ha habido algunos casos de estos liderazgos, como el de Javier Sicilia y el padre Alejandro Solalinde, no han tenido la proyección indispensable para influir decididamente en sectores sociales intelectualizados o masivos, que inhiban la notable violación de derechos humanos existente en la nación.

En cuanto a la tesis cinco, *la incorporación de los planteamientos de género*, puede señalarse que es uno de los campos donde los derechos humanos han tenido su mejor concreción, justamente por lo que dice Alan: “Si alguna revolución cultural contemporánea se mantiene invicta esa es la del feminismo contemporáneo (con todo y sus contradicciones, divisiones y diásporas). Al igual que otros movimientos sociales radicales que reivindican reconocimiento, insertan la cuestión propia de las diferencias dentro del lenguaje universalista de los Derechos Humanos.” Sin embargo, es posible encontrar aún fuertes inercias de reproducción del machismo ancestral que sigue vulnerando los derechos de las mujeres y, quizá más importante, la influencia de los medios de comunicación en reafirmar concepciones enajenantes del ser femenino, como puede observarse en la publicidad televisiva.

Sobre la tesis seis, *de la consideración del sufrimiento y la noción de víctima*, y la siete, *de la necesidad de construcción de una noción crítica de la víctima*, he de decir que me parecen las más centrales, en tanto son punto de partida para una sensibilización social, para la generación de una conciencia humanista, puesto que la idea de ver al otro como un semejante, portador pleno de dignidad humana, nos impele a

actuar con respeto y delicadeza; nos motiva a una convivencia pacífica y armónica con él.

Sin embargo, me parece que las concepciones sociales predominantes son muy sólidas y renuentes al cambio, puesto que, en nuestra sociedad nacional, están insertas en estructuras clasistas, racistas e individualistas, ancestrales y reforzadas por los medios de comunicación. Permanentemente tenemos pruebas de ello, en los diversos ámbitos sociales.

Así, por ejemplo en un plano social, es evidente que persisten formas de explotación despiadadas en los grupos más desvalidos; la proyección casi total de prototipos raciales dominantes en todos los medios de comunicación, no obstante ser minoritarios; que hay desentendimiento del Estado en los temas de salud de la población; la ausencia de respeto a los ámbitos privados de los vecinos; las construcciones urbanas diseñadas pensando en los grupos privilegiados (violando flagrantemente los reglamentos urbanos), etc.; todo lo cual significa la prevalencia de una concepción del otro en términos de enajenación de su dignidad humana.

Pretendo entonces recalcar que el punto de partida de la teoría crítica, *la emancipación de los seres humanos*, enfrenta esta concepción social profundamente arraigada y fomentada, que se yergue como un gran obstáculo para el reconocimiento de la dignidad humana.

Finalmente, la octava tesis, *la lucha por el reconocimiento de los derechos humanos*, debe sobreponerse a la ausencia de líderes sociales con capacidad de influencia en todos los ámbitos sociales y a los medios de comunicación. Gramsci planteó insistentemente la importancia de la intervención de los intelectuales y las instituciones de la sociedad civil en el establecimiento de la hegemonía y, por tanto, de una contrahegemonía que pudiera modificar los patrones culturales de enajenación.

En nuestra sociedad, ambos aspectos operan eficientemente contra tal reconocimiento. Sólo hay que examinar los contenidos discursivos de los medios de comunicación donde se distorsiona la esencia y el sentido de los derechos humanos. Llama especialmente la atención la frecuente criminalización de los luchadores de los derechos humanos, al identificarlos como protectores de delincuentes,

y en cambio puede verse la proliferación de contenidos de violencia y denigración, que se refleja en los símbolos que porta una gran cantidad de personas en tatuajes, adornos y ropa.

Así pues, considero que la pretensión de añadir elementos que hagan salir a la teoría crítica de los derechos humanos de la crisis en que se encuentra, debe ampliar el espectro hacia las formas sociales y culturales donde éstos operan. Es decir, creo que sería muy conveniente que dicha teoría profundizara en los mecanismos socio-culturales que modifican actitudes y mentalidades sociales, como, por ejemplo, lo que hacen las teorías del *management* para hacer más activos, unidos y productivos a los trabajadores de las empresas. Esto supone una coordinada relación entre teoría y práctica que tal vez no nos guste, porque entraña una interacción económica de dominación, pero que ha demostrado certeza y eficacia de su operación, en tanto produce cambios en la mentalidad y la ideología de los individuos.

En conclusión, la perspectiva de los estudios organizacionales (en especial la del *management*), aplicada a los derechos humanos puede sugerir muchas ideas y mecanismos que contribuyan a generar una cultura esbozada por las tesis propuestas por Alan Arias.

Estudios



LA DIGNIDAD DEL SUJETO INTELIGENTE: EL PERSONALISMO ROSMINIANO

Jacob Buganza
Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana, México
jbuganza@uv.mx

Resumen

En este trabajo, el autor tiene la intención de demostrar que la filosofía de Rosmini puede ser considerada un “personalismo”, acercándose mucho a lo que Josef Seifert denomina “personalismo ideal”. Para ello, el autor se sirve de las exposiciones del filósofo austriaco, así como de las tesis expuestas por Rodrigo Guerra, para señalar cómo es que Rosmini puede encuadrarse dentro del movimiento filosófico del personalismo.

Palabras clave: Antonio Rosmini, Josef Seifert, persona, Personalismo, Rodrigo Guerra.

THE DIGNITY OF THE INTELIGENT SELF: ROSMINIAN PERSONALISM

Abstract

The author has the aim to demonstrate that Rosminis' philosophy can be considered as a "Personalism", very close to what Josef Seifert calls "Ideal Personalism". The author exposes the ideas of the austrian philosopher as well as the thesis sustained by Rodrigo Guerra in order to show how Rosmini can be catalogued within the philosophical movement of Personalism.

Keywords: Antonio Rosmini, Josef Seifert, Person, Personalism, Rodrigo Guerra.

1. En este trabajo pretendemos mostrar algunos de los puntos esenciales sobre el personalismo que Rosmini defiende, aunque él no hable expresamente de esta denominación que ha venido a acuñarse más bien hasta el siglo XX, merced a Emmanuel Mounier. Ya otros antes han hablado del personalismo en Rosmini, e incluso han sostenido que su ontología es profundamente personalista (Evain, 1980). Para profundizar sobre este asunto será preciso, a nuestro parecer, situar la reflexión rosminiana en el marco del personalismo en general, de ahí que sea necesario dilucidar, primero, qué se entiende por personalismo y, en segundo lugar, ver cuáles son las características generales de una antropología y filosofía moral así denominada. En conclusión, y a la luz de lo precedente, será posible encuadrar el personalismo rosminiano, pues veremos que comparte muchas de las tesis esenciales del personalismo entendido como un movimiento más general y abarcador en el que confluyen corrientes de distinto calibre. Y es que, como señala Josef Seifert, muchos filósofos y escuelas son llamadas hoy “personalistas”, si bien algunos merecen en menor medida el calificativo porque “mientras pensadores como Mounier son incluso considerados como fundadores del personalismo, autores medievales, clásicos y modernos como Sócrates, san Agustín, el Aquinate o Kierkegaard insisten mucho más que los llamados personalistas modernos en importantes elementos del verdadero personalismo” (Seifert, 1997a: p. 33).

2. De acuerdo con Seifert el término “personalismo” puede adquirir tres significados: (i) uno ideal, (ii) otro imperfecto y, finalmente, (iii) uno falso. En relación con (i), se refiere a una filosofía (o teología) que hace justicia totalmente a la realidad, naturaleza y dignidad de la persona: “El personalismo es perfecto en cuanto comprende la completa novedad de la esencia de la persona en contraste con el resto de los seres” (Seifert, 1997a: p. 34). Él mismo advierte que ninguna filosofía logra efectuar este ideal, de modo que cabría interpretarlo, a nuestro entender, en sentido kantiano, es decir, como un ideal “regulativo”. Los autores más conocidos y que más se acercarían al personalismo adecuado o ideal serían Karol Wojtyła (*The Acting Person*) y Dietrich von Hildebrand (*Ethics*), pero nosotros proponemos

que también Rosmini puede encuadrarse aquí, para lo cual daremos una breve muestra en lo que sigue. De acuerdo con (ii), se refiere a una filosofía (o teología) que adolece o carece de algún o algunos elementos que constituyen un personalismo ideal o adecuado, de suerte que puede hablarse de un “personalismo básico”. Y en relación con (iii), hay incluso doctrinas que son marcadamente antipersonalistas, que son las que más centran la atención de Seifert, como el “evolucionismo que pretende que la persona es sólo un animal altamente desarrollado y que no existe distinción esencial alguna entre personas y animales, como Ernst Haackel o Peter Singer sostienen, como el marxismo o la bio-filosofía nazi, con arreglo a la cual los más altos valores presentes en la persona (valores morales) no cuentan en absoluto y las personas no poseen una dignidad inviolable, como racismo de cualquier tipo, etc., son filosofías antipersonalistas” (Seifert, 1997a: p. 35).

3. No deja de ser problemático agrupar bajo un rótulo general filosofías tan disímbolas como las de Peter Singer o la bio-filosofía nazi, aunque hay dos tesis que parecen emparentarlos: la cuestión de la diferencia esencial entre personas y otros entes, y el materialismo. Y, en último análisis, es el materialismo el suelo común que los une, ya que si se sostiene el materialismo no hay forma de sostener la diferencia esencial entre el ente personal y los demás seres (Buganza, 2010; Buganza y Cúnsulo, 2013: pp. 103-110). Quien ha señalado con agudeza este punto ha sido Dietrich von Hildebrand. En efecto, para este último resulta cierto que un materialista puede captar el valor universal del ser, “pero el universo del materialista carece, incuestionablemente, de los valores ontológicos superiores y, *a fortiori*, de todos los valores cualitativos” (Hildebrand, 1983: p. 156). En cierto modo, es fácil de deducir que la tesis personalista implica que el hombre no se reduce a sus partes extensas, sino que posee una dimensión distinta a la de los otros entes. Se trata de aquella dimensión que lo hace propiamente ser persona, y que en lenguaje común se llama “espiritualidad”. Siendo así, no es difícil deducir que para el materialista no hay posibilidad para sostener, en último análisis, el valor absoluto de la persona, ni tampoco hay posibilidad de sustentar

valores morales, pues no sustentan que haya diferencias ontológicas entre un ente y otro. De hecho, todo podría ser explicado bajo el prisma de la materia (no habría diferencia esencial, por ejemplo, entre un chimpancé o un hombre), y mucho menos encuentran explicación los valores cualitativos, en especial la bondad moral.

4. Ahora bien, Seifert insiste en siete principios esenciales de un personalismo adecuado. Se trata de principios que, en palabras prestadas de Leibniz, pertenecen a la *philosophia perennis* y que no se circunscriben, por ello mismo, a una escuela particular de pensamiento. El personalismo trasciende los límites de las escuelas, y se instala en la “intuición sintética de la totalidad de lo real y de la naturaleza y dignidad de las personas [...] el reconocimiento filosófico [*prise de conscience*] de los elementos eternamente válidos del personalismo cruza toda la Historia y une filósofos de distintas épocas que sostienen en común muchas verdades relativas a la persona” (Seifert, 1997a: p. 35s.) En este sentido, nos parece que Antonio Rosmini se inscribe dentro de esta amplia tradición personalista en varias de sus tesis, que nos hacen ver lo característico y la dignidad de la persona a través de la tesis de su particular filosofía.

5. El primero de los principios esenciales indicados por Seifert es la insalvable distinción ente personas y seres impersonales. Este principio es tan fundamental que, al no sostenerlo, se seguiría una filosofía materialista como la que anteriormente hemos descrito, y en donde se encuadran las distintas formas de evolucionismo materialista y las éticas ecológicas que no incluyen la “esencial novedad de las personas” en relación o comparación con los otros entes, que por contraposición cabe llamar impersonales [n. 3]. Sobre este principio, Seifert explica que se funda

en la racionalidad y sustancialidad espiritual de la persona [...] La persona es capaz de percibir y entender objetos concretos e individuales de tal modo que puede nombrarlos, formar conceptos generales sobre su naturaleza, emitir juicios acerca de estados o sucesos relativos a los mismos, emplear un lenguaje

que expresa significados conceptuales, realizar acciones libres que incluyen una responsabilidad moral, realizar actos de índole religiosa, etc. Todas estas y otras facultades y capacidades de las personas incluyen un nivel de conciencia y de relación consciente e intencional con los objetos que es completamente nuevo y que se expresa también en otras e innumerables cualidades: en la posesión del lenguaje propiamente dicho, en la ciencia, el método, la filosofía, en el uso deliberado de medios para alcanzar fines, etc.; suponen la *racionalidad de la persona* y, por tanto, el abismo que separa personas de animales (Seifert, 1997a: p. 36).

Estas características que Seifert señala tienen su fundamento en las capacidades genuinamente personales y, por tanto, en la persona misma, sujeto y *suppositum* de ellas. Ya este filósofo señala con toda claridad que el hombre posee la capacidad para comprender, tanto universal como particularmente, y esto último siempre a la luz de lo universal. Debido a la capacidad que tiene el hombre para concebir en universal, para enjuiciar y razonar, y que también posee la fuerza o energía para elegir entre diversos bienes, a lo cual llamamos libertad, el hombre es radicalmente distinto de los otros entes naturales. Al cúmulo de estas capacidades es a lo que se llama “inteligencia”, implicando tanto las capacidades intelectuales como las volitivo-libres. Es la inteligencia la que establece un abismo ontológico entre personas y otras entidades naturales, especialmente con los entes puramente animales. Rosmini ciertamente afirmaría esta tesis, aunque va un tanto más allá de ella, en cuanto sostiene que la inteligencia se constituye o conforma merced a la intuición del ser ideal.

6. Un segundo principio del personalismo adecuado embona directamente con lo anterior: “La facultad intelectual más radical, como claramente vio Aristóteles en su *Analítica posterior* y santo Tomás desarrolló de modo tan hermoso en su filosofía del *intellectus* y de la *simple apprehensión*, no es la facultad de razonar y deducir. La más radical capacidad intelectual de la persona es más bien la percepción intuitiva de las esencias, sobre todo de las necesarias, como Dietrich von Hildebrand ha mostrado” (Seifert, 1997a: p. 37). Aquí

apreciamos, con toda pulcritud, que la facultad intelectual es esencialmente la de intuir: se intuyen las esencias, es decir, lo que son las cosas, sea desde el punto de vista de lo universal o bien la esencia particular de algún ente. Es lo mismo que señala Rosmini con frecuencia: la facultad de entender es intuitiva, en cuanto la intelección es el acto de la mente que tiene por término una idea, esté ésta sola o bien unida a otra, o un modo de la idea (Rosmini, 2004: n. 506); y como la esencia es lo que se intuye en la idea (Rosmini, 1891: let. 4535), se sigue que lo que hace el intelecto es intuir ideas. El hombre, merced a este acto intelectual, es capaz de entender algo que no es él mismo, sino que se le opone, que es lo que llamamos objeto. Así, al pensar en un árbol, no piensa la persona en sí misma, sino en algo que no es él. De suerte que se comprende por qué el verdadero personalismo “no ve a la persona encerrada en la mera subjetividad de su experiencia e ideas innatas, ni mira a la persona como a un sujeto que crea o construye todos los objetos de su conciencia, como pensaban los idealistas alemanes. Al contrario, el puro subjetivismo niega la más profunda esencia de la persona” (Seifert, 1997a: p. 41), que entendemos como esta trascendencia o apertura hacia el objeto, siguiendo las huellas filosóficas de Rosmini y von Hildebrand (Rosmini, 1891: let. 4534; Hildebrand, 1983: pp. 77, 139, 215-216).

7. Un tercer principio consiste en afirmar la racionalidad de la libertad de la persona. “La naturaleza racional de la persona consiste también en la capacidad de engendrar actos y acciones que no son el efecto de causas internas ni externas de un orden divino trascendente, sino que realmente proceden de la persona como su centro y fuente última” (Seifert, 1997a: p.39). Como bien se encarga de destacar Seifert, al menos ya desde Aristóteles la tesis de que el hombre, la persona humana, es dueña de sus actos, está presente en la antropología y la ética: “Todos los actos de que el hombre es principio y señor, pueden tanto producirse como no producirse, ya que de él depende que se produzcan o no, por ser el hombre el señor de su ser o no ser”. Ya en Aristóteles vemos cómo el hombre es ἀρχὴ καὶ κύριος, en cuanto el hombre es principio y dueño de su actuar, esto es, de su ser y no ser (κύριος τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι)

(Aristóteles, *Ética eudemia: II*, 1223a4-7) Y esto se debe, dice Aristóteles mucho más adelante en la *Ética eudemia*, a que el hombre es capaz de deliberar sobre aquello que está bajo su poder (1226b17). Tiene, por tanto, una potencia que le permite hacerlo, y a ésta le llamamos libertad o libre arbitrio: manera en que la voluntad puede querer un objeto, queriéndolo deliberadamente.

8. Un cuarto principio del personalismo ideal es el de la afectividad, esto es, que implique al corazón humano como ámbito de experiencias espirituales afectivas. Se trata de una afectividad racional; como apunta Seifert, se refiere a las “respuestas afectivas que se relacionan adecuadamente con sus objetos; por ejemplo, una alegría que se debe a un bien extraordinario. Estos afectos, cuando son sancionados y formados desde dentro por la libertad, tienen también una gran importancia para la ética” (Seifert, 1997a: p.42). Y, en efecto, la respuesta adecuada a un valor, en terminología fenomenológica, puede ser buena o mala moralmente, es decir, puede estar o no en consonancia con el objeto al cual se responde. Y es que, como bien ha destacado la ética fenomenológica, desde Scheler hasta von Hildebrand, especialmente este último, el objeto posee una exigencia objetiva que pide una respuesta proporcional a él. El filósofo florentino, en su *Ética*, asienta sobre este asunto que la respuesta es exigida en razón del objeto y no de la persona que responde o que establece un *verbum mentis* con el objeto: “La respuesta apropiada y exigida requiere una correspondencia entre la palabra interior de la respuesta y el rango del valor al que se responde” (Hildebrand, 1983: p. 244). Así, la respuesta que se establece subjetivamente ante la exigencia objetiva de un valor implica que el sujeto se afeccione gozosamente ante el bien y aborrezca afectivamente al mal. Igualmente se entienden las palabras, frecuentes en el Evangelio (y elocuentemente plasmadas en la Liturgia) que hacen referencia a un corazón de que siente con justicia o bien que es de piedra.¹

1 Y es que Dios, lo revela el profeta Jeremías (resonancias hay en toda la Escritura, hasta el libro final de las Revelaciones o Apocalipsis), juzga rectamente, “escudriñas las entrañas y el corazón” (11:20). Es frecuente encontrar al corazón inmiscuido en la teología, de suerte que la transformación por la fe y por la gracia, obra específicamente en el corazón (Benedicto XVI, *Porta fidei*).

9. El quinto principio del personalismo adecuado es que la persona “no tiene sólo *Umwelt* (cierta forma de entorno) sino también *Welt* (está relacionada con el *mundo* del ser), como Aristóteles y Max Scheler han visto con claridad” (Seifert, 1997a: p. 43). De ahí que varios personalismos sostengan que la persona es esencialmente relación, tanto con la totalidad del ser como con Dios, tanto con los otros como con el Otro. En última instancia, el horizonte último, para hacer uso de conceptos hermenéuticos, es el ser (Gadamer, 2001; Coreth, 1972; Buganza, 2012a). Así es que el hombre no está circunscrito, como los animales, al mero entorno, al *Umwelt*, sino que el *Welt* del hombre está abierto a las infinitas posibilidades del ser, sólo limitadas por la esencia y por la ley moral.

10. El sexto principio indica la subsistencia de la persona. Es verdad que la persona se da en la relación, como acabamos de ver, pero también es una substancia: *persona est individua substantia rationalis naturae*. La persona es más que sus funciones, que sus actividades, que sus actos; de hecho, como dice el adagio, *actiones sunt suppositorum*. Este *suppositum* es precisamente esta *individua substantia rationalis naturae*. Por eso Seifert mismo argumenta que ningún otro ser se mantiene en pie por sí mismo, esto es, es una substancia de modo más perfecto, que la persona (Seifert, 1989). Pero hay que precisar que se refiere el personalismo a substancia en cuanto es algo que subsiste en sí mismo y no en otro; la esencia de la persona no depende, en modo absoluto, de algún otro para ser lo que es. De manera que no se es persona por ser parte de algún grupo o clan; o por alcanzar cierto estatuto de desarrollo. Esto último serían meras accidentalidades, en el sentido de avenencias para la substancia.

11. El séptimo, y tal vez más conocido principio del personalismo, es el valor único o dignidad de la persona. En efecto, al valor de la vida personal se le llama dignidad (Seifert, 1997b). Siendo así, “esta dignidad se obtiene, comprensiblemente, de la esencia de la persona tal como ha sido descrita —no como si un *es* neutral pudiese fundar un *debería* o un valor: pero el ser de la persona es precisamente *no*

neutral y se revela como tal. La dignidad que brota de la esencia de la persona y su naturaleza racional constituye un valor intrínseco y absoluto que no es meramente relativo a nuestras inclinaciones, apetitos o satisfacciones. Brota de la esencia y la existencia de la persona” (Seifert, 1997a: p. 45). Es de la esencia y la existencia de la persona —hay que subrayarlo— de donde brota esta dignidad, no como algo sobreañadido, sino como suyo propio, de suerte que este valor o dignidad absoluta significa no otra cosa que el hecho, ya sustentado por Kant, de que el hombre no es mero medio, sino siempre fin y que vale intrínsecamente, o sea, por sí mismo. Es lo que ya los medievales, máxime san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino, han establecido al designar a la persona como *perfectissimum in tota natura* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*: I, q. 29, a. 3c.).

12. La pregunta que resume, en buena medida, el meollo del asunto, es: ¿por qué es digna la persona? Y es que, como bien compendia el adagio, *persona est affirmanda propter seipsam*; entonces, ¿por qué ha de ser afirmada por sí? ¿Qué elemento objetivo posee para estar dotada de “dignidad”? ¿Por qué el valor de la vida personal es principal? Desde la teología se ha solido responder a esta cuestión a través de la tesis de que la persona es *imago Dei*, lo cual no deja de ser, en verdad, un dato objetivo (Juan Pablo II, *Evangelium vitae*: nn. 2-3), y es que la dignidad puede descubrirse o bien por la razón o bien por la revelación (Rahner, 1963: pp. 245ss.) Pero antes de ella, la pregunta genuinamente filosófica se hace presente y es importante dilucidarla. Nos parece que podemos hacerlo partiendo de la tesis que enuncia que la persona es substancia individual, en cuanto que es un ente que subsiste y que no se reduce a otros entes, a otros *supposita*. ¿Cuáles son las características irreductibles que son propias de la persona y que no se encuentran en otros *supposita*? Con base en tales características irreductibles será posible, a nuestro juicio, apreciar por qué *persona est affirmanda propter seipsam*, lo cual se compendia, a nuestro parecer, en la dignidad de la persona, mas esto último no se comprende al margen de otras características que enunciaremos enseguida.

13. En efecto, de acuerdo con Rodrigo Guerra, un destacado discípulo de Josef Seifert, podemos encontrar las siguientes características irreductibles de la persona: (i) interioridad, (ii) incomunicabilidad incomparable, (iii) absolutez, (iv) trascendencia vertical y (v) dignidad. En relación con la interioridad, se refiere a la experiencia que posee la persona de que, al conocer y actuar, se percibe como poseedor de un “dentro” desde el cual “es”: “La experiencia del *humanum* es de suyo la experiencia interior de una totalidad compleja en la que al sabernos cuerpo, lo sabemos de una manera irreductible al puro cuerpo. El sabernos cuerpo es un saber de sí que consiste en sabernos cuerpo-vivo-que-sabe-de-sí” (Guerra, 2003: p. 85). Esta experiencia se vincula con el “yo”, esto es, sabemos que sabemos y nos conocemos a nosotros mismos. Por eso es un “dentro”, y lo que está dentro hace referencia a la interioridad. Y también se vincula con la espiritualidad, en cuanto trasciende la mera corporalidad, como por ejemplo el pensamiento, no medible como los cuerpos. Esto le autoriza a Guerra a decir que “existe una dimensión de la interioridad que posee características que no cumplen las leyes propias de los cuerpos” (Guerra, 2003: p. 86). ¿Cómo es que el hombre posee interioridad, teniendo presente que ésta se caracteriza por la espiritualidad de la persona? Es importante esta pregunta debido a que nos hace ver por qué es digna la persona en su integridad, incluyendo su cuerpo, su corporalidad, parte esencial de ella misma.

14. La segunda característica es la incomunicabilidad incomparable, que consiste en una suerte de independencia óptica. Es una independencia que se manifiesta en la autopertenencia. “Cada ser humano se percibe siendo con un grado de *inseidad* especial que constituye a la propia persona en un *suum* originario, fundamental, imposible de comunicar” (Guerra, 2003: p. 88). La persona, en otros términos, se posee a sí misma; tiene ser (*id quod habet esse*), pero lo tiene como una posesión suya, como una “suidad”, recordando a Zubiri (Guerra, 2003: p. 88). De ahí que sea “incomunicable”, en cuanto no puede compartir su ser con alguien más; la persona es suya, y de nadie más. El ser y los actos de la persona (como entender y querer) son suyos propios. Tanto desde el punto de vista existencial, como desde el

esencial, la persona es intransferible, pues no puede dar su *esse* a algo más, ni tampoco puede dar su *essentia* particular a otra entidad. Cada persona es única e irrepetible en este sentido, lo cual no equivale a decir que cada individuo sea su propia especie. De tal forma, “no existe contradicción metafísica al pensar que eventualmente puedan existir dos seres humanos con igual código genético. Lo que sí sería un absurdo es pensar en que existan copias de la *misma* persona” (Guerra, 2003: p. 91).

15. La tercera característica es la absolutez. Pareciera ser un atributo que se aplica sólo a lo que está desligado o separado de cualquier otra cosa (*ab alio solutum*), de manera que los primeros principios y Dios serían absolutos. “Sin embargo, las personas humanas sin dejar su condición de entes contingentes poseen un tipo de contingencia que las distingue de los entes no-personales: aún cuando existan muchas personas, cada persona existe como si ella fuera la única” (Guerra, 2003: p. 91). Esto hay que entenderlo en el siguiente sentido: la persona es una realidad autónoma en cuanto no es más o menos ontológicamente si pertenece a otra cosa, por ejemplo, si pertenece a una comunidad específica o a un Estado.

16. La cuarta característica es la trascendencia vertical, lo cual se da a través de lo que llamamos “acción”. En efecto, la acción es el acto que emerge de la autodeterminación libre de la persona; en este sentido, la persona se trasciende a sí misma al elegir el motivo para actuar. La persona elige sobre qué objeto quiere determinarse, y aunque el objeto pueda ser en cierto modo lo que determina a la persona, es más esta última la que decide determinarse a sí misma en pos de un objeto (un valor, por ejemplo, puede ser un motivo importante por sí mismo, diría von Hildebrand) (Hildebrand, 1983: p. 45). Asimismo, constatamos que la persona decide libremente sobre su actuar, en el sentido del *actus humanus* y no del *actus hominis*. Merced a esto es que se habla de un *appetitus rationalis*, genuino apetito en cuanto se determina a sí mismo mediante la razón, y la razón no manda arbitrariamente, sino dando precisamente título a su decisión.

17. Por último, y es lo que más nos interesa, Guerra sostiene que el *suppositum humano* se percibe también, y muy fundamentalmente, como *suppositum cum dignitate*. “La dignidad parece ser un valor supremo, irreductible, propio de la condición personal” (Guerra, 2003: p. 97).² La dignidad es el dato que parece compendiar a los otros cuatro, pues asume en sí de manera más propia lo distintivo de la persona. Ahora bien, la dignidad es un tipo específico de valor. ¿Qué es, entonces, un valor? Un valor es algo que importa intrínsecamente, como diría von Hildebrand, al que ya hemos citado a propósito de esto. El valor no es importante porque sea útil o porque sea subjetivamente satisfactorio, o bien porque sea *secundum naturam* o sea hecho por la felicidad (aunque pueda serlo, ciertamente, secundariamente por ello) (Buganza, 2013: cap. V). El valor es importante por sí mismo; es autónomamente importante. Algo parecido afirma Ricoeur cuando dice que el valor es distinto a lo que deseo (en primera persona); el valor, en este sentido, es un “salto” a la segunda persona. Es curioso, además, que este hermeneuta francés indique expresamente que el valor implica “un elemento de reconocimiento y no simplemente de evaluación, que permite distinguir lo que vale de lo que deseo” (Ricoeur, 2000: pp. 71 y 72-73).

Siendo así, la dignidad es un dato originario, un dato que indica lo que importa intrínsecamente. De ahí que Guerra sostenga que “la dignidad designa un valor máximamente objetivo e intrínseco del ser humano” (Guerra, 2003: p. 115). Este valor, a diferencia de otros, como la justicia, el perdón, la verdad, etcétera, adquieren su cumplimiento y compendio en la dignidad. La dignidad se sustenta, de manera directa e inmediata, en su portador, esto es, en la persona (Seifert, 2002). No proviene la dignidad de la disposición de las partes que constituyen a la persona, sino de ella misma; los componentes que la constituyen son dignos, y por ello la persona es digna. Es, pues, un dato, algo dado, como dice Guerra, de suerte que la dignidad “es un dato intrínsecamente asociado a la condición personal en

² No deja de haber cierto equívoco en la filosofía contemporánea, pues, por ejemplo, Adela Cortina afirma la dignidad de la persona, y sostiene que los animales poseen un valor intrínseco. Empero, no deja de ser superior la dignidad en la escala axiológica (Cortina, 2009).

el que el *primum anthropologicum* y el *primum ethicum et iuridicum* son convertibles entre sí” (Guerra, 2003: p. 117).

18. Debido a esta dignidad, toda persona es objeto de reverencia; hay que reconocerla como tal, y sobre este reconocimiento se basan los deberes que tenemos hacia ella. El personalismo, en este sentido, toma por base la dignidad de la persona como principio de la acción moral. De acuerdo con que la dignidad de la persona se intuye como valiosa, se postula como principio. “Ser un *suppositum cum dignitate* no es algo que se postule o que se ponga para luego descubrirlo tras algún razonamiento. Gracias a que la persona posee dignidad existe un llamado inmediato de ella hacia los demás. Llamado a ser reconocida, precisamente, como persona” (Guerra, 2003: p. 124). La percepción de la persona da origen al deber sobre ella; deber que ha de reconocerse, pues el reconocimiento, como bien se sabe, es volver sobre lo conocido. Pero este reconocimiento está fincado en la libertad, en la libre voluntad del sujeto que reconoce o no al otro, a la persona y, en consecuencia, su deber frente a ella. Por ello nos parece que Guerra no acierta del todo al decir que la libertad no es principio (Guerra, 2003: p. 125); al contrario, lo es en cuanto que es el principio subjetivo que tiene la obligación de reconocer al objeto.

19. Aun con todo, consideramos que Guerra concuerda con el principio de la ética personalista, cuya norma se centra justamente en el reconocimiento de la persona. Ciertamente, como señala Seifert, la médula de la ética personalista no es sino afirmar a la persona por sí misma (*persona est affirmanda propter seipsam*). En un interesante pasaje, el filósofo austriaco asegura que “el verdadero personalismo requiere de la percepción de la *trascendencia moral* que yace en la capacidad de la persona para dar a las cosas, especialmente al supremo bien de las personas, la *respuesta debida*, y una respuesta por sí mismas” (Seifert, 1997a: p. 48). En este lenguaje fenomenológico-moral, la respuesta ha de estar, para ser moralmente buena, en consonancia con el objeto, a saber, la persona. Pero esta ética implica, como ya ha aparecido, y como el propio Seifert subraya, “el pleno reconocimiento de la trascendencia ética” de la persona. Es

una respuesta de *adaequatio*; es una respuesta en la cual la voluntad se conforma al valor intrínseco de la persona, a la que responde, por ello, adecuadamente.

20. Luego de este recorrido sobre las tesis esenciales del personalismo, veamos, como habíamos dicho, el concepto de persona que sostiene Rosmini, al que vemos muy en la línea de las tesis esenciales del personalismo ideal o adecuado [n. 4]. Luego veremos cómo es que el roveretano entiende la interioridad, la absolutez y la dignidad, dejando de lado la incomunicabilidad y la trascendencia que nos ha señalado Rodrigo Guerra [nn. 14 y 16]. Nos parece que, así, obtendremos un panorama suficiente de lo que puede llamarse “personalismo rosminiano”.

21. En la *Antropologia in servizio della scienza morale*, Rosmini define el concepto de persona así: “*un soggetto intelletivo in quanto contiene un principio attivo supremo*” (Rosmini, 1981: n.769) El concepto de sujeto es el principio sentiente. Y es sentiente en cuanto es capaz de establecer una relación entre él y otra cosa, a lo que se llama objeto. Y es inteligente en tanto intuye la idea de ser. Así se entiende que una persona sea un “sujeto inteligente”. Pero la definición incluye también un principio activo supremo, a lo que de inmediato agrega nuestro autor las características de “*supremo, et incomunicabile*”. ¿Cómo considerar, entonces, esta definición? No resulta sencillo, y aunque los textos suelen ser claros, hay que examinarlos.

En efecto, la persona, como dijimos, es un sujeto, pero no un sujeto cualquiera, porque sujetos pueden ser también algunos entes no-inteligentes, como los animales. Así se entiende que diga que “se llama *persona* a aquello que es principio supremo en un individuo inteligente” (Rosmini, 1981: n. 833).³ Por ello, la persona es un tipo de sujeto, en cuanto el entender mismo está implicado bajo el prisma de la sensibilidad, o sea, en cuanto le está presente un objeto (inteligencia sentiente, en la terminología rosminiana). Sólo el sujeto

3 “*Si chiama persona ciò che è principio supremo in un individuo intelligente*”. Las traducciones de todos los pasajes citados de Rosmini, salvo que se indique lo contrario en las referencias bibliográficas, son mías. Coloco en nota al pie el original italiano.

que posee esta inteligencia sentiente es persona. En consecuencia, la persona es, como anunciamos, un sujeto intelectivo.

Pero todavía con esto no se aclara por qué Rosmini se refiere a un principio supremo. Esto se aclara en una esquematización, clásica en su filosofar ordenado, en donde el tridentino asegura que las propiedades o características de la persona pueden reducirse a las siguientes: (i) debe ser una substancia; (ii) debe ser un individuo y, por ello, pertenecer a las cosas reales y no a las meramente ideales; (iii) debe ser inteligente; (iv) debe ser un principio activo, entendiendo la palabra “actividad” en su significado más amplio, en la que abarca incluso, de alguna manera, a la pasividad, de suerte que la persona es aquel principio al cual se refiere y de donde parte en último análisis toda la pasividad y actividad del individuo; (v) debe ser un principio supremo, es decir, algo que no se encuentre en otro principio por encima de él, sino que él gobierne a los otros principios de los cuales está compuesto el individuo; y (vi) debe ser incomunicable, en el sentido de que no puede ser otro sino sólo él mismo (la persona sólo puede ser ella misma y no otra) (Rosmini, 1981: nn.834-836).

Pero “supremo”, en este contexto, quiere significar algo “independiente” de otro principio, y no por encima de algo más. Este principio supremo, nos parece, es la voluntad. Y es que, en su *Filosofia del Diritto*, asegura que la persona reside en la voluntad, “siendo ella aquel principio activo y supremo que se encuentra en un espíritu inteligente, al cual todas las otras potencias se anudan y someten” (Rosmini, 2013: t. I, p. 64).⁴ De hecho, esta concepción de la persona, cuyo principio supremo está en la voluntad, se confirma en un pasaje muy significativo de *La società ed il suo fine*, en donde afirma que el individuo se llama persona a causa de un elemento “sublime” que está en él, a saber,

de aquel elemento, a saber, por el cual entendiendo obra; aunque nada luego prohíbe que pueda haber en tal individuo otros elementos, que sean constitutivos de su naturaleza y no de la persona; elementos, por ello, que no son personales por sí

⁴ “Essendo ella quel principio attivo e supremo, che trovasi in uno spirito intelligente, a cui tutte l’altre potenze s’annodano e si sommettono”.

mismos, sino que se llaman personales solamente por aquello a lo que se adhieren o por aquello que los domina. En una palabra, el elemento personal que se encuentra en el hombre es su voluntad inteligente, por la cual se vuelve autor de sus propias operaciones (Rosmini, 1945: I, c. 3, p. 140).⁵

Esta última cita revela que no todos los constitutivos del hombre son “personales”, en el sentido de que en el individuo llamado hombre hay elementos (o principios, siguiendo la terminología de la *Antropologia in servizio della scienza morale*) que no son la persona, no obstante puedan serlo en virtud de su relación con el elemento personal *per se*, esto es, con la voluntad inteligente. Por ello la insistencia del roveretano en que la persona es el “principio activo supremo”; y si el principio activo supremo del hombre es la voluntad, se sigue sin dificultad que la persona es propiamente la voluntad, la cual ciertamente es substancial, individual, inteligente e incommunicable. Es en la voluntad donde la persona se encuentra mejor situada, pero en el caso del hombre, o sea, en el caso de la persona humana, el sujeto intelectual y la persona son la misma cosa, pues el principio intelectual no es diverso al principio volitivo, y es este principio el supremo en la naturaleza humana. De ahí que debemos llamarle principio intelectual-volitivo. En este mismo orden, el principio sensitivo (como contrapuesto a la inteligencia), no es un mero agregado o instrumento, como si fuera un súbdito, del principio intelectual. Se trata de dos principios que constituyen la naturaleza humana, pero el principio supremo, el punto más elevado de la existencia humana, es el intelectual-volitivo (Rosmini, 1981: n. 838).⁶

5 “Di quell’ elemento cioè, pel quale intendendo opera; sebbene niente poi vieta, che possano essere in quello stesso individuo degli altri elementi, che sieno costitutivi della sua natura, e non della persona; elementi perciò che non sono personali per sé stessi, ma si dicono personali solamente al quale aderiscono e dal quale sono dominati: in una parola, l’ elemento personale che si trova nell’ uomo è la sua volontà intelligente, per la quale egli diventa autore delle sue proprie operazioni”.

6 Nos parece que así se puede interpretar. Sin embargo, en otro texto, Rosmini asegura que el principio activo supremo mueve a los otros principios, subordinados en relación a él (Rosmini, 1965: cap. III).

22. ¿Qué principios de los señalados por Seifert para conceptualizar el personalismo ideal son sostenidos por Rosmini? En primer lugar, es claro que el roveretano sustenta la diferencia radical entre personas y entes no-personales [n. 5] (Cleary, 1992: p. 29). Simplemente por el hecho de no tener inteligencia, o sea, por no intuir el ser en universal y no poseer voluntad, hay entes que no son personas. En segundo lugar, también Rosmini sostiene que la capacidad principal de la persona consiste en la intuición, a saber, en la intuición del ser en universal [n. 6]. En tercero, Rosmini también sostiene la racionalidad de la libertad [n. 7], en cuanto la libre voluntad es capaz de autodeterminarse en pos de un objeto, siendo este último el fundamento o razón para actuar. Así, un acto voluntario es razonable o no dependiendo de si es acorde o no con el objeto que le otorga fundamento. En cuarto lugar, Rosmini también sostiene la importancia de los afectos para la persona [n. 8], pues ésta no sólo conoce sino que se afecciona con el objeto. El hombre tiene, además de inteligencia, corazón, dimensión exclusiva de la persona; el corazón, a su vez, para el roveretano, está vinculado con la inteligencia, ya que se afecciona racional o irracionalmente por el objeto, de suerte que responde, como diría von Hildebrand, afectivamente a aquél. En torno al *datum* de que la persona posee *Welt* [n. 9], que está relacionada esencialmente con lo demás, también Rosmini se pronuncia positivamente, pues en la *Teosofía* agrega una variante a su definición de persona al decir que ésta es un individuo substancial que posee un principio activo, supremo e incommunicable, y que es también una “*relazione sussistente*”. En efecto, la persona es una relación subsistente porque al menos una de las dos entidades que se confrontan en la mente subsiste, a saber, la persona que intuye las ideas. Es una relación no abstracta, apunta, sino una verdadera conexión constitutiva de aquello que subsiste en su esencia propia y en su subsistencia (Rosmini, 2011: n. 903). Esto último pone de manifiesto también que la subsistencia es una característica de la persona [n. 10], pues se define como la existencia de una cosa. En otros términos, la subsistencia “es el acto propio del ser real, o sea, es el acto con el cual un

ser es real” (Rosmini, 1988: n. 54),⁷ y si la persona humana existe, entonces es subsistente.

23. La persona, también en el rosminianismo, está dotada de dignidad, en el sentido que acuña el personalismo contemporáneo [nn. 11 y 17]. Se trata del valor de la vida personal, y el valor, como hemos ya señalado, indica una importancia intrínseca, no supeditada a lo subjetivamente satisfactorio o al bien objetivo para la persona, de acuerdo con la esquematización fenomenológica que se encuentra en la *Ética* de von Hildebrand. Pero dejaremos todavía de lado para más adelante el asunto de la dignidad de la persona en la filosofía de Rosmini [nn. 24ss]. Antes de ello, y para continuar linealmente la reflexión emprendida, hay que preguntarse cuáles, de entre las características irreductibles de la persona que indica Rodrigo Guerra, pueden hallarse en Rosmini. De acuerdo con la primera [n. 13], la persona para Rosmini posee interioridad, e incluso una “interioridad objetiva”, según la feliz expresión de Sciacca, que es la presencia objetiva del ser en el pensamiento (Sciacca, 1963: pp. 93-94). En cuanto a la segunda [n. 14], hemos visto ya que Rosmini sostiene la incomunicabilidad de la persona [n. 21], que más que ser una limitante, es lo que le permite sostener su genuinidad, pues un individuo subsistente personal no puede ser otro y nadie puede ser él (Rosmini, 1983: pp. 377-378).

También Rosmini sostiene, en tercer lugar, la absolutez de la persona [n. 15], en cuanto estima que ésta es independiente, ontológicamente, para existir. De manera propia, se aplica sólo a Dios, por lo cual se le conoce en filosofía también como el Absoluto (Rosmini, 2011: n. 911).⁸ De manera participada y analógica, se aplica la absolutez a las criaturas personales. En cuarto lugar, es claro que también Rosmini sostiene la potencia humana para autodeterminarse en pos

7 “È l’atto proprio dell’essere real, ossia è l’atto col quale un essere è reale”.

8 También puede aplicarse al conocimiento, en especial a los juicios universales que expresan los modos con los cuales el ser ideal es aplicado por el hombre para conocer todas las otras cosas que caen bajo su sentimiento o para conocer con una reflexión superior aquellas que ya caen en su pensamiento (Rosmini, 1984: n. 197).

de un objeto [n. 16], al cual puede seguir o no, puede respetar o deformar, puede reconocer o ignorar. Finalmente, para Rosmini la persona es digna, o sea, posee un valor intrínseco y no negociable; la persona, para el roveretano, así como para el filósofo de Königsberg, no tiene precio, sino valor.

24. Veamos, por último, cómo entiende Rosmini la dignidad de la persona. Estimamos que, a diferencia de otros personalismos, que podrían resultar vagos en el punto neurálgico que es el de la dignidad, el rosmिनiano permite captar a fondo por qué la persona es propiamente digna. Y es que la persona trasciende lo finito y se instala, así, en lo infinito, de lo cual participa. Pero para captar a fondo esta tesis, es preciso tener en cuenta que para el roveretano el hombre, al ser substancia, es absoluto en cierto modo, como hemos dicho, a saber, en cuanto subsiste. Pero el hombre no es algo absoluto en sentido pleno, ni siquiera una mente absoluta, como dirían algunos idealismos inmanentistas. Una cosa es la idea de ser que intuye con la mente, y con la cual ésta se constituye en tal, y otra es la idea misma, que requiere de una mente justamente para ser. El hombre está abierto a lo infinito, y esta apertura es la que le otorga la dignidad a la persona. Pero esto no quiere decir que el hombre sea un absoluto plenamente hablando, sino que está en vías de alcanzar la plenitud, justamente. Tal vez éste sea el sentido que podría darse al siguiente pasaje de Sciacca:

El mundo *sin fronteras* de la experiencia no tiene nada que ver con lo infinito y lo ilimitado en sentido propio; es algo sin fronteras que es siempre algo finito y contingente. El absolutismo de la mente, o la mente dicha absoluta, sólo porque conoce todo lo cognoscible o lo real, no es más que una metáfora, una expresión impropia. En cambio, es verdad, como dice Rosmini, que la mente humana es ilimitada porque ilimitado y universal es el ser que ella intuye, pero, justo porque es ilimitada, el objeto que la ilumina y la constituye como mente no es sólo ley del conocimiento de lo real, sino que es ante todo luz de la mente, de la

que no deja de ser distinto, pero con la cual forma una unidad (Sciacca, 1957: p. 262).

En efecto, en los *Principi della scienza morale*, el filósofo tridentino asegura que la dignidad del sujeto inteligente tiene su origen en la dignidad del ser ideal, ser que es infinito, por cierto. Por la intuición del ser ideal, el ser inteligente subsistente puede conocer todas las cosas, incluyendo a las realidades infinitas. Y es que, apunta, “La *infinitud* es propiamente el principio de la dignidad”; pues “donde hay algo infinito, ahí hay algo grande, augusto, a lo cual ceden, como cosas menores, todas las cosas finitas, y subyacen en modo sublime a la propia nada” (Rosmini, 2010: cap. III, a. 9, n. 66).⁹ Por ello, la primera dignidad del sujeto inteligente consiste en el pensamiento, en la contemplación de la verdad.

La infinitud de la idea de ser que intuye la mente es virtual, pues no es todas las cosas reales. No es, pues, actualmente todo lo cognoscible. En la idea de ser, está sólo virtualmente la infinitud de términos infinitos que puede adquirir el ser, pero no lo tiene con actualidad; por tanto, la mente humana no conoce todos los infinitos absolutamente. Sin embargo, es esta idea de ser que intuye la mente algo divino, en términos rosminianos. En efecto, en la *Storia comparativa e critica* distingue Rosmini entre Dios y lo divino, y la distinción tiene una pulcritud envidiable. El criterio de demarcación entre uno y otro es la “infinitud”, pues Dios es infinito bajo todo aspecto, mientras que lo divino lo es bajo alguno. Por tanto, la mente humana es divina, pues es infinita bajo algún aspecto.

25. La segunda razón de la dignidad del sujeto inteligente se sitúa en que está llamado al bien absoluto, al bien infinito. Aquí nuestro autor indica que si el ser universal se revelase o descubriese más, si dejara de ser meramente posible y obtuviera la forma real, esto es, si subsistiese, se nos revelaría como el ser absoluto y subsistente infinito.

⁹ “L’infinità è propriamente il principio della dignità” y “dove v’ha qualche cosa d’infinito, ivi ha qualche cosa di così grande, di così augusto, a cui cedono come minori le cose tutte finite, e soggiacciono ad un senso sublime del propio nulla”

Sólo en la percepción del ser absoluto subsistente infinito las fuerzas del hombre podrían “agotarse” o “apagarse”. Puesto que la persona humana está ordenada al ser absoluto, subsistente e infinito, es que posee dignidad.

26. La tercera razón de la dignidad del sujeto inteligente la sitúa Rosmini en la conjunción o posesión del ser absoluto, de donde procede la beatitud, o sea, se trata de un gozo infinito. La capacidad para gozar de esta beatitud constituye la tercera y última razón de la dignidad del hombre y de toda naturaleza inteligente (Rosmini, 2010: cap. III, a. 9, n. 67). En consecuencia, los seres intelectivos creados, por apetecer la beatitud, tienden al gozo ilimitado que sólo puede proveerles el ser ilimitado bajo todo aspecto, o sea Dios. Y como el bien de la voluntad es el bien honesto, y la voluntad tiende incesantemente al bien en toda su amplitud, se sigue que el bien honesto completo es la unión de la voluntad creada con Dios. En consecuencia, la voluntad, hecha para la justicia y la beatitud, o sea, para el bien en su más amplio sentido, está hecha para alcanzar a Dios (Rosmini, 1907: n. 100). Por ende, y por este altísimo fin al cual está dirigido, el hombre obtiene su dignidad, o sea, adquiere la condición y valor de fin (Rosmini, 1907: n. 101).

Rosmini, en su *Filosofía del Diritto*, se pregunta lo siguiente: si el hombre recibe de fuera la dignidad, ¿sería inexacto decir que tiene la cualidad de fin? Es justo decir que el hombre está ordenado a un bien infinito, y que este bien le otorga cierta dignidad. Como hemos dicho, el hombre es digno en un triple sentido: (i) porque intuye la idea de ser y, por tanto, participa de la infinitud; (ii) porque está llamado al bien absoluto o infinito; y (iii) porque es capaz de un gozo infinito o beatitud. Por consiguiente, la persona humana, en sí misma, es ya digna por participar de la infinitud del ser, o sea, por intuir al ser ideal. Y si la persona humana está “esencialmente unida” a la infinita dignidad del ser, ofenderla implica ofender al ser. En este sentido es que la persona humana es fin: en que participa del ser infinito que intuye en el ser ideal (Rosmini, 2013: t. I, n. 52). Por tanto, el hombre es ya digno en sí mismo porque participa de algo divino, o sea, de algo infinito, y esto divino ha sido conocido en la historia de


la filosofía como la luz de la razón que resplandece en el hombre, el ser ideal que ilumina su mente (Rosmini, 1907: n. 102).

27. Es por lo anterior que vemos un “personalismo rosminiano”. De hecho, es posible sostener que el personalismo rosminiano cumple con los principios de un personalismo ideal, de acuerdo con la propuesta de Seifert (como hemos, nos parece, demostrado). También aglutina el rosminianismo a las características irreductibles de la persona que señala Rodrigo Guerra. Y además señala con toda nitidez qué es lo divino que hay en la persona, concretamente en el hombre. En otro orden de enunciación, Rosmini nos indica qué es lo divino en el hombre. Al distinguir entre Dios y lo divino, escapa Rosmini al ontologismo (Buganza, 2011) y, además, indica cuál es la raíz profunda de la dignidad de la persona humana, pues lo infinito no está supeditado a la medida, al precio, como diría Kant. Debido a que el hombre es infinito al menos bajo el aspecto de su inteligencia globalmente considerada (como entendimiento y voluntad), es digno, valioso sin más, está, pues, por encima de cualquier motivo mercantil, instrumental o de cambio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARISTÓTELES. *Ética eudemia*. México, Universidad Nacional Autónoma de México. Edición de Antonio Gómez Robledo.
- BENEDICTO XVI, Papa. *Porta fidei*, carta apostólica.
- BUGANZA, Jacob. 2010. "Cuestiones filosóficas acerca del darwinismo" en *Stoa. Revista de filosofía*, v.I (n.1).
- BUGANZA, Jacob. 2012a. "Hombre, νοῦς e iusnaturalismo" en *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, v. XXXII (n.105). Santa fe de Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- BUGANZA, Jacob. 2012b. "Rosmini, ¿ontologista?" en Ildefonso Murillo (ed.) *La filosofía primera*. Madrid: Diálogo Filosófico.
- BUGANZA, Jacob. 2013. *Nomología y eudemonología*. Stresa, Edizioni Rosminiane Sodalitas.
- BUGANZA, Jacob y Rafael Cúnsulo. 2013. *Breve esquema de antropología filosófica*. Buenos Aires: Agape, Buenos Aires.
- CORETH, Emerich. 1972. *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Barcelona: Herder.
- CORTINA, Adela. 2009. *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.
- CLEARY, Denis. 1992. *Antonio Rosmini: Introduction to his life and teaching*. Durham, Rosmini House.
- EVAIN, François. 1980. *Genèse et structure métaphysique de la personne chez Antonio Rosmini*. Université de Lille III.
- GADAMER, Hans-Georg. 2001. *Verdad y método (tomo I)*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GUERRA, Rodrigo. 2003. *Afirmar a la persona por sí misma*. México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- HILDEBRAND, Dietrich von. 1983. *Ética*. Madrid: Encuentro. Traducción de Juan José García Norro.
- JUAN PABLO II, Papa. *Evangelium vitae*, carta encíclica.
- RAHNER, Karl. 1963. *Escritos de teología (tomo II)*. Madrid: Taurus.
- RICCEUR, Paul. 2000. *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós Editores. Traducción de Tomás Domingo Moratalla.
- ROSMINI, Antonio. 1891. *Epistolario completo di Antonio Rosmini, prete roveretano (t.VIII)*. Casale Monferrato: Giovanni Pane.
- ROSMINI, Antonio. 1907. *Compendio di etica*. Roma: Desclée.
- ROSMINI, Antonio. 1945. *La società ed il suo fine*. Milano: Brocca.

- ROSMINI, Antonio. 1965. “Risposta al finto Eusebio Cristiano” en R. Bessero Belti (ed.), *Opuscoli morali editi ed inediti*. Padova: Cedam.
- ROSMINI, Antonio. 1981. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Roma: Centro di Studi Rosminiani y Città Nuova.
- ROSMINI, Antonio. 1983. *Antropologia soprannaturale (t. II)*. Roma: Centro di Studi Rosminiani y Città Nuova.
- ROSMINI, Antonio. 1984. *Logica*. Roma: Centro di Studi Rosminiani y Città Nuova.
- ROSMINI, Antonio. 1988. *Psicologia (t. I)*. Roma: Centro di Studi Rosminiani y Città Nuova, Roma.
- ROSMINI, Antonio. 2004. *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. Roma: Centro di Studi Rosminiani y Città Nuova, Roma.
- ROSMINI, Antonio. 2010. *Principios de la ciencia moral*. México y Madrid: Universidad Veracruzana y Plaza y Valdés. Traducción de J. Buganza.
- ROSMINI, Antonio. 2011. *Teosofia*. Milano: Bompiani. Al cuidado de F. Tadini.
- ROSMINI, Antonio. 2013. *Filosofia del Diritto (t. I)*. Roma: Centro di Studi Rosminiani y Città Nuova.
- SCIACCA, Michele Federico. 1963. *La interioridad objetiva*. Barcelona: Luis Miracle. Traducción de Juan José Ruiz.
- SCIACCA, Michele Federico. 1957. “El pensamiento filosófico de Rosmini” en: *Diánoia*, v. III (n.3).
- SEIFERT, Josef. 1989. *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenológica di una metafisica classica e personalistica*. Milan: Vita e Pensiero.
- SEIFERT, Josef. 1997a, “El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y personalismos” en Augusto Sarmiento et al. (ed.) *El primado de la persona en la moral contemporánea*. Pamplona: Eunsa.
- SEIFERT, Josef. 1997b. *What is Life. The Originality, Irreducibility and Value of Life*. Amsterdam: Rodopi.
- SEIFERT, Josef. 2002. “Dignidad humana: dimensiones y fuentes en la persona humana” en: A.A.V.V. *Actas del III Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea*. Pamplona: Eunsa, pp. 17-37.
- TOMÁS AQUINO, *Summa theologiae*. Taurini: Marietti, 1950.



ARGUMENTACIÓN E INCERTIDUMBRE. ¿ES POSIBLE UNA TEORÍA UNIFICADA DE LA ARGUMENTACIÓN?

Mario Gensollen

Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México

mgenso@gmail.com

Resumen

El objetivo de este artículo es indagar cuáles son los elementos que se requieren para una teoría unificada de la argumentación, dado que ésta podría ser una respuesta ante las insinuaciones relativistas, que se acompañan de la sofística *del todo o nada*. Se propone considerar diversos elementos para dicho objetivo, tales como *agente*, *acción*, *consecuencias de la acción*, *contexto* y el concepto de “práctica”.

Palabras clave: agente argumentativo, argumentación, Carlos Pereda, práctica argumentativa, normatividad.

ARGUMENTATION AND UNCERTAINTY. IS A UNIFIED THEORY OF ARGUMENTATION POSSIBLE?

Abstract

The aim of this paper is to enquire on which elements are required for a unified theory of argumentation, since this might be the answer to the relativistic hints, which are accompanied by the *all or nothing* sophistry. It is proposed to consider various elements, such as *agent*, *action*, *consequences of action*, *context* and the concept of 'practice'.

Keywords: Argumentation, Argumentative Agent, Argumentative Practice, Carlos Pereda, Normativity.

1. Incertidumbre y pluralidad argumentativa

Nuestros conceptos de “razón” y “racionalidad” han sufrido duros reveses: los escépticos, dogmáticos, subjetivistas, relativistas, posmodernos, racionalistas..., han caído en el fango de la “sofística del todo o nada”. O bien la razón cumple con los estándares más estrictos, con las más altas exigencias que nuestra mente logre imaginar o desear, o bien debemos prescindir por completo de la razón. Recordarán con seguridad la dura imposición cartesiana a nuestra racionalidad al inicio de la primera de las *Meditaciones*:

He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias [...] Ahora bien, para cumplir tal designio, no me será necesario probar que son todas falsas, lo que acaso no conseguiría nunca; sino que, por cuanto la razón me persuade desde el principio para que no dé más crédito a las cosas no enteramente ciertas e indudables que a las manifiestamente falsas, *me bastará para rechazarlas todas con encontrar en cada una el más pequeño motivo de duda* (AT VII, 17-18; énfasis añadido).

Así, Descartes pensó que bastaba encontrar un mínimo atisbo de duda en cualquiera de sus creencias para abandonarla: *i.e.*, una condición suficiente para rechazar una creencia como no fundada era encontrar una posibilidad lógica que le hiciera dudar de ella. La posibilidad de que nuestros sentidos nos engañen, de que estemos soñando, o de que un genio maligno nos esté timando, fueron un imaginario lógico suficiente para que Descartes rechazara todas sus creencias que tuvieran como fuente la percepción sensorial o el uso de su razón. Fueron tan altas las exigencias a las que Descartes

sometió a la racionalidad humana que pronto se quedó solo, encerrado en sus pensamientos, en el más cruel de los solipsismos, del que sólo pudo sacarlo su dios benevolente.

El patetismo de la “sofística de la irracionalidad” a la que condujo “la sofística del todo o nada”, es expresado sin recato por Schelling en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*:

Ésta es la tristeza inherente a toda vida finita, e incluso si hay en Dios una condición al menos relativamente independiente, es también una fuente de tristeza, que, empero, nunca se hace efectiva, sino que sólo está al servicio de la eterna alegría de la superación. De ahí el velo de tristeza que se extiende sobre toda la naturaleza, la profunda e inquebrantable melancolía de toda vida (VII, 399).

Para Steiner, Schelling atribuye a la existencia humana una pesadumbre (*Schwermut*) ineludible, una tristeza en la que se apoyan tanto la conciencia como el conocimiento, y que es el fundamento de toda percepción y proceso mental (Steiner, 2005: p. 11). Así, la sofística de la irracionalidad, dadas las exigencias planteadas a la razón humana, termina por volver sospechosa a la razón misma.

También contemplamos la estela del cartesianismo a lo largo y ancho de la Modernidad. Se encuentra en el pensamiento matematizante lebniziano, y en sus paradojas sobre la libertad humana; en el intento geométrico de Spinoza por fundamentar la ética; en las distinciones empiristas entre el conocimiento *a priori* y *a posteriori*, y entre enunciados y juicios analíticos y sintéticos; en el escepticismo teórico de Hume, y sus críticas a la razón, y a las nociones de causalidad e inducción; en el intento kantiano de fundamentar, a través de la razón pura, a la ética; en la *Aufhebung* hegeliana, y sus aspiraciones de un sistema absoluto y totalizante; en el proyecto logicista de Frege y Russell; en el intento de una construcción [*Aufbau*] lógica del mundo de Carnap; en el emotivismo moral y estético de los positivistas lógicos; así como en la norma del “todo vale” que rige a las más variopintas especulaciones posmodernas.

Todos estos proyectos e intentos, asumidos desde “la sofística del todo o nada”, tienden a compartir un concepto común de “razón”, un concepto “austero”, cuyo modelo de funcionamiento es el algoritmo. Este concepto austero de “razón” es el que desencadena la no pocas veces incontenible “sofística de la irracionalidad”: se piensa que o bien disponemos de una razón austera –con modelos certeros para construir y reconstruir conceptos, criterios fijos, precisos y generales para argumentar, y programas fundamentalistas de justificación–, o no nos queda más que el “todo vale” y sus versiones más enconadas: el escepticismo y el relativismo epistémicos. Estos programas racionalistas, deductivistas y fundamentalistas buscan excluir por completo a la incertidumbre, y reducirse a lo indubitable, al cálculo exacto y al respaldo necesario de conclusiones. Sin embargo, no hay por qué aceptar de inicio la alternativa del “todo o nada”, pues parece que:

Encontramos racionalidad en donde encontramos argumentación, y ésta se dice de muchas maneras: hay diferentes esquemas argumentales y varias posibilidades de formular un ataque argumental o de respaldar una conclusión. Así, eliminar de la razón, como requisitos necesarios, atributos tales como “criterios precisos, fijos y generales” o “creencias últimas en tanto fundamentos”, y vincularla a la delicada aventura de los ciclos argumentales despiden un concepto austero de razón, una razón cierta de sí en tanto singular, homogénea, demarcada, con relaciones exclusivamente necesarias. Pero no despiden a la razón. Por el contrario, le da la bienvenida a un concepto *enfático* de razón e invita a vivir con su incertidumbre, a enfrentarnos sin cesar a ella (Pereda, 1994b: pp. 9-10).

Eclosos de una posición que no excluye a la incertidumbre de la razón los encontramos también en la historia de las ideas: está en el pensamiento moral aristotélico que asume a la incertidumbre como un componente esencial de la vida moral, donde el hombre prudente y culto asume esa realidad, y en el que la prudencia (*phrónesis*) se concibe como el medio ideal para administrar dicha carencia de certezas.

Está también en el alegato en pro del “espíritu de fineza” (*esprit de finesse*) pascaliano, y en su oposición al “espíritu geométrico” (*esprit de géométrie*). Y, en Kant, se aloja en el concepto de “juicio reflexionante” (*reflektierenden Urteilkraft*), con el que deseaba mostrar que el ser humano es un racionalizador vagabundo, y lo ejemplificaba perfectamente en las particularidades de nuestros juicios estéticos y el libre juego de nuestras facultades. Carlos Pereda recuperó estas intuiciones bajo el concepto de “razón enfática”: aquélla que admite el lenguaje figurado, la probabilidad, que toma en cuenta la historia de los conceptos y de los términos, y que considera relevante quién dice una cosa y a quién la dice.

De este modo, no resultará extraño que se pueda afirmar hoy sin vaguedades que la defensa de “la incertidumbre de la razón [es] en la *mejor defensa de la razón*: la defensa de una razón enfática pero sin falsas ilusiones de seguridad y, por eso mismo, sin desengaños suicidas” (Pereda, 2004: pp. 11-12). Y también que, en la actualidad, la argumentación ya es el nuevo paradigma de la razón humana, lo que quizá constituya una de las mayores revoluciones dentro del pensamiento occidental (Jales Ribeiro, 2012: p. 11).

2. *Hacia una teoría unificada de la argumentación*

Con la argumentación sucedió algo muy similar a lo que sucedió con nuestro concepto de “razón”: se pensó que “o la argumentación es singular, se reduce a la deducción, en general, a un algoritmo, o no es más que un plural de formulaciones verbales regidas por varios deseos (deseos de expresarse deseos de estar con otros, deseos de pasar el tiempo de algún modo...) y nada más” (Pereda, 1994b: p. 10). De ser así, la mayoría de los casos que solemos considerar como argumentación no lo serían. Por ejemplo, nuestras argumentaciones entre amigos, entre familia, así como nuestras argumentaciones morales y políticas, e incluso gran parte de las argumentaciones científicas no poseerían un adecuado respaldo racional. Todo ello se reduciría, para quien sucumbe nuevamente ante la “sofística del todo

o nada”, a simple retórica; entendiendo por ésta la decoración o el revestimiento verbal guiados por el azar.

Quizá sea esto lo que explique la negligencia histórica y filosófica con respecto a la teoría de la argumentación. Algo que no sucedió con el desarrollo de la lógica formal. Es por ello que la teoría de la argumentación es de cuño reciente. No fue hasta a mediados del siglo pasado, con la aparición en 1958 de *The Uses of Argument* de Stephen Toulmin y el *Traité de l'Argumentation* de Perelman y Olbrechts-Tyteca, que los estudios sobre nuestros intercambios argumentativos ordinarios recibieron una atención independiente. Merecen también la atención los trabajos de Hamblin (1970), Johnson (2000), Walton (2006), y van Eemeren y Grootendorst (1992).

La principal pregunta que buscan responder los teóricos de la argumentación es de índole normativa: ¿qué hace que un argumento sea un *buen* argumento? Para ello, se han tratado de desarrollar teorías lo más completas posibles que permitan, o capturar la normatividad de nuestros intercambios argumentativos ordinarios, o establecer ciertos criterios sobre los cuales se deban construir nuestras argumentaciones. Aquí radica ya una primera división entre las distintas teorías de la argumentación: algunos teóricos se concentran en el carácter normativo de la teoría de la argumentación, centrada en la evaluación de argumentos; y otros en el carácter normativo de la práctica argumentativa, pues el argumentar presupone normas. Lo que buscan las tendencias más recientes es dar cuenta de la primera a través de la segunda.

Sin embargo, el problema es añejo. Aristóteles mismo ya se había percatado que en nuestro natural y ordinario ejercicio de dar y recibir razones se traslapan distintas dimensiones del argumento: *logos*, *ethos* y *pathos*. Para ello diseñó distintas herramientas que dieran cuenta de dichas dimensiones: la lógica, la dialéctica y la retórica (Berti, 1989). Para el aristotelismo posterior, la pluralidad metodológica aristotélica, que toma en cuenta tanto la naturaleza del objeto de discusión como los intereses teóricos y prácticos de los participantes en el debate, está garantizada por la falta de reduccionismo con la que el Estagirita pensó al ser humano: pues éste no es sólo razón, y los recursos de la razón no agotan la totalidad de los

recursos del hombre. Así, “buena parte de los avances en la capacidad dialógica consisten en un progresivo ensanchamiento del horizonte, que de ordinario supone la superación de frenos de carácter racionalista: la inteligencia humana no es sólo razón, es también intelecto; para persuadir no basta razonar bien, pues también hay que infundir confianza y establecer sintonía emotiva [...]; [y] el lenguaje no es sólo semántica sino también pragmática” (Jiménez Cataño, 2006: p. 12). Aristóteles lo sabía: la verdad no basta, tampoco el mejor argumento visto desde una estricta dimensión lógica, pues al menos son débiles en dos sentidos: (a) es posible tener la verdad, y es posible disponer del mejor argumento, y no hacerlo valer (¿cuántas veces no hemos sufrido el hecho de tener la razón y que no nos crean o no logramos convencer a nuestro interlocutor?); y (b) incluso con la verdad y con los mejores argumentos, también se puede maleducar, desinformar y corromper.

En la actualidad, dicho problema persiste: se trata de brindar una teoría sistemática que responda por la pregunta normativa que nos hace considerar algunos argumentos como buenos y otros como malos, pero sin caer en un enfoque reductivo. Este problema fue bautizado por Johnson como “el problema de la integración” (2000: p. 191). Sin embargo, los teóricos de la argumentación se han concentrado en uno u otro de los enfoques, tratando de responder a la pregunta normativa desde uno solo, creyendo que es posible reducir la normatividad de todas las dimensiones del argumento a una sola.

Por ejemplo, el clásico *Introduction to Logic* (1953) de Copi se centró en la dimensión lógica del argumento. Algunas de las críticas más habituales a las que ha sido sometido el enfoque de Copi tratan de hacer ver la necesidad de concebir a nuestros argumentos como situados; *i.e.*, la buena o mala argumentación, para poderla considerar de uno u otro modo, tiene una alta dependencia contextual. Por lo mismo, aunque Copi avanza en el análisis de la dimensión lógica de nuestras argumentaciones, muchas de las herramientas que nos brinda son limitadas para el análisis de nuestros intercambios argumentativos ordinarios. Algunas de las falacias tipificadas por Copi no es fácil considerarlas como tales en determinados contextos: *e.g.*, una falacia bien puede tener un alto poder retórico, una falacia de relevancia

bien puede no ser tal considerada en el contexto dialógico, o bien muchos de los esquemas argumentativos que nos permiten clasificar falacias son los mismos que funcionan para argumentos no falaces.

Algo similar sucede cuando nos concentramos ya sea en la dimensión dialéctica —como lo hizo la escuela pragma-dialéctica de van Eemeren y Grootendorst— o en la retórica —como lo hicieron originalmente Perelman y Olbrechts-Tyteca (1958), y más recientemente Tindale y Gilbert (1997)—. Por ello, quizá una de las tareas necesarias de la teoría de la argumentación hoy siga consistiendo en brindar una teoría no reductiva que permita responder a la pregunta normativa.

Se han dado recientes pasos en este camino al considerar a la argumentación desde el punto de vista de la pragmática: como un acto de habla (*speech act*). Uno de los últimos resultados dados por esta vía es *Giving Reasons* (2011) de Lilian Bermejo-Luque. En esta aproximación reciente, la autora busca desarrollar una teoría de la argumentación que permita responder a las cuestiones normativas sin caer en una posición reductiva. Para ello, Bermejo-Luque sugiere considerar a la argumentación como un acto de habla complejo, lo cual nos permitiría responder, desde un punto de vista pragma-lingüístico, a la pregunta normativa.

Para Bermejo-Luque, el primer paso consiste en considerar a la argumentación principalmente como una actividad lingüística. Con ello, la autora busca distinguir su postura de aquellas que consideran la argumentación como un producto lógico, un procedimiento dialéctico, un proceso retórico o como una herramienta epistemológica. En un segundo momento, y siguiendo a van Eemeren y Grootendorst, considera la argumentación como un complejo acto de habla, lo que nos permitiría —piensa— integrar las distintas dimensiones de la argumentación en una teoría sistemática y unitaria.

Bermejo-Luque sugiere que la teoría de la argumentación ha carecido de un tratamiento unitario de los dos aspectos centrales de nuestras prácticas argumentativas: su poder de justificación y su poder persuasivo. Las teorías más recientes, incluso, tienden a considerar la argumentación, ya sea como un dispositivo útil para la justificación, que eventualmente puede ser usado para persuadir; o bien como un dispositivo persuasivo, cuyas condiciones de legitimidad

pueden dar cuenta de la justificación. Para Bermejo-Luque, considerar la argumentación como un acto de habla complejo nos proporcionaría dicho tratamiento unitario de la justificación y la persuasión razonable de nuestras argumentaciones: así, la argumentación sería un dispositivo útil para la justificación en su nivel ilocucionario, mientras que su poder persuasivo resultaría de su capacidad para producir ciertos efectos perlocucionarios.¹

Bermejo-Luque aborda la argumentación de manera muy general como una actividad humana, incluso como el paradigma de nuestros intercambios lingüísticos (siguiendo la teoría inferencialista de Brandom, y la teoría de la acción comunicativa de Habermas). Realiza también un rastreo histórico de la negligencia que durante siglos sufrió el estudio de nuestras argumentaciones cotidianas, y atribuye dicha negligencia a la recepción histórica y sesgada de Aristóteles. En un segundo momento, reconstruye los debates recientes en teoría de la argumentación, y repasa algunos de los problemas principales que surgen cuando adoptamos una teoría reductiva. Por último, aborda algunos problemas meta-teóricos para defender la aproximación pragma-lingüística a la argumentación. En particular, defiende que una teoría de la argumentación desde un enfoque pragma-lingüístico evita el instrumentalismo en el que caen las teorías reductivas rivales. Si no evitamos el instrumentalismo —nos dice Bermejo-Luque— una teoría normativa de la argumentación es incapaz de superar el problema de la justificación al que se enfrenta.

Ahora bien, ¿qué sucede si caracterizamos a la argumentación como un acto de habla complejo? Desde esta perspectiva, el acto de habla de argumentar cuenta como un intento de mostrar una afirmación como correcta. De este modo, un buen argumento estaría definido como el que de hecho muestra que la afirmación que defiende

1 Para comprender mejor qué es un efecto perlocucionario, véase Searle, 1969: p. 34: “[...] correlativamente a la noción de actos ilocucionarios está la noción de las consecuencias o efectos que tales actos tienen sobre las acciones, pensamientos o creencias, etc., de los oyentes. Por ejemplo, mediante una argumentación yo puedo *persuadir* o *convencer* a alguien, al aconsejarle puedo *asustarle* o *alarmarle*, al hacer una petición puedo *lograr que él haga algo*, al informarle puedo *convencerle* (instruirle, *elevantarlo* —espiritualmente—, *inspirarle*, *lograr que se dé cuenta*)”.

es correcta, lo cual también nos da cuenta de la justificación. Los argumentos serían objetos abstractos que representan propiedades semánticas en los actos de argumentar.

No obstante, una perspectiva que trate de brindar una teoría unificada de la argumentación desde los actos de habla no carece de dificultades. Lo que ahora nos dicen los lingüistas y los filósofos del lenguaje es que formular una teoría de los actos de habla es mucho más difícil de lo que parecía inicialmente. Cuando se estudia la fuerza ilocucionaria de los actos de habla, la mayoría de las veces se llega a la conclusión de que el agente lingüístico carece de control epistémico sobre el significado de sus palabras; *i.e.*, el interlocutor puede tomarlas en última instancia como él quiera, sin que el hablante pueda lograr que sus palabras se tomen como él hubiese deseado. Esta posición, que cada día gana más adeptos, suele ser llamada “externismo ilocucionario” (Blanco Salgueiro, 2004). El problema es el siguiente: si el externismo ilocucionario es verdadero, entonces una teoría de la argumentación sistemática desde los actos de habla es imposible. El agente argumentativo, como el agente lingüístico, carecería de control epistémico sobre sus argumentos, lo cual terminaría por diluir cualquier esperanza de control sobre la normatividad de nuestros intercambios argumentativos.² Así, aunque una caracterización descriptiva de la argumentación como acto de habla puede parecer sugerente, como teoría normativa puede fracasar si el externismo ilocucionario es verdadero. O bien, no lograría capturar la normatividad de la argumentación, o terminaría en un escepticismo o relativismo sobre nuestros intercambios argumentativos.

Entonces, ¿qué aspectos debe tomar en cuenta una teoría de la argumentación unificada? En primer lugar, habría que concebir a la argumentación como un tipo de “acción”. Así, para cualquier acción, hay tres elementos que podrían ser considerados como

2 Explicito el argumento: P1. No le es posible al hablante determinar por completo la fuerza ilocucionaria de cualquiera de sus actos de habla; P2 (implícita). Si el hablante no puede determinar por completo la fuerza ilocucionaria de sus actos de habla, menos aún podrá tener control epistémico completo sobre su fuerza ilocucionaria; P3. (implícita). Un argumento es un acto de habla; C. Por tanto, el hablante no tendrá control epistémico sobre la fuerza ilocucionaria de sus argumentos.

normativamente interesantes: primero, el agente, la persona que realiza el acto; en segundo lugar, la acción en sí misma; en tercer lugar, las consecuencias de la acción. De este modo, se han agrupado históricamente a los tres grandes sistemas éticos —las teorías de la virtud, las teorías deontológicas y las teorías consecuencialistas—, dado que cada una enfatiza uno de estos elementos. De igual modo, podríamos decir que una teoría de la argumentación puede concentrarse en cualquiera de estos elementos. O si aspira a unificar todos los aspectos de nuestros intercambios argumentativos, debería concentrarse, inicialmente, en los tres elementos.

En primer lugar, una teoría unificada de la argumentación debe considerar al agente argumentativo: lo que daría lugar a una teoría de las virtudes argumentativas. Por lo anterior, quizá no debería sorprendernos que los grandes avances que se han logrado en ética y en epistemología a partir de la teoría de las virtudes —en las obras de Anscombe, Foot, Sosa, Williams, McDowell, etc.— pudiera trasladarse a la teoría de la argumentación, resolviendo sus problemas normativos, al igual que pretende hacerlo con cuestiones morales y epistémicas. Desde esta perspectiva, cuando una argumentación fracasa debe considerarse la posibilidad de que la causa sea una falla de habilidad en quien argumenta: un fallo de virtud. Recientemente, Andrew Aberdein (2010) ha propuesto una tipología de las virtudes argumentativas: (a) respecto a la disposición a participar en la argumentación, quien argumenta: debe ser comunicativo, tener fe en la razón, poseer coraje intelectual y sentido del deber; (2) respecto a la disposición para escuchar a los demás, quien argumenta: debe tener empatía intelectual, comprensión de las personas, los problemas y las teorías, debe ser justo de pensamiento, equitativo en la evaluación de los argumentos de los demás, debe tener amplitud en la recopilación y en la evaluación de las pruebas, debe ser capaz de reconocer a la autoridad confiable y a los hechos relevantes, y debe ser sensible a los detalles; (c) con respecto a la voluntad de modificar la propia posición, quien argumenta: debe tener sentido común, humildad e integridad intelectuales, honor, responsabilidad y sinceridad; y (d) respecto a la voluntad de cuestionar lo obvio, quien argumenta: debe tener un adecuado respeto a la opinión pública, debe ser autónomo,

perseverante, diligente, cuidadoso y riguroso. Por mi parte, he considerado en otro lugar (Gensollen, 2012) que al menos hay cinco virtudes argumentativas básicas, que son condiciones necesarias para que la argumentación siga un curso exitoso: buena voluntad, caridad, falibilismo, coalescencia, cosmopolitismo y pluralismo.

En segundo lugar, una teoría unificada de la argumentación debe considerar al argumento en sí mismo: quizá el problema central de la lógica haya sido el estudio de la validez formal, así como el de la filosofía de la lógica la caracterización de los conceptos de “validez” y de “consecuencia lógica”. Una de las tareas más acuciantes dentro de la teoría de la argumentación contemporánea consiste en establecer si es posible caracterizar una noción de “validez no formal”, dado que el concepto mismo de “validez” fue establecido desde los lenguajes formales. En este contexto, Toulmin (1958) proporcionó herramientas para analizar lógicamente la argumentación que se realiza en el lenguaje natural, y defendió una teoría no formal –aunque de cierta forma sistemática– de la inferencia.

En tercer lugar, una teoría unificada de la argumentación debe considerar los efectos o consecuencias de la argumentación (lo que los pragmatistas llaman “efectos perlocucionarios”). Aquí se concentran las distintas dimensiones de la argumentación: la lógica, la dialéctica y la retórica. Desde la dimensión lógica se deben considerar a los argumentos como dispositivos de justificación de creencias: así, los vínculos entre la lógica, la epistemología y la argumentación se iluminan correctamente. Algunos, incluso, piensan la teoría de la argumentación como una especie de “epistemología aplicada” (Bermejo-Luque, 2009). Desde la dimensión lógica, por tanto, los argumentos son productos que buscan la verdad, que aspiran a la validez, y que justifican creencias.³ Por su parte, desde la dimensión dialéctica, los argumentos son procedimientos de dar y recibir razones

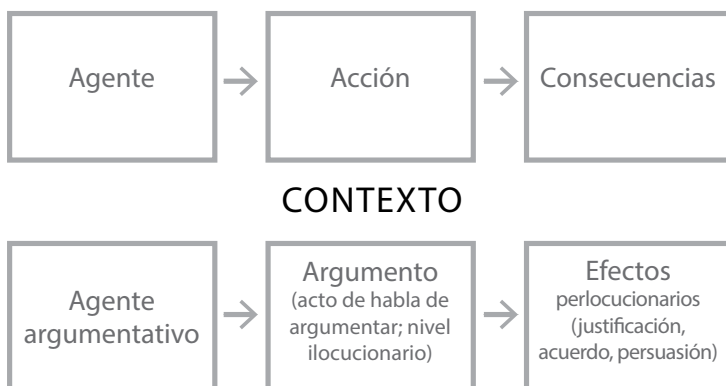
3 Las reglas inferenciales son independientes –hasta cierto punto– de las reglas procedimentales y morfológicas de la argumentación; *i.e.*, podemos juzgar si una inferencia es válida o no hasta cierto punto de manera independiente desde la dimensión lógica, no teniendo en cuenta la dimensión dialéctica y retórica de la argumentación. No obstante, como se infiere de lo anterior, las reglas inferenciales no son las únicas reglas presentes en nuestras prácticas argumentativas (Pereda, 1994: cap. 1).

que buscan resolver conflictos de creencias. Desde esta perspectiva, estaremos interesados en estudiar las diferencias de opinión, el desacuerdo y la discusión argumentativa, la diferencia entre diferencias de opinión implícitas y explícitas, los tipos de diferencias de opinión (diferencias de opinión principales y subordinadas), el cómo reconocer puntos de vista y dudas, así como los distintos indicadores de la argumentación contenidos en el lenguaje natural. Por último, desde la dimensión retórica, consideraremos los argumentos como actos comunicativos que buscan persuadir: esto lo podemos hacer ya sea desde el esquema tradicional de la *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio*; o bien podemos considerar, siguiendo a Toulmin, que los argumentos sustantivos son dependientes de los diversos campos argumentativos (algo similar a lo que Aristóteles tuvo en mente en su *Retórica* cuando consideró la importancia de la audiencia).

En cuarto y último lugar, una teoría unificada de la argumentación debe considerar la alta dependencia contextual que tienen nuestros intercambios argumentativos. Todo ciclo argumentativo siempre se da en *medio*: parte de un terreno común que comparten las partes en conflicto (*presupone* un lenguaje común, creencias, intereses, etc.), y —si llega a buen puerto— termina *presumiendo* al menos algunos contenidos proposicionales que es posible inferir a partir de los contenidos proposicionales a los que se ha llegado por medio de la argumentación. Para siquiera poder iniciar un ciclo argumentativo, una condición necesaria es que las partes en conflicto compartan un sinnúmero de creencias (entre otras muchas cosas). Las creencias en disputa se dan sobre una sólida y vasta meseta de creencias compartidas. Sin ellas, no sería posible evaluar otras creencias, ni las razones a favor o en contra de ellas. Esto suele ser denominado por pragmatistas y teóricos de la argumentación como “terreno común” (*common ground*) (Stalnaker, 2002). Además, toda argumentación, cuando termina, *presume* algunas consecuencias de lo acordado. *Presume* algunos contenidos proposicionales que es posible inferir (a veces gradualmente) de los contenidos proposicionales en los que se expresa el acuerdo: por ello, es posible evaluar argumentos no sólo por lo que expresan explícitamente, sino por alguna o varias de sus consecuencias. También, toda argumentación *presume* alguna

o algunas acciones que se siguen del acuerdo: *e.g.*, actuar como si p fuese verdadero, deseable, correcto, adecuado (siendo p el contenido proposicional del acuerdo al que se ha llegado). Así, toda argumentación está situada: inicia necesariamente con presuposiciones acerca de creencias, deseos, intereses de las partes en conflicto; y termina presumiendo contenidos proposicionales y acciones que se siguen de los acuerdos a los que han llegado las partes.

El esquema de los elementos necesarios para una evaluación de la argumentación queda ahora completo, partiendo de la analogía con la evaluación de las acciones en general:



Ahora bien, ¿a dónde llegamos al considerar tanto al agente argumentativo, a los argumentos y sus consecuencias, así como al contexto argumentativo? Hasta ahora sólo he señalado todos los elementos que es necesario tomar en cuenta para buscar una teoría unificada de la argumentación, pero no he señalado ningún elemento unificador.

3. Argumentación en cuanto práctica

Quizá el concepto que integre los diversos elementos que deben considerarse en una teoría unificada de la argumentación sea el de “práctica”. Así lo intuye Carlos Pereda en un texto muy reciente:

“Propongo que indagar en qué consiste argumentar *en cuanto* práctica (y no, por ejemplo, *en cuanto* diversas conexiones entre enunciados, o *en cuanto* un tipo de acto de habla) es adoptar la perspectiva más rica y más abarcadora sobre el argumentar” (Pereda, 2010: p. 47). Siguiendo esta línea, atenderé una serie de sugerencias e insinuaciones a este respecto, más que con los esbozos de una posible teoría.

En primera instancia, podemos decir que son condiciones necesarias del concepto de “práctica” las siguientes: (1) uno o varios “agentes”, ya sea individuales o colectivos; (2) los “propósitos” constitutivos de dicha práctica, y los propósitos particulares de quien o quienes la realizan; (3) los “medios” tanto internos como externos de los que se echa mano para cumplir con los propósitos; (4) los “modos” de una práctica, que surgen de la interrelación de los propósitos y los medios; y (5) los “recursos” de los que dependen los medios, y que a su vez dependen de contextos naturales y sociales.

A partir de estas condiciones –agentes, propósitos, medios, modos y recursos– quizá sea posible incorporar los elementos mencionados previamente. Como materiales internos, tendríamos a las condiciones (2), (3) y (4). Con respecto a la segunda –los *propósitos*–, podemos conformar el siguiente entorno conceptual que atiende al elemento de las consecuencias de nuestras argumentaciones: *convencer, convencerse, deslumbrar, dominar, hacer patente, modificar creencias, persuadir, resolver conflictos, tratar problemas*, etc. Con respecto a la tercera condición, los propósitos se logran a través de ciertos *medios*. De ahí un nuevo entorno conceptual que puede incluir: *abducción, atacar propuestas, apoyar creencias, concluir, deducción, inducción, inferir, inferencias, premisas, problemas*, etc. Estos medios pueden ser externos o internos. Los externos atienden a los elementos que constituyen lo que llamamos el “contexto argumentativo” (al menos a una parte de éste): al terreno común de la argumentación y a las presunciones que quedan después de terminado el ciclo argumentativo. Por su parte, los medios internos están articulados por una conexión de enunciados que vinculan las premisas a una conclusión, lo cuales recupera el elemento del argumento en sí mismo. Un último material interno nos lo da la cuarta condición, o los *modos*, de lo que surge un último entorno conceptual integrado por: *alegato, conversar,*

debate, dialogar, discrepar, discutir, impugnar, meditar, reflexionar, etc. Esta condición también recupera partes importantes del contexto argumentativo, pues no siempre se argumenta del mismo modo (ni bajo las mismas reglas).

Como materiales externos, tenemos a la primera y a la quinta condiciones: al *agente* y a los *recursos*. Como ya dijimos, una teoría de las virtudes argumentativas recupera los aspectos relevantes del agente en las prácticas argumentativas, no obstante que las relaciones entre los agentes y las prácticas suelen ser demasiado complejas. Con respecto a la quinta condición, los agentes cuentan con diversos recursos tanto físicos como psicológicos que, al menos en parte, dependen de su herencia natural. No obstante, a un agente también lo condiciona su herencia cultural articulada en su historia pasada y en su medio circundante. La relación entre un agente y sus recursos es bastante compleja, pues el agente se conforma condicionado por una gran cantidad de recursos que el agente mismo rehace en parte. Esta última condición, como puede verse, integra aún más aspectos del contexto argumentativo.

Así, una teoría de la argumentación desde las prácticas argumentativas parece integrar todos los aspectos y elementos relevantes para tratar de articular una respuesta a la pregunta normativa inicial: ¿qué hace de un argumento un *buen* argumento? Sin embargo, la tarea para los teóricos de la argumentación aún sigue pendiente.

4. Conclusión

Concluyo. Si oponemos un concepto de “razón enfática” al concepto moderno de “razón austera”, y también oponemos un concepto plural de argumentación al monismo deductivista, entonces se genera un vínculo necesario entre racionalidad y argumentación. El ejercicio de la razón no sería, entonces, otra cosa que la tarea epistémica de dar argumentos de varias clases y en varios niveles, siempre dependiendo del objeto de estudio y de debate, y de nuestros intereses tanto teóricos como prácticos.

Así, la teoría de la argumentación –como un trabajo multidisciplinario en el que confluyen las ciencias de la comunicación, la lingüística, la semántica, la pragmática, la lógica informal y formal, la lógica dialéctica, la pragma-dialéctica, la psicología, la epistemología, la filosofía de la ciencia y las ciencias cognitivas– puede tener ya un lugar adecuado dentro del panorama del conocimiento humano; y uno sin duda muy importante. No obstante, es una disciplina joven y en transición. He propuesto que debemos considerar diversos elementos si deseamos una teoría unificada de la argumentación: al agente argumentativo, a los argumentos considerados en sí mismos, a los efectos diversos que tienen nuestras argumentaciones, así como al contexto argumentativo. También he propuesto que el concepto de “práctica” puede ser el elemento unificador que nos lleve en un futuro a contar con una teoría unificada de la argumentación. Pero el trabajo, como en casi cualquier disciplina cognitiva nueva, está aún por hacerse.

Agradezco a Francisco Ramírez y a Marc Jiménez Rolland su ayuda en la redacción de este texto, y sus atinados comentarios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ABERDEIN, Andrew. 2010. “Virtue in Argument” en *Argumentation*, Vol. XXIV, No. 2, pp. 165-179.
- BERMEJO-LUQUE, Lilian. 2011. *Giving Reasons. A Linguistic-Pragmatic Approach to Argumentation Theory*. Dordrecht: Springer.
- BERMEJO-LUQUE, Lilian. 2009. “Argumentation Theory and the Conception of Epistemic Justification” en *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, Vol. 16, No. 29, pp. 285-303.
- BERTI, Enrico. 1989. *Las razones de Aristóteles*. Tr. Horacio Gianneschi y Maximiliano Monteverdi. Buenos Aires: Oinos, 2008.
- BLANCO SALGUEIRO, Antonio. 2004. *Palabras al viento: ensayo sobre la fuerza ilocucionaria*. Madrid: Editorial Trotta.
- COPI, Irving M. 1953. *Introduction to Logic*. New York: MacMillan.

- DESCARTES, René. 1641. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Tr. Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977.
- GENSOLLEN, Mario. 2012. “Virtudes argumentativas: hacia una cultura de la paz”, en *Euphyia*, Vol. VI, No. 11, pp. 115-131.
- GILBERT, Michael A. 1997. *Coalescent Argumentation*, Routledge, Mass: York University.
- HAMBLIN, C.L. 1970. *Fallacies*. London: Barnes & Noble Inc.
- JALES RIBEIRO, Henrique (ed). (2012). *Inside Arguments. Logic and the Study of Argumentation*. New Castle: Cambridge Scholars Publishing.
- JIMÉNEZ CATAÑO, Rafael. 2006. “Mi verdad, tu verdad” en *Synesis. Cuadernos de Humanismo Contemporáneo*, No. 1. México: Los Libros de Homero & Universidad Bonaterra.
- JOHNSON, Ralph H. 2000. *Manifest Rationality: A Pragmatic Study of Argument*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- PEREDA, Carlos. 1994a. *Vértigos argumentales: una ética de la disputa*. México Anthopos.
- PEREDA, Carlos. 1994b. *Razón e incertidumbre*. México: UNAM & Siglo XXI.
- PEREDA, Carlos. 2010. “La argumentación en cuanto práctica” en Carretero, F. & Ramírez, C. & Favila, V. (coords.), *Introducción a la teoría de la argumentación* (pp. 47-60). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- PERELMAN Y OLBRECHTS-TYTECA. 1958. *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Bruxelles: Éditions de Université libre de Bruxelles.
- SCHELLING, F.W.J. 1809. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Anthopos, 1989.
- SEARLE, John. 1969. *Actos de habla*. Tr. Luis M. Valdés Villanueva. Madrid: Cátedra, 1990.
- STALNAKER, R. 2002. “Common Ground” en *Linguistics and Philosophy*, Vol. 25, No. 5-6, pp. 701-721.
- STEINER, George. 2005. *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*. Tr. María Condor. México: Fondo de Cultura Económica & Siruela, 2007.
- TOULMIN, Stephen. 1958. *The Uses of Argument*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- VAN EEMEREN & ROBERT GROOTENDORST. 1992. *ARGUMENTATION, Communication, and Fallacies: APragma-dialectical Perspective*. London: Routledge.
- WALTON, Douglas. 2006. *Fundamentals of Critical Argumentation*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press.



THE POLITICS OF THE SOUL

John Milbank
University of Nottingham, United Kingdom
john.milbank@nottingham.ac.uk

Abstract

This paper discusses the idea of a “Politics of the soul”, in counterpart with the liberal and neo-liberal Politics. In the first place, an account of the soul is given as it is rooted in Plato and Aristotle. On the second place it is shown how modern liberalism is contradictory in its own terms because, by the means of separating nature and culture, it ended up denying freedom and liberty. At last, the author recovers the idea of *ecclesia* to show how it is possible to consider community and good sharing as the basis of a new society.

Keywords: Culture, Freedom, Liberalism, Nature, Soul.

Resumen

En este artículo se desarrolla la idea de una “política del alma”, en contraste con la política liberal y neo-liberal. En primer lugar, se explica el concepto de “alma” y su enraizamiento en Platón y Aristóteles. En segundo lugar, se argumenta a favor de la idea de que el liberalismo moderno termina por contradecir sus propios términos y negar la libertad al separar la naturaleza de la cultura. Por último, el autor recupera la idea de *ecclesia* para mostrar cómo es posible considerar la comunidad y el intercambio de bienes como la base de una nueva sociedad.

Palabras clave: alma, cultura, liberalismo, libertad, naturaleza.

The politics that we practice today is a politics without the soul. I want to argue that it is thereby a perverse politics, an anti-politics and even, in the end an impossible politics. If we are to survive as recognisably human, we need to return to a politics of the soul, albeit in a new guise.

What do I mean by a politics of the soul? More fundamentally, what do I mean by the soul? Very simply, “soul” is the medium in which we dwell as human beings. There is no other space in which we could humanly live. As the possessor of souls, we are able to move our bodies, whose parts are coherently held together in a pattern that can itself be described as soul. A soulful reality is a shape deemed “living” by virtue of its capacity to reposition and reshape itself within its environment. Such a reality is also aware of other souls who inhabit the same psychic space and within this space of other, non-psychic realities. Thus Aristotle declared that the soul is not only the form of the animal body but also “in a manner all things”. In the case of human souls at least they are capable of thought, or of consciously reflecting on all that they are aware of. They also have the capacity for freedom, through which they can move their own psychic motions or thoughts, themselves.

Because conscious thought and freedom seems redundant from the point of view of nature –its necessities and blind spontaneities– and because they cannot be adequately explained in materialist terms, many cultures, religions and philosophies have argued that the core of the soul can exist apart from the body and that it must be derived from and governed by a higher and invisible spiritual power that directs all of reality.

Today of course such rational views would be nonetheless widely contested. More widely still they would be held to belong to the sphere of private opinion and private debate. Affirmation of the soul would not be seen as very relevant for public affairs and certainly not as the basis upon which public affairs should be organised. Surely that is not feasible, given the extent of our disagreements over metaphysical matters? Is it not self-evident that we need to base our political, economic and even most social arrangements on principles

that are metaphysically neutral, on procedural norms that are fair to all and to many competing perspectives?

That notion lies at the heart of our contemporary liberal assumptions. But I would like to argue that they are not really metaphysically neutral and that in the end they lean inevitably towards materialism. If that is the case, and if one believes in the reality of soul, then liberalism is not really a humanism because it tends to deny the ontological space in which we can alone operate in a truly human fashion. In doing so it has to appeal to a sub-human or a post-human space in a way that is becoming increasingly manifest.

So I will claim that where one does not base the social and political order on the reality of the soul, then in the end one is on a path that will either undo itself or finally undo humanity. But initially, just what does it mean to speak of a politics of the soul?

The clearest reference point here is Plato. In the *Gorgias* he defines the “art of government”, that is to say the political art, as that which ensures the good health of the soul in the way that medicine ensures the good health of the body. From our modern point of view this is thoroughly confusing. For Plato appears to say that politics is identical with psychology—something supremely collective identical with something supremely individual and private. His reason for doing so is that he thinks that there can only be a specific art of human governance, a political art, if there is such a thing as a psychic reality. For otherwise, if human beings were only physical, they could be adequately governed by medicine. It follows in consequence that governance has a problematically dual application: politics must be psychological, because people must be freely and consciously encouraged towards the good life; they cannot just be manipulated. On the other hand, psychology must be political, since the soul should not be ruled by the body, but by an authority superior to its own nature—the authority of the good, the true and the beautiful which Plato took to be objective spiritual realities.

In Plato’s consideration of psychopolitics however, there is always a problem. Which comes first, the political soul or the psychic city? The problem arises because Plato rightly thought that our will and desires are only moved by the scope of our vision. Thus we

always will the good, but are too often deluded by false simulations of the genuine good. Yet in that case, how can the lost and deluded individual really reform himself? He needs help in the shape of a teacher, a community and finally a good *polis* or city. But because governance applies also to the individual, good cities can only be built by good men, whom Plato took to be religiously-inspired philosophers. We seem to be trapped in such a vicious circle that often Plato suggests that only the intervention of divine inspiration and providential luck—as in the case of the daemonically-guided Socrates himself—indeed a kind of ‘grace’, can undo it. A genuinely human, virtuous life, depends on the periodic irruption of extraordinary individual charisms, however we may account for this.

In another way also, Plato insisted on the crucial place of the religious dimension. For him good governance, right order, does not just mean the superiority of the soul over the body, whether for the individual or for the city, though it does indeed involve that. More fundamentally he places in parallel the diseased body and the diseased soul, or alternatively the healthy body and the healthy soul. As his programme for the education of the guardian class in the *Republic* well shows, he is primarily concerned with our integral well-being as embodied souls, or soul-informed bodies. In the case of the body, good government means the control of the body by psychic wisdom, which will advise you to listen to your doctor rather than to the blandishments of the archaic equivalent of TV cooks. Since there is nothing human higher than the soul, does this mean that psychic self-control is the highest private political art?

But this is the idea that Plato is perhaps most anxious of all to refute. For if self-government means merely self-control, then why may this not be exercised simply in terms of improving one’s own power and corporeal contentment? Understood in this fashion, the rule of the soul could be just the conscious and manipulative, suavely urbane augmentation of military strength and pride, which we know can subdue our spontaneous and baser passions for the sake of the pursuit of glory. And this is just what the sophists, according to Plato, took psychic governance to be: a power over words whereby one could manipulate others to one’s own ends. For this perspective, the

pursuit of political rule is naturally undertaken for the augmentation of the fulfilment of one's own private desires.

This aim would seem to bend the political back into the psychic, albeit in a monstrously narcissistic variant. However, Plato's claim is that in reality sophistry tends to remove the psychic from the political sphere. This is because, for the sophists, as for the historian Thucydides, we must split reality between nature or *physis* on the one hand, and *nomos* or law, on the other. Nature and culture have nothing to do with each other, because nature is inexorable and meaningless, inciting of blind passions, while culture, shaped by law, is entirely wilful, conventional and artificial. This ensures that individual expressions of soul are conscious manifestations of a blind will to power, as it were vagaries of nature, rather than revelations of natural order. And in seeking power in the city they have to try to incite and manipulate all sorts of blind and egotistic human passions. In this way, ironically, through the highest exercise of a refined and cynical artifice—that has today reached a new pitch in contemporary advertising and celebrity culture—they encourage the invasion of the civic realm of *nomos* by ever-greater manifestations of pre-human *physis* which we can never hope to command.

Plato's refusal of this picture is actually in harmony with the archaic wisdom of most human societies. For they do not generally divide nature from culture, but think of nature as itself including many cultures and of human culture as itself a natural manifestation. In Platonic terms this means that the realm of the *psyche*, though higher than the material, is still fully a part of nature. It is for this reason that he thinks that political life cannot be accounted for in terms of anything pre-political—for example, as we would now tend to think, anything evolutionary. As he puts it in *The Laws*: “habits, customs, will, calculation, right opinion, diligence and memory are prior creations to material length, breadth, depth and strength, if (as is true) soul is prior to matter”. Notice here again the mix of public things like “habit and custom” with private things like “diligence and memory” as equally belonging to the psychic sphere.

It follows for Plato, as perhaps for most pre-modern human beings, that if human culture cannot be reduced to pre-human

nature, and yet is itself fully natural and fully in continuity with pre-human nature, that it must be guided by a power and by standards higher than itself. The sophists denied this, but thereby they effectively denied the integral reality of the human, since they split the psychic sphere between the invading ravages of egoistic nature on the one hand and the arbitrary contrivances of the human will on the other, which inherently can know no bounds. This must eventually encourage the creation of a post-human superman, if there are no given, natural but transcendent restrictions on the human exercise of power.

It then follows that there can be no art of politics, defined as an exercise of justice, irreducible to either natural necessity or an individual will to power, if the soul that rules itself or other souls is not guided by the transcendent reality of the true, good and beautiful. In practical terms this means that the just ruler does not *merely* ensure that the social realities of brute force and material need are kept in their spatial places by reason (for this risks reducing reason itself to a subtler kind of coercive power) but rather that he continuously tries to ensure through time and on differently arising occasions that these subordinate things, and all different things are harmoniously and proportionately blended in such a way as to participate in the transcendent *kalon* which is both goodness and beauty. To do this is to exercise intuitive and non-technical *phronesis*, a capacity somewhat akin to the Daoist virtue of “inaction” and one which of course Aristotle learnt the importance of—as of so much else, in the main—from his master Plato to whom he remained largely faithful.

For Plato then, it is clear that the reality and irreducibility of the soul cannot be disconnected from the transcendent realm, which he understood to be the realm of the gods and the forms, even though he did not think one can entirely prove the reality of this realm, but must resort to the language of myth and the practice of ritual in order to experience its reality.

Now modern people might find themselves happy with the idea that religious beliefs can keep alive in individuals a sense of the objective reality of the Good and of the irreducibility of human conscience and freedom. They would however not tend to see the

religious dimension as anything that need be publicly affirmed – and indeed would be all too conscious of the dangers attendant upon doing so. However, from a Platonic perspective this would be entirely illogical. Why? Because, as we have seen, the psychic is for Plato as much the shared sea in which we swim as it is a kind of vital salt-water bubble inside ourselves. If the guidance of the soul depends upon its vision of transcendence, then this is needed as much in public as in private, precisely because the good person requires the training by the good city every bit as much as the good city can only be shaped by good people.

One can here usefully say a little more about the fundamental Platonic *aporia* as to which comes first, city or soul? As I've already indicated, Plato tends to resolve it by invoking a divine irruption which interrupts the vicious cycle. However, this is not for him a *deus ex machina* insofar as occasional inspiration is linked to the poetic recitation of good myths which can benignly “charm” the soul and to the practice of religious liturgy and sacrifice. It is indeed liturgical practice which for Plato tends to mediate the private and the public –in ritual we are most privately before the gods and yet most of all “with” others in our shared human predicament. This was best realised by the “theurgic Platonists” like Iamblichus and Proclus who insisted against Plotinus on the “complete descent” of the human soul into the body and equivalently on the way contemplative ascent has to be matched by a divine descent towards human beings of the gods in ritual and magical practices.

The theurgists tended to insist, beyond Plato, that the philosopher ruler did not risk contamination by political engagement, precisely because the rituals of the city were crucial for his own education. Thus the wise man requires a combination of peaceful theoretical reflection with political engagement. This view informed their support of a “mixed constitution” blending monarchy and aristocracy with democracy –and it also accentuated the elements of populism in Plato which one can too easily ignore. Whereas the sophists sought “democratically” to manipulate and alter popular opinion, Plato often appeals to this opinion in its perennial and generally unalterable character –especially with respect to morals and

religion— *against* the advocates of democracy which he took to mean merely that we should be ruled by prevailing fashions. Equally he exalts in the *Gorgias* the art of humble artisans over and above the political arts of rhetoric.

However this more balanced view of what shapes human wisdom entirely depends upon the idea that the life of the city —our psychic life in common— is already guided through shared habits and customs and rituals by the realm of the gods, as Plato had himself already indicated in *The Laws*. By noting this, one can I think go on to suggest that the new sense in Plato of a “universal” good lying beyond the insight of any one given culture relates *both* to a new validation of a social rebel like Socrates, who might see further than his own time and place, *and* to the idea that within a community there needs to be another spiritual, mystical community — which need not be an elite one— in order that the often brutal processes of politics may submit to something higher than themselves.

But why should not the critical jolt of the individual conscience be enough here? I would argue that it is not enough precisely because the main reality of all human association, including political association *is itself psychic*. In other words it is to do with friendship, as both Plato and Aristotle taught; it is to do with benevolent generosity as they taught in common with Confucius in the Far East. It is to do with a reciprocal sharing of all that it is good. Only secondarily is it about organising the distribution of material goods and about designing laws which are always somewhat arbitrary, yet should reflect as far as possible non-arbitrary justice.

Now one crucial way to remind politics and politicians of this truth is to specifically identify a socially inward spiritual community to which politics is finally answerable. A community whose seeking of harmonious relationship with humans, animals, plants, gods and God is in excess of either material need or coercive law. Hence Plato already spoke of a city of the philosophers; in the case of Buddhist civilisations we have the phenomenon of the *Sangha*; in the case of Islam (so much at times philosophically influenced by Plato) of the *Umma*. Most dramatically, in the case of Christianity one has the idea of *the Church* —most dramatically because here the separation from

the political state and yet the political centrality of the spiritual community was taken the furthest of all.

Here I think one can argue that while Confucius indeed grasped the universality of the ethical, he could not so far disentangle it from the customary as to arrive at the sense of the validity of individual rebellion, nor the need for a spiritual and higher “politics within politics”. Meanwhile, the original Hindu impulse (later much modified) amounted to a kind of higher spiritual sophistry in which the individual soul achieves most power and most magical influence precisely by removing itself from the community and from normal earthly aims.

In any case, there would seem to be something singular in the early western simultaneous discovery of the transcendent Good, the priority of the individual person and the need for a spiritual community. Another and arguably more consummate version of this is conveyed by the Hebrew Scriptures and then by the New Testament. And yet this discovery of the universal and of the individual did not originally break with the primordial human sense of the continuity of nature with culture, nor of the need of the individual for human relationship and succour by family, friends and community.

I think that, today, what our politics needs is a revival of the archaically western vision in a new form. It needs this rather than the fearful combination of western libertarianism with an eastern technologism of the spirit, collectivist autocracy and temptation to spiritual nihilism that could be arising in Asia. And it needs it rather than the lamentably disenchanting and voluntarist transcendence increasingly advocated by Islam to the relegation of its profound mystical legacy. But above all it needs it rather than our modern liberal political legacy since the 17th C.

Why should this be so? Surely this liberal legacy has further released individual freedom and our respect for the individual? Surely it has increased true spiritual community in the form of a spirit of diversity, whereby we are less likely to confuse our own preferences with transcendent norms? Now I think that one can candidly admit that those things have proved true up to a point. *At first* the exaltation of negative freedom of choice helped to sweep away many rigid

restrictions and hierarchies that have eventually seemed without justification even for their often Christian instigators.

However, *in the long run* liberalism seems to swallow itself and to reveal that, as a mode of sophistry it erodes the very political field which it claims to save. This self-swallowing turns out to mean that, eventually liberalism is exposed as *tautologous* and as only applying to itself, thereby revealing nothing of the deeper truths about human association.

Let me explain what I mean in three instances, going backwards from postmodern liberalism through modernist liberalism to original, early modern liberalism.

Postmodern liberalism advocated deconstruction, whereby one reveals the arbitrariness of any construct and the way that 'higher' values are only revealed by their complicity with contrasting 'lower' ones. This very simple exercise of course proved for a time eminently marketable and made many a career. However, its validity depends wholly on the assumption that every artificial construct is *merely* arbitrary and that the co-dependence of higher and lower somehow disproves the inherently hierarchical nature of their relation. But of course, only liberalism itself makes this assumption about human constructs: they are the result of contractual agreement and so forth, since there can be no consensus about objective values. Thus liberalism imagines it can deconstruct the non-liberal—the religious, the deferential and so forth—but in reality all that liberalism can deconstruct are the works of liberalism itself. And this tends to deconstruct liberalism itself as only the operator of the deconstructible. Of course the postmodernists knew this, but they could not exit from the liberal logic on which their scepticism depended.

The second and modernist self-swallowing of liberalism concerns the law of diminishing returns on marginal utilities as expounded by neo-classical economics from the late 19th C onwards. The problem is that, as with deconstruction, this law only applies to the products of liberal choice itself. Trivial material goods or things which are *merely* the election of my passing fancy (which is all that liberalism and neoclassical economics can recognise in terms of valid desire) of course are subject to the reverse lure of boredom and

lose their significance and so economic value over time. But that is not true of *symbolically* valuable objects, like your grandmother's ring, nor of *relational goods* whether enjoyed along with other people or other natural realities. I can constantly find more, or more to treasure in a person or a beloved landscape. And a non-liberal economy could realistically express, even through all modes of exchange—through contract, price, salary, profit and interest—our often *mutual* appreciation of such things, since human disagreement is just not as absolute as metropolitan liberals like to fantasize.

However, if liberalism encourages an economy based on our boredom with shallow things, inciting us to want always *more*, then liberalism *itself* is of diminishing utility. At first it unleashed a thousand blossoms of creativity, but in the long term it undermines creative impulses to produce the genuinely valuable and it equally undermines the *trust* upon which all economic exchanges ultimately depend. We have recently seen all too well how an *entirely* amoral market is actually a dysfunctional market.

In the third place, liberalism has now swallowed its own early modern origins, as Jean-Claude Michea has argued. These had overwhelmingly to do with an abandonment of the politics of the soul. The process (as Michea fails to recognise) had begun well back into the Middle Ages but was certainly consummated in the 17th C. It arose to a large degree because agreement in the transcendent good started to be associated with conflict and warfare. Yet in the face of an increasing exigency for peace at any price, Thomas Hobbes and others oddly assumed a hyperbolic violence, a war of all against all as the natural human condition. They did so in part because they thought (and unsurprisingly, after the all too many wars of religion) that disagreements regarding the Good were not subject to rational arbitration.

But this exposes to view a remarkable *chiasmus*. While Christianity believed that reality was originally and at heart peaceful, and only violent because of the irruption of sin, and yet in practice had often encouraged warfare, liberalism exactly reverses this. In the name of reducing conflict, liberalism nonetheless thought that reality was inherently agonistic and humans naturally egotistic and

prone to conflict. For this reason 17th C liberalism totally rejected Renaissance humanism with its high view of the psychic dignity of man. Here it often assumed the legacy – as with Adam Smith – of Calvinist and Jansenist doctrines of total or near-total depravity.

Liberalism then, is most fundamentally a *pessimism*. It tries to invent what Michea calls “a realm of lesser evil” on the perverse basis of the worst human tendencies. Even when Jean-Jacques Rousseau reversed Hobbes and proclaimed the isolated subject wholly innocent, his Genevan inheritance still resonated in his view that society always corrupts through a contagion of mimetic violence. Today we tend to have in consequence a combination of “right-wing” Hobbesian liberalism in economics with “left-wing” Rousseauian liberalism in culture. Though the two appear in media politics to be at odds, this is a charade to prevent us from seeing that no democratic debate actually exists: nearly all of us are economically right, culturally left, but liberal either way and in secret collusion.

How, though, does liberalism think order can arise from amorality or even from vice? In two ways which are really but one: by the invisible hand of the market or of civil society which coordinates perfectly separate and isolatable private desires. Or by the visible hand of government. But in either case –and nearly always the two processes are combined– human relationship is sidestepped, and we are mediated behind our backs by an act of instrumentalist and rationalistic manipulation. This is always carried out in the name of pure abstract “growth” –ether in collective wealth or collective power.

Yet in the long run, if all human interaction is bypassed, we start to lose the skill for it. We trust only ourselves and no others, and certainly not the government. Nor does the government trust us: thus one gets the pursuit of private profits whose ease of gaining is to do with the fact that they merely transfer and do not grow real wealth; thus one also gets increasing number of posh criminals who calculate that they can flout the social contract and get away with it; thus again one gets increasingly criminalised politicians who bleed the system for their own private interests.

In this way, liberalism more and more produces the war of all against all that was its own presupposition. But this does not thereby

prove that presupposition, because it is only the practice of liberalism that has produced the circumstances which it originally merely assumed. For despite the many wars over truth –and are they not more noble than liberal wars over money?, and less terrible than the wars that have been instigated by nihilists who have taken liberal logic to its limits? – human culture could never have arisen without practices of trust– of gratuitous gift, counter giving and gratuitous giving again which anthropologists have long known forms the main bond of all human societies. In this sense “society”, as socialists and anarchists argued against the liberals, is indeed more fundamental than either law or contract, either politics or economics.

Therefore in all three ways we can see how liberalism is self-eaten by its own mean and sordid declarations, however well-intentioned. Thereby of course it has devoured itself in a fourth way that corresponds to its second, 18th century phase of liberalism as political economy. Only liberalism is subject to its own fantasised government by the hidden hand, because only in the case of liberalism do private actions have no public intentionality upon which a wider public intention could be constructed that is in continuity with the first actions, even if they never envisaged this upshot –just as the shapers of the Anglo-Saxon *moot* never envisaged the modern Houses of Parliament. But where there can be no such continuity, as in the case of liberal principles applied to itself, then the hidden hand works to produce chaos out of a perverse attempt to produce order out of chaos and not, as hoped, order out of chaos at all.

At the heart of these four self-swallowings lies the refusal of the reality of the soul and so of the political sphere as such, properly understood. For with liberalism, the realm of the psychic and of the psychopolitical is corroded from two opposite directions, echoing the sophistic division between *physis* and *nomos*. On the one hand everything human is declared only natural –we are a bunch of greedy apes with bigger brains. On the other hand, everything human is declared entirely artificial, just stuff that we have made up. And by the way this is true of 17th C “New Science” also; it was alternatively seen as the new and literal truth of nature, equivalent to the knowledge of God himself (eg. by Galileo Galilei) and as “merely” the pragmatic

truth of technological control, telling us nothing about deep nature at all (eg. by Marin Mersenne.).

In this way liberalism tends to make the human vanish in two directions –archaically in the face of the tide of pre-human nature; and futuristically, as we can today see more clearly, in favour of a “post-human” project that can hopefully subordinate human egotism and the unpredictabilities of desire to a cybernetic future that will augment the liberal “peace of a sort” into an absolute but absolutely eerie biotechnical tranquillity.

However, these two directions by no means amount to a coincidence of opposites –except, perhaps, at the utopian point when experts would have willed away their own will in favour of a sheerly “natural” cybernetic determinism. But before that point liberalism always imposes upon us entirely contradictory imperatives, which negatively reveal the *unreality of trying to abolish or ignore the soul*.

Thus liberalism declares, as we have seen, that all is natural and yet all is artificial, because it cannot admit that we are “supposed to be cultural”, that nature yet more reveals herself in the human experience of love for nature, for other humans and for the divine. This duality further plays itself out in the contradictory demand that all sacrifice their liberty to the needs of growth and yet that the “rights” of all to assert themselves against this need are equally absolute; in the view that we must submit to inexorable economic necessities, and yet that economic processes are the ultimate expression of human freedom; in the demand that we work all the time and yet equally relax and consume all the time; in the view that all our actions impinge on the freedom of others and so must mostly be criminalised and exposed to public ridicule in the name of “transparency”, while equally we enjoy a right of absolute privacy to do what we like so long as it is (supposedly) done “only to ourselves”. This despite the fact that any damage we did truly to ourselves and our own soul, would render us the most dangerous of citizens. Whoever loses his own soul, cannot in fact gain even the world, because thereby he has destroyed the human world also.

Of course, we need sometimes to work and sometimes to play: to discern what is the work of nature in us and what of spirit; to

expose some things and keeps other hidden; sometimes to put the community first and sometimes the individual; to criminalise some things and leave others wrongs to the force of shame and social disapproval. But the point is that, without the vision of the transcendently good, we have no 'prudential' or 'non-active' way to make these discernments, and so liberalism is involved in an increasingly hysterical shuttle between the poles which are always variants on the arch-poles of *physis* and *nomos*. Above all it tends to encourage the foolish view that anything not against the law is acceptable, while endlessly criminalising minor offences and utterances.

For this reason liberalism is now not just the enemy of politics, of high culture, folk culture and human flourishing, but also the enemy of freedom itself and of true civil liberties which are rooted in discernment of justice, respect for the reality of the individual soul and of the superiority of the spiritual community, lying freely beyond the law and beyond economic calculation.

It is for these reasons that I think we must recover, in the wake of Kathleen Raine, the spirit of the archaic West. Yet this does not mean restoring unjustifiable hierarchies and inequalities that liberalism rightly swept away. Christianity already democratised Platonism with its "ultra-theurgic" message of a God who reached down to be born in a cradle and with its more open yet more extreme mystery of bread and wine. The higher wisdom had now become just that ordinary and yet unfathomable love or reciprocity known to all human cultures.

In the course of the 19th C, various socialisms, co-operative movements and finally Catholic and much Anglican social teaching started to realise these more egalitarian implications of Christianity, not in the name of the liberal left, but precisely in criticism of its egoistic pessimism.

They appealed indeed, as Michea argues, to what George Orwell called "common human decency" which Michea equates with the practice of gift-exchange or of reciprocity. However, one can question Michea's view that this can so readily be a secular vision. For we now know more clearly than did Marcel Mauss that gift-exchange was always a cycle involving nature and the gods as well as human

beings. If gifts could be bonds, then that was because they were sacred symbols. The problem indeed is that that tends to involve many different visions of the nature of “goods” that are exchanged, which are only symbolically valued ‘goods’ because they participate in an eternal Good, which different cultures might perceive differently.

Therefore liberalism was not wrong to see a problem of conflict as arising from these competing visions, and a general secular gift-exchange is but another illusory universalism (to rival that of liberal egoism), it might be argued. Yet the price paid by liberalism for the refusal of the politics of the soul is too high—in venturing a drastic cure, it finally threatens to kill the human patient.

What can be suggested here instead is that Christianity has already universalised gift-exchange. Normally, the symbolic enclosures of gift-exchange have been gradually deserted in favour of abstract and relatively secularising structures of law and contract. But the *ecclesia* was conceived by Paul, partially, perhaps in the wake of the Roman Stoic sage Seneca, as a cosmopolitan practice of reciprocity beyond law and contract. The good exchanged here shared in, and was validated by a symbolic gift that was nothing other than one fully generous and sacrificial human being who was thereby deemed divine. In this way the *aporia* of intimate but exclusively symbolic gift *versus* universal but impersonal norm was resolved in terms of the universality of the *yet more absolutely particular*—as Hegel and more recently Alain Badiou have helped us to see. This particular has further proliferated through the equally “particular” style of the Christian legacy which has nonetheless shown a “Catholic” capacity to be receptive to the multifarious insights of other human traditions.

But whether or not my reasoning in this instance seems acceptable, I do not see how we can sustain the genuine Western legacy unless we revive, more democratically, its archaic idiom. This is required I think both to sustain the absolutely incomparable value of the person and of relational reciprocity in free association. We need both the mysticism of the individual soul and the spiritual and liturgical community of souls, in whatever sense.

To say this is to advocate a kind of “enchanted transcendence” which sees all worldly realities, including cultural ones, as symbolising something higher and hidden. For this perspective respects both nature as wider than the human and yet the higher place of many degrees of flora and fauna, with humanity at the top, within that nature itself. Allowing that our psychic culture belongs to *physis* allows us also to develop a humanistic ecology that avoids a triumphalism about the human ability to control the natural world.

This perspective is to be preferred to the “disenchanted transcendence” of Jansenism and Unitarian Newtonianism that drove so much of the Enlightenment—where the creation does not symbolise an arbitrary God, but is rather his plaything. Fallen human beings are then encouraged like their maker to dominate nature, even though they cannot be trusted to relate to each other, but must rather bend to this deity’s providential cunning that distils a simulacrum of the political out of psychic disorder.

But enchanted transcendence is also to be preferred to the enchanted immanence or pantheism of the pre-romantic Goethe and other ‘radical enlightenment’ Spinozists, or more recently of Heidegger. For while this perspective allows us to wonder at the irreducible enigma of nature, it denies the reality of personal forces behind nature and so the sanctity of our own interpersonal life.

Katheleen Raine was so much more perceptive than most university academics in realising that romantics like Blake, Shelley, Wordsworth and Coleridge, like their German contemporaries Novalis, Hölderlin and Friedrich Schlegel, or their French ones Joseph Joubert, René Chateaubriand, Maine de Biran and the young Victor Hugo, actually refused this impersonal pantheism just as much as they refused the cult of “Nobodaddy”, or the worship of monstrous wilfulness. Instead, as Schlegel put it, they “lifted the veil of Isis” to reveal once more the Blakean “countenance divine” which in the daylight, “doth a human form display”.

LA “NOCHE OSCURA DEL ALMA” Y EXTERNALISMO SOBRE LA FE

Begoña Pessis García

Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile

bpessis@uc.cl

José Tomás Alvarado Marambio

Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile

jose.tomas.alvarado@gmail.com

Resumen

Se han presentado recientemente diferentes propuestas acerca de la naturaleza de la fe. En muchas de ellas no hay una comprensión y una discusión suficientes de varios fenómenos que le ocurren a algunas personas con una vida interior de fe profunda. Uno de estos fenómenos es la “noche oscura del alma” –tal como fue denominado por san Juan de la Cruz–. En una noche oscura la presencia de Dios se oscurece para el fiel; de hecho, le parece que no tiene fe. Ni las teorías internalistas de la fe, ni las teorías no cognitivistas de la fe parecen aptas para explicar adecuadamente cómo es posible un fenómeno como la noche oscura. En cambio, las teorías de la fe cognitivistas y externalistas parecen apropiadas.

Palabras clave: cognitivismo, externalismo, fe sobrenatural, internalismo, noche oscura.

THE 'DARK NIGHT OF THE SOUL' AND EXTERNALISM ON FAITH

Abstract

Different proposals have been presented recently about the nature of faith. In many of these theories there has not been a sufficient understanding and discussion of several phenomena that occurs to people with a deep interior life of faith. One of these phenomena is the *noche oscura del alma* –as it was dubbed by Saint John of the Cross. In a *noche oscura* the presence of God is darkened for the faithful. In fact, it seems to him that he has no faith. Neither internalist theories of faith, nor non-cognitivist theories of faith seem able to explain properly how it is possible a phenomenon like la *noche oscura*. Instead, cognitivist and externalist theories of faith seem appropriate.

Keywords: Cognitivism, Dark Night of the Soul, Externalismo, Internalism, Supernatural Faith.

En tiempos recientes ha aparecido una serie de propuestas teóricas para comprender la naturaleza de la fe en filosofía de la religión. Por un lado, se han presentado teorías para las que la fe es un tipo de estado cognitivo especial (Swinburne, 2003; Plantinga, 1983, 2000; Alston, 1993) en el que se posee cierto conocimiento o creencia justificada. Por otra parte, se han intentado desarrollar teorías en las que la fe tiene que ver más bien con algún estado emocional o afectivo, o bien con un estado volitivo de “resolución interior” (Bishop, 2007, 2010). La disputa fundamental entre estas alternativas tiene que ver con el carácter de conocimiento o de justificación que la fe pueda tener. Esto está conectado, además, con cuestiones más generales de epistemología de la religión y teología natural. Por ejemplo, es posible estar más inclinado a sostener que la fe tiene que ver ante todo con componentes afectivos y volitivos o bien estar más inclinado a otorgarle un valor epistemológico. En uno o en otro caso, sin embargo, se ha desatendido —crucialmente— la experiencia de vida concreta de fe de los fieles. A veces pareciera que los filósofos —tal vez por un afán de simplificar y clarificar el análisis atendiendo a ciertos ‘tipos ideales’— trabajan pensando en un estereotipo acerca de aquello en lo que consista tener fe y sobre cómo es la vida de fe de una persona. Este trabajo tiene por objetivo corregir, en parte, esta desatención, o —si se quiere— contribuir al desarrollo de un tratamiento más equilibrado en este punto.

El fenómeno de la “noche oscura del alma” es un caso de análisis especialmente importante e ilustrativo de estas desatenciones. Se trata de un fenómeno muy documentado que le ocurre a personas con mucha vida interior de oración, que están fuertemente comprometidas en vivir su fe y que han logrado configurar un carácter moral definido en conformidad con estas resoluciones interiores. Sucede a personas cuya vida ha sido presentada por la Iglesia Católica como un ejemplo de virtudes cristianas puestas en obra y, en particular, de fe, esperanza y caridad. Se trata, por lo tanto, de un tipo de fenómeno de especial importancia para comprender la naturaleza de la fe. Y, tal como se hará ver, hay tesis sustantivas que parecen tener aptitud explicativa para tratar este fenómeno, mientras que hay otras que no la tienen. En especial, se va a sostener aquí que una consideración

atenta de la “noche oscura del alma” parece obligar a algún tipo de teoría externalista de la fe.

Se ha hecho ya notar la importancia del fenómeno de la noche oscura del alma en filosofía de la religión, pero atendiendo a la cuestión del “ocultamiento de Dios” (Howard-Snyder y Moser, 2002; Moser 2008) y no a la cuestión de la naturaleza de la fe y de su valor epistemológico. Lo que interesa aquí, en cambio, es contestar la pregunta acerca de *qué es la fe* y considerar qué tipo de restricciones impone el fenómeno de la noche oscura para comprender su naturaleza.

En lo que sigue, por lo tanto, se harán en la primera sección algunas precisiones conceptuales. Luego, se explicará en la segunda sección la naturaleza de la llamada “noche oscura del alma”. En la tercera sección se explicarán los problemas que el fenómeno de la noche oscura del alma genera para las teorías internalistas y no cognitivistas. En la cuarta sección, por último, se presentará un modelo diferente, externalista, donde el fenómeno de la “noche oscura” es explicable.

1. Precisiones conceptuales

En discusiones temáticas de este tipo, ante la inexcusable pregunta inicial “¿qué es la fe?”, puede ser útil considerar la caracterización católica tradicional. En el capítulo 3 de la Constitución Dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I del 24 de abril de 1870, se señala que la fe es una “virtud sobrenatural por la que, con inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas, percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede ni engañarse ni engañarnos” (DH 3008; cf. los cánones 1 y 2, DH 3031 y 3032, respectivamente; también, Pío IX, Encíclica *Qui Pluribus* de 9 de noviembre de 1846, en DH 2778). Una virtud es una propiedad disposicional de un sujeto racional y libre por la que pueden realizar acciones moralmente buenas de cierto tipo con ‘facilidad’. La virtud sobrenatural de la fe se especifica porque dispone para creer ser verdadero lo que ha sido revelado por

Dios. El *acto* de fe sobrenatural es, entonces, el acto de creer ser verdadero lo que ha sido revelado por Dios, por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede engañarse ni engañarnos.

Es característico de esta concepción católica el que la fe sea tenida por una creencia con un objeto proposicional, que es aquello que se cree, y cuyo motivo es la revelación que Dios ha hecho de tal verdad (Tomás de Aquino, ST II-II, q. 1, aa. 7-9). Una “creencia” es una actitud proposicional por la que se acepta una proposición como verdadera, sea que el sujeto de tal creencia tenga una justificación adecuada para pensar que la proposición en cuestión es verdadera, sea que tenga una justificación inadecuada, o sea que no tenga ninguna justificación. La creencia de que *p* es neutral, por lo tanto, en cuanto a si *p* es verdadera o falsa, y en cuanto a si el sujeto de la creencia está epistemológicamente legitimado para adoptarla. Se trata, en efecto, de una actitud proposicional, pues el objeto del estado mental es una proposición, que es aquello que es creído y que es portador de un valor de verdad.¹ La justificación que ha de tener el sujeto de la creencia para adoptarla, si es que se trata realmente de un caso de fe sobrenatural, es la revelación de Dios, quien posee autoridad epistémica máxima —“no puede engañarse ni engañarnos”. La fe sobrenatural se presenta como un caso de justificación por testimonio en el que la fe o confianza en quien asevera la proposición que va a ser objeto de aceptación es el *motivo* por el que uno resulta epistemológicamente legitimado para creer tal proposición. El acto de habla de aseveración por el que el testigo enuncia la proposición objeto de fe se ha denominado “revelación”. En el caso de la fe sobrenatural, el testigo es, por supuesto, Dios mismo.²

1 La forma estándar en que describimos los estados mentales de un sujeto es mediante la indicación de qué actitud tiene este sujeto respecto de diferentes proposiciones que —se supone— ese sujeto puede comprender.

2 En la concepción católica, entonces, la fe sobrenatural es “sobrenatural” debido a que el testigo de la verdad de las proposiciones objeto de fe es Dios mismo. No es “sobrenatural” porque se requiera un auxilio especial de la gracia para este asentimiento, aunque nada de lo que se diga aquí obste para asignarle una función fundamental a la gracia (cf. Constitución Dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, canon 5, DH 3035). Tampoco es “sobrenatural” porque las proposiciones objeto de fe estén haciendo atribuciones a una entidad que se encuentra por encima de las realidades ‘naturales’, esto es, Dios.

Es importante destacar que en esta concepción la fe sobrenatural se presenta como una forma de conocimiento. El ‘conocimiento’ puede ser caracterizado —sin necesidad de entrar a prejuzgar ninguna de las cuestiones de fondo debatidas en la epistemología de los últimos cincuenta años— como el estado mental factivo más general (Williamson, 2000: p. 27-48). Un estado mental Φ respecto de una proposición p es factivo si y sólo si, si el sujeto S Φ que p , entonces p . Esto es, el objeto de tal estado de mental debe tomarse como un hecho (*factum*). El conocimiento es el estado mental factivo más general porque, (i) si S conoce que p , entonces p —esto es, el conocimiento es un estado mental factivo— y, (ii) si Φ es un estado mental factivo, entonces si S Φ que p , entonces S conoce que p . Si un tipo de estado mental es factivo en los términos indicados, entonces se trata de un tipo de conocimiento.³ La fe sobrenatural se presenta aquí como un estado mental factivo porque las proposiciones sobre las que versa son —de entrada— *verdades* reveladas por Dios. Sucede, en efecto, que si S tiene fe sobrenatural de que p entonces p , pues la proposición objeto de fe no podría no ser verdadera (cf. *Lumen fidei*, nn. 23-36). Si no lo fuese, entonces no se trataría realmente de un caso de fe sobrenatural, tal como si alguien pensase que p y p fuese falsa, entonces no tendría *conocimiento* de que p , no importa lo buena que pueda ser la justificación que tuviese para pensar que p .

Ésta es una concepción cognitiva de la fe sobrenatural, en donde se trata de una actitud proposicional con valor epistemológico. Tal como se ha indicado más arriba, se han defendido recientemente otras teorías cognitivas de la fe. Alvin Plantinga y los restantes defensores de la llamada “epistemología reformada” han sostenido que poseemos creencias básicas dotadas de “garantía” (*warrant*) acerca de Dios (Plantinga, 1983, 2000; Alston, 1993). En la teoría epistemológica general de Plantinga, la “garantía” es lo que se requiere para que una creencia cuente como conocimiento (Plantinga, 1993b: pp. 3-47; 1993a: pp. 43-46, pp. 51-65). Sostener, por lo tanto, que

3 Son casos de conceptos de estados mentales factivos, por ejemplo, “ver”, “oír” o “recordar”, al menos, tal como se utilizan ordinariamente. Si “ver” es, entonces, un estado mental factivo —pues si uno ve que p , entonces p — entonces “ver” designa una forma específica de conocer.

poseemos creencias básicas dotadas de garantía acerca de Dios es sostener que tenemos conocimiento acerca de Dios. Se trataría de creencias “básicas” pues no son creencias que se encuentren justificadas por vínculos inferenciales con otras proposiciones que sean objeto de creencia, tal como las creencias perceptivas no se adquieren por inferencia a partir de otras creencias. Una creencia básica cuenta como conocimiento, al poseer una “garantía”, si y sólo si ha sido generada por la operación de una facultad cognitiva funcionando adecuadamente en el ambiente para el que ha sido diseñada. Y una facultad cognitiva *funciona adecuadamente* si y sólo si esta facultad está diseñada para alcanzar la verdad y hay una probabilidad objetivamente alta de que las creencias generadas en virtud de la operación de tal facultad sean verdaderas (Plantinga, 1993b: pp. 3-20). Se trata de una teoría externalista del conocimiento y la justificación, tal como se explicará más abajo. Lo que resulta fundamental para lo que interesa aquí es que hay una facultad cognitiva especial para generar creencias verdaderas acerca de Dios si funciona adecuadamente. Siguiendo a Calvino, Plantinga ha designado a esta facultad un *sensus divinitatis* (Plantinga, 2000: pp. 167-198). Para las creencias específicamente cristianas lo que opera es la acción directa del Espíritu Santo que “enseña internamente” sobre las verdades reveladas a los fieles (Plantinga, 2000: pp. 241-289).

Otra importante teoría cognitivista de la fe es la que ha sido desarrollada por Richard Swinburne. Swinburne está consciente de las diferencias entre una concepción de la fe como un tipo de actitud proposicional de mera creencia y otras formas de fe en que debe admitirse un componente adicional de “compromiso” a actuar en conformidad con las creencias aceptadas bajo un sentimiento de “confianza” en Dios. El primer modelo es denominado por Swinburne “tomista” y el segundo “luterano” (cf. Swinburne, 2003, 138-147). En ambos casos la fe es, en su núcleo, una actitud proposicional de creencia. La diferencia es que en el modelo luterano no basta el aspecto cognitivo de creencia sin un correlato volitivo y afectivo adicional. Es notorio, sin embargo, que la fe tiene que ver, por lo menos, con la creencia en ciertas proposiciones —las de los símbolos de la fe— cualquiera sea la forma en que uno ha llegado a

estar justificado en la aceptación de tales creencias. Uno posee una justificación racional para creer que p dada la evidencia e si y sólo si la probabilidad epistémica de p condicional en la evidencia e es mayor que 0,5. Una condición necesaria para tener fe —dejando a un lado los requerimientos adicionales de modelos “luteranos”— es que uno esté justificado racionalmente para creer el símbolo de la fe. No interesa la forma en que se haya obtenido tal evidencia. No importa si se ha obtenido por testimonio, tal como lo supone la teoría católica tradicional, por evidencia empírica directa o por alguna forma de inferencia. Swinburne ha argumentado extensamente, por ejemplo, a favor de la existencia de Dios y de sus principales atributos mediante una argumentación probabilística acumulativa por la que se defiende que es más racional creer que Dios existe a creer que no existe (Swinburne, 2004). Si alguien movido por esta argumentación llega a creer que Dios existe, entonces esto será, al menos en parte, constitutivo de la fe en tal sujeto. Por supuesto, requerirá también asignar una probabilidad epistémica positiva a los restantes artículos de la fe, pero no interesa la fuente de la justificación, sino *lo que* está siendo justificado. La teoría de Swinburne, por lo demás, difiere en un aspecto crucial respecto de la epistemología reformada, pues es *internalista*, de acuerdo a lo que se explicará. Las creencias básicas dotadas de “garantía” que para Plantinga constituyen conocimiento, no lo constituyen para Swinburne. La evidencia de que se trate debe resultar “accesible” al sujeto que la posee (Swinburne, 2001: pp. 152-158; pp. 206-211).

Hay también una pléyade de teorías no cognitivistas de la fe. En algunas de estas teorías la fe involucra una actitud proposicional de creencia, en otras no. En ninguna de ellas, sin embargo, se espera algún valor epistemológico para la fe. La fe no tiene que ver con la existencia de un tipo especial de justificación —tal como sucede en la teoría católica y en la epistemología reformada— o en la posesión de justificación para ciertas proposiciones específicas —tal como sucede en la teoría de Swinburne. Las teorías no cognitivistas de la fe parten de la base de que no hay justificación racional epistémica para creer las proposiciones que integran los símbolos de la fe. La naturaleza de la fe no puede buscarse, entonces, en un tipo especial

de justificación o de evidencia, o de proposiciones para las que se tiene justificación o evidencia. Probablemente la propuesta reciente en este sentido más desarrollada es la de John Bishop de un “fideísmo moderado”(Bishop, 2007), la cual se enmarca en un “modelo pragmático” de la consideración de la fe. Sostiene Bishop que la evidencia epistémica es neutral tanto a favor de las proposiciones del símbolo de la fe como para sus negaciones. Esto no impide, sin embargo, que pueda estar “prácticamente justificada” una “empresa doxástica” (*doxastic venture*) (Bishop, 2007, 101-150).

Tal como se ha indicado más arriba, el fenómeno de la noche oscura parece ofrecer dificultades especiales a teorías internalistas de la fe y parece favorecer, en cambio, teorías externalistas. Convendrá aclarar, entonces, el contraste entre “internalismo” y “externalismo”. Estas expresiones se han usado de varios modos en varios contextos. Para lo que interesa aquí, sin embargo, la distinción tiene que ver con la accesibilidad de la evidencia para el sujeto que la posee (BonJour, 2002). En una concepción internalista de la justificación y del conocimiento, si alguien tiene conocimiento de que p entonces el hecho de poseer tal conocimiento debe resultar accesible para él desde su perspectiva de primera persona. Del mismo modo, si tiene alguna justificación para creer que p , el hecho de poseerla debe resultar transparente. Así, si un sujeto S conoce que p entonces S debe conocer que conoce que p . Si S tiene una justificación para creer que p , entonces S debe estar justificado en creer que tiene una justificación para creer que p .

Tradicionalmente se ha supuesto que el internalismo acerca del conocimiento y de la justificación se encuentra fundado en la transparencia que deben tener todos los estados mentales para su poseedor. Un estado mental, después de todo, designa precisamente aquellos estados en que se encuentra un sujeto respecto de los que sólo él es autoridad incorregible. Sólo el sujeto que posee un estado mental puede conocer con completa certeza que lo posee. Del mismo modo, se supone que si un sujeto posee un estado mental, entonces debe conocer que posee tal estado mental. Nadie podría tener un estado mental sin saber que tiene ese estado. Poseer cierta evidencia, ya sea que sea suficiente o no para constituir conocimiento, es un

tipo de estado mental. Luego, si uno tiene cierta evidencia uno debe saber que tiene tal evidencia. En todas las concepciones cognitivistas de la fe ésta consiste, al menos en parte, en una actitud proposicional con valor epistemológico al estar —de un modo u otro— justificada. Un internalista debería, por lo tanto, sostener que la posesión de fe debería ser algo perfectamente transparente para el sujeto que la posee. En las teorías no cognitivistas, la fe no posee valor epistemológico y puede o no ser entendida como acompañada o constituida por una actitud proposicional. Cualquiera que sea esta actitud, ella también debería resultar perfectamente transparente para el sujeto que la posee. También lo deberían ser los estados afectivos y volitivos constitutivos de la fe, cualquiera que sea la importancia que se les otorgue.

El internalismo ha sido la posición obvia en epistemología desde Descartes y por buena parte del siglo pasado. Parece ser la concepción más razonable que uno debería adoptar si es que la evidencia que pueda tener un sujeto debería ser relevante para que este sujeto pueda satisfacer sus responsabilidades epistémicas. Sin embargo, no parece una teoría adecuada para caracterizar los estados epistémicos en que puedan encontrarse sujetos poco sofisticados, con poca capacidad reflexiva o con ninguna capacidad reflexiva. No parece razonable suponer, por ejemplo, que un animal posee el concepto de “conocimiento”. Ningún animal podría, por lo tanto, conocer que tiene conocimiento. Sin embargo, es obvio que los animales superiores tienen conocimiento. Lo mismo sucede con niños pequeños. El internalismo parece requerir un nivel de reflexividad exorbitante para sujetos como nosotros, con capacidades cognitivas finitas (Goldman, 1999). Por esto, parece dejar nuestras prácticas epistémicas vulnerables al escepticismo. En las concepciones externalistas se relaja el requerimiento de completa reflexividad. Uno puede tener conocimiento y, sin embargo, no es necesario que uno conozca que tiene conocimiento. De un modo semejante, uno puede tener una justificación para creer que p y no conocer o no estar justificado en creer que uno tiene una justificación para creer que p . Por ejemplo, para el externalista uno puede tener una creencia perceptiva justificada si es que las facultades cognitivas que se han ejercido son objetivamente

confiables, esto es, si es que es objetivamente probable que su operación genere creencias verdaderas. No es necesario que el sujeto conozca o tenga creencias bien justificadas acerca del carácter confiable de sus capacidades cognitivas. Basta con que sean confiables.

Entre las teorías que han sido mencionadas aquí, la teoría de Plantinga es claramente externalista. La existencia de fe depende solamente de que el *sensus divinitatis* y el Espíritu Santo estén funcionando adecuadamente, tal como él entiende la noción. No se requiere que uno conozca que están operando tales mecanismos cognitivos y que son confiables. La teoría de Swinburne es claramente internalista. Toda justificación epistemológicamente aceptable para Swinburne debe ser “internamente” accesible al sujeto que la posee. Entre las teorías no cognitivistas no hay una única posición clara al respecto, pero parte de la motivación de Bishop para su “fideísmo moderado” es la operación de exigencias internalistas para la justificación racional de las creencias que uno posea (Bishop, 2007: pp. 26-100). En el caso de la teoría católica de la fe, en donde ésta está fundada en testimonio, caben alternativas internalistas y externalistas. Depende del modo en que sea tratado el testimonio como mecanismo de justificación. En lo que sigue se van a considerar estas diferentes alternativas para concebir la naturaleza de la fe sobrenatural, no porque sean las únicas teorías existentes, sino por ser las más recientes o las más destacadas.

2. La noche oscura del alma o noche pasiva del espíritu

Si bien es razonable pensar que a una persona que tiene una vida interior profunda le debería constar subjetivamente que posee fe, en la práctica es posible encontrar una amplia literatura que prueba la existencia de contraejemplos. No es difícil hallar testimonios de muchos santos, en los que reportan haberse sentido privados de toda fe y haber experimentado una sensación de abandono por parte de un Dios supuestamente ausente. San Juan de la Cruz, poeta emblemático del misticismo español del siglo XVI, acuña una expresión para designar este estado de vacío y desolación espiritual: “noche

oscura del alma” o del espíritu. Dicho padecimiento, que trae consigo muchas pruebas y tribulaciones, se devela en realidad como una vía de purificación intensa que prepara a las almas maduras y avanzadas para la unión o matrimonio espiritual con Dios, esto es, para la santidad. Aunque, en efecto, el caso de san Juan de la Cruz y de su contemporánea santa Teresa de Ávila sean los más difundidos a causa de la belleza de sus composiciones artísticas, es posible encontrar un corpus mucho más vasto de insignes religiosos que atravesaron el mismo trance: san Pío de Pietralcina, san Francisco de Asís, santa Teresa del niño Jesús, san Alfonso María de Ligorio, san Benito, san Ignacio de Loyola, entre otros. La nómina de personalidades no se agota en el pasado, puesto que nuevas investigaciones informan de casos más recientes, entre los que destaca el de la beata Teresa de Calcuta.

La tradición cristiana reconoce tres fases en el camino espiritual que emprende un buen creyente dedicado a trabajar en su fe y a profundizar en su contacto íntimo con Dios. Estas “estaciones” han sido conocidas comúnmente como las tres edades de la vida espiritual: la vía purgativa, la vía iluminativa y la vía unitiva; estas corresponden, respectivamente, a la de los principiantes o incipientes, a la de los proficientes, aprovechados o avanzados y a la de los perfectos (Garrigou-Lagrange, 1944: p. 259). En aras de esbozar una descripción de la noche oscura del alma, es menester, en primer lugar, distinguirla de otro peldaño característico de la ascendente vida espiritual casi homónimo: la “noche oscura de los sentidos”; ésta se trata de una purgación no voluntaria, por ello pasiva, de los sentidos externos e internos, de las pasiones, la inteligencia, la memoria y la voluntad. Este trance prepara el alma para el siguiente estadio espiritual: la contemplación infusa de Dios (Garrigou-Lagrange, 1944: pp. 585-610; Tanquerey, 1930: 1420-1434). Pese a la notable importancia del fenómeno recién enunciado, la noche oscura que interesa detallar aquí consiste en una purificación, ya no de naturaleza sensible, sino de corte espiritual. La “noche oscura del alma” se ubica, en el mapa vertical que supone la vida interior, en una posición intermedia entre la vía iluminativa y la unitiva. Este último grado consuma y corona la trayectoria espiritual del hombre en la tierra. Antes de

alcanzarlo, es necesario atravesar por la noche oscura; “[p]ara purificar y corregir el alma, deja Dios *al entendimiento en tinieblas, a la voluntad en la sequedad, a la memoria sin recuerdos, y a los afectos perdidos en el dolor y la angustia*” (Tanquerey, 1930: p. 937). Específicamente, la forma en la que esto ocurre es que el sujeto se ve acometido por fuertes y tenaces tentaciones contra las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad. Dichas virtudes conforman uno de los núcleos principales de la vida cristiana, de modo que su falta, o bien la creencia subjetiva de su falta, vuelve dificultosa y penosa la perseverancia en el camino de la santidad. No obstante, la superación exitosa de las tentaciones tiene como resultado una purificación de las virtudes teologales de las imperfecciones y defectos; de esta manera, la fe, la esperanza y la caridad se ven fortalecidas, robustecidas y renovadas mediante el destierro de todo motivo demasiado humano y sensible para practicarlas y mediante la emergencia marcada y predominante del motivo formal sobrenatural que las sostiene (Garrigou-Lagrange, 1944: pp. 977-998). En este sentido, no parece majadero insistir en que la noche oscura tiene como fin adecuar y encaminar “al alma a aquella perfecta unión con Dios que llamamos unión transformante [...] y aparece como *necesaria* para hacer desaparecer los defectos de los aprovechados” (Garrigou-Lagrange, 1944: p. 1089).

Aunque dicho estado esté ordenado a la santidad y a la comunión divina, los rasgos constitutivos que lo caracterizan infringen al individuo gran tormento y malestar, puesto que a este le parece que en lugar de avanzar en su encuentro con Dios, más bien retrocede y se extravía. Llevar a cabo una descripción detenida del fenómeno de la noche oscura es arduo, puesto que incluso quienes la han vivido subrayan su inefabilidad y ponen de manifiesto la dificultad que supone explicarla y hacerla inteligible para el resto. Aun así, un examen de los testimonios personales y de la literatura especializada que ha sistematizado la experiencia en cuestión hace posible identificar al menos tres características esenciales que se reconocen en toda aparición de la noche oscura, a saber, (1) el sentimiento de abandono y desamor por parte de Dios y, al mismo tiempo, (2) una sed intensa de Dios y (3) la creencia honesta de que se carece de fe sobrenatural,

que es la que más interesa para los efectos de este trabajo. Dichos rasgos se pueden ver transparentados en un pasaje de Teresa de Calcuta en el cual se sintetiza el trinomio mencionado:

En mi corazón no hay fe—ni amor—ni confianza— hay tantísimo dolor—el dolor del anhelo, el dolor de no ser querida [(2008: p. 238)].

Estas características sintomáticas de la noche oscura no hacen sino poner al descubierto las tentaciones a las que se ven sometidos los afectados, es decir, aquellas relativas a las virtudes teologales. Las notas que se revisan a continuación representan una muestra de algunos de los modos concretos en los que se ponen a prueba dichas virtudes y, también, permiten al sujeto cultivar la auténtica virtud de la humildad.

Respecto de la primera característica mentada, es posible destacar la sensación de abandono y desamor por parte de Dios. En este momento, el individuo tiene una visión muy profunda de la fragilidad, miseria y pequeñez humana en comparación con la realidad divina. Esta conciencia hace que Dios parezca demasiado lejos del hombre y se agudiza la consideración de uno mismo como una criatura demasiado imperfecta y defectuosa. Quienes han sufrido este dolor aseguran no sentir la presencia de Dios y, en cambio, experimentarlo ausente, lejano e indiferente. San Juan de la Cruz expresa esta sensación en términos de ocultamiento divino (1994: p. 127):

¿A dónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti clamando, y eras ido.

Ese “sentimiento de ausencia de Dios” (Teresa de Calcuta, 2008: p. 204) implica también la impresión de que Él, voluntariamente ha decidido desaparecer. Este hecho intensifica la desesperación y la tristeza de los individuos afectados. Teresa de Calcuta se lamenta diciendo:

Nuestro Señor pensó que era mejor para mí estar en el túnel —así Él se fue de nuevo dejándome [...] la realidad de la oscuridad y de la frialdad y del vacío es tan grande que nada mueve mi alma (2008: pp. 220-232).

Santa Teresa de Ávila nominaliza su sentimiento de pesar y desdicha a través de metáforas amorosas que describen la situación menesterosa en la que queda el alma cuando siente lejos a Dios (1994: p. 442):

Mi alma afligida
gime y desfallece.
¡Ay! ¿Quién de su Amado
puede estar ausente?

Además de las penurias del abandono, en este estado el individuo no se siente amado y protegido por Dios, sino que, por el contrario, se siente aborrecido y despreciado por Él. La madre Teresa confiesa, en su correspondencia íntima, sentir que cuanto más quiere a Dios, Él menos la quiere (2008: p. 204). El pasaje copiado a continuación es uno de los que mejor cristaliza la desesperación de la beata respecto a este punto:

En las tinieblas [...] Señor, Dios mío, ¿quién soy yo para que Tú me abandones? La niña de Tu amor—y ahora convertida en la más odiada—la que Tú has desechado como despreciada— no amada (2008: p. 231).

El segundo rasgo identificado está profundamente vinculado a los otros dos y es, precisamente, el que genera mayor tensión y dolorosa contradicción: el anhelo intenso e insaciable de Dios pese a las tribulaciones que este comporta. La agonía resultante de adolecer de incredulidad y desconfianza junto con la sensación de abandono y desamor se multiplica cuando los sujetos desean la unión y proximidad con la divinidad. La convivencia entre “una gran aridez espiritual y vivísimos deseos de la perfección” (Garrigou-Lagrange, 1944: p. 951) genera mucha inquietud y lucha interior. Teresa de

Calcuta insiste en que “la desolación es tan grande y al mismo tiempo el anhelo por el ‘Ausente’ tan profundo” (2008: p. 206). Aun en el momento en que sus obras caritativas eran fecundas y su devoción inspiraba a tantas personas, la beata escribe:

Hay tanta contradicción en mi alma.—Un deseo tan profundo de Dios—tan profundo que es doloroso—un sufrimiento continuo y sin embargo no soy querida por Dios—rechazada—vacía—ni fe—ni amor—ni fervor.— Las almas no me atraen—el Cielo no significa nada—me parece un lugar vacío—la idea del Cielo no significa nada para mí y sin embargo este atormentador anhelo de Dios. (2008: p. 211).

Santa Teresa de Ávila expresa el mismo sentimiento en sus versos (1941: p. 442-443):

*Ansiosa de verte
deseo morir. [...]
En vano mi alma
te busca, oh, mi dueño;
tú siempre invisible
no alivias su anhelo.*

San Juan de la Cruz le ruega a Dios que se manifieste para calmar su espíritu contrito (1994: p. 133):

Descubre tu presencia
y máteme tu vista y hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura.

El tercer rasgo enumerado es el que, aunque no se entiende sin la presencia de los otros, despierta más interés en el ámbito epistemológico de la posesión de la fe en los casos relativos a la “noche oscura”. El hecho paradójal que entraña este fenómeno es que los

individuos afirman con sinceridad desconocer que tienen fe sobrenatural pese a que efectivamente la poseen. En otras palabras, los sujetos se hallan en una situación de oscuridad u opacidad epistémica respecto a su propia fe. En estos casos, el individuo afirma desconocer que tiene fe y presenta radicales dudas e inseguridades respecto de la existencia de Dios y de lo revelado por el mismo. En esta medida se entiende que “la purificación pasiva del espíritu parece consistir, [principalmente], en la ausencia de las luces anteriormente recibidas acerca de los misterios de la fe” (Garrigou-Lagrange, 1944: p. 943). La firmeza y entereza con las que solían practicar la virtud de la fe se ven amenazadas. En la noche oscura el individuo se ve privado de los motivos secundarios que ayudan al hombre a conservar su fe y a perseverar en ella; por este motivo “el acto de fe nos resulta [...] demasiado dificultoso. Lo cual acontece *cuando la divina luz purificadora nos presenta lo que en estos misterios hay de más elevado* y aparentemente menos conforme con la razón...” (Garrigou-Lagrange, 1944: p. 984). Pese a que la oscuridad en la que se sienten sumergidos los sujetos afectados constituya en efecto una luminosidad mucho más elevada que la que conocían anteriormente, esta luz es interpretada como noche en un primer momento dado que “una luz vivísima nos da la impresión de oscuridad en razón de su propia intensidad y de la misma alteza del objeto al cual nos conduce. Además, hácenos sufrir por causa de nuestra impureza y pequeñez, que se hace sentir más vivamente ante ciertas tentaciones del demonio, que en este período se presentan” (Garrigou-Lagrange, 1944: p. 961). En esta línea, es posible comprender por qué los autores que han padecido la noche oscura suelen emplear metáforas lumínicas para mentar la supuesta carencia de fe sobrenatural. En esta medida, el fenómeno es nominalizado como si se tratase de una “fe ciega”, es decir, de una fe que no descansa en el conocimiento de sí misma y en una confianza sólida en la Revelación. En consonancia con esto, San Juan de la Cruz escribe (1994: p. 106):

Ni yo miraba cosa,
sin otra luz ni guía,
sino la que en el corazón ardía

Con dichos versos el poeta afirma no poder descansar en las luces del entendimiento para que su propia fe le sea transparente y accesible en términos cognitivos. La incapacidad de ver puede interpretarse como el desconocimiento de la propia fe y la falta de luz puede referir a la sensación de abandono y de privación de auxilio divino para dicho conocimiento. Aunque algún elemento interior inclina al sujeto hacia Dios (aquello que arde en su corazón), es evidente que éste afirma desconocer que tiene una fe consciente de sí misma. Teresa de Calcuta también sostiene desconocer que tiene fe y da cuenta de la incapacidad de su entendimiento para acceder a su propia fe cuando afirma:

Sólo la fe ciega me sostiene, ya que en realidad para mí todo está en tinieblas (2008: p. 203).

En la misma línea, la beata pone al descubierto su falta de confianza y de certezas:

¿Dónde está mi fe?—Incluso en lo más profundo, todo dentro, no hay nada sino vacío y oscuridad (...) No tengo fe (...) Tantas preguntas sin respuesta viven dentro de mí— me da miedo descubrirlas— a causa de la blasfemia. —Si Dios existe, por favor perdóname. (...) En mi alma siento precisamente ese dolor terrible (...) de que Dios realmente no existe (...) Esa oscuridad que me rodea por todas partes—no puedo elevar mi alma a Dios—no entra luz alguna ni inspiración en mi alma (2008: pp. 231-238).

Es importante notar que, en realidad, el oscurecimiento de la propia fe, que inclina a dudar de las verdades reveladas, es el rasgo más destacado de la noche oscura. Esto es así porque la fe es la base de la vida sobrenatural y de las demás virtudes, tanto de las teológicas como de las morales (Tanquerey, 1930: pp. 751-763). En esta medida, es comprensible que si titubea este pilar fundamental, todo el edificio espiritual tiemble y se estremezca. En las antípodas, “el alma, que está confirmada en la fe, puede hacer frente a las

tempestades del espíritu [... dado que la fe es] un foco de *luz* para el entendimiento, una *fuera* y un *consuelo* para la voluntad” (Tanqueray, 1930: p. 756). Dado que esta característica del fenómeno analizado constituye el necesario punto de partida para que se lleve a cabo la purificación pasiva del espíritu, se recrudece la urgencia de intentar aducir una aproximación epistemológica que permita acogerla y contenerla.

3. ¿Explicación internalista?

El fenómeno de la noche oscura del alma parece estar directamente en conflicto con las concepciones internalistas de la fe. No importa si se trata de teorías cognitivistas o no cognitivistas de la fe. Esto es especialmente notorio si se considera la concepción de la fe de Swinburne: tener fe es tener creencias justificadas en las proposiciones del símbolo de la fe —o, eventualmente, tener una creencia justificada de la conjunción de todas esas proposiciones; tener una justificación es algo que debe resultar accesible internamente para el sujeto que la posee; tener una creencia es un estado subjetivo que debe resultar también transparente para el sujeto que la posee; si alguien tiene fe, por lo tanto, debería conocer que tiene fe. ¿Cómo puede esto suceder, sin embargo, si alguien está en una etapa de noche oscura del alma? De entrada, parece que, en un caso tal como los reportados arriba, sencillamente no se tiene fe, pues no se sabe que se tiene fe. En abstracto, el internalista podría intentar un par de estrategias para resolver esta cuestión.

Una primera estrategia es sostener que realmente en los casos de noche oscura *no hay* fe. Esto exigiría re-describir el fenómeno de un modo bastante radical. Uno podría sostener que se trata de algo así como una patología, una suerte de histeria religiosa. Personas que por mucho tiempo han tenido una vida profunda de oración, pierden súbitamente la fe, tal vez por un *burn-out* debido al esfuerzo excesivo sostenido por años. Como esto sucede a personas consideradas “santas” en sus respectivas tradiciones religiosas, se ve en tales tradiciones la necesidad de explicar este proceso penoso como una

especial purificación interior querida por Dios. Los mismos sujetos de este proceso lo explican *ex post* —si es que finalmente logran sobreponerse a él— como tal purificación inscrita en un plan divino. Un problema que tiene esta estrategia es que exige poner en cuestión de manera global las tradiciones religiosas en las que se inscribe el fenómeno. Ni Teresa de Ávila, ni Juan de la Cruz, ni Teresa de Calcuta deberían ser tomados como ejemplos de vida de fe para nosotros. Al seguir esta estrategia de rebajar la importancia del fenómeno se estaría sugiriendo que el ideal del seguimiento de Cristo tal como lo han vivido los santos es un extremo patológico que conduce, paradójicamente, a la pérdida de una característica considerada central de la vida cristiana: la fe. Una teoría que pretende explicar la naturaleza de la fe desde una perspectiva que se toma en serio la experiencia de vida de los cristianos, no puede suponer como una consecuencia razonable de tal teoría que las personas que —según los parámetros internos de la tradición religiosa— han sido un ejemplo de vida cristiana, no han tenido fe. Swinburne, por lo pronto, no tiene ninguna intención de involucrarse en un programa de crítica tan radical. Tampoco lo tiene Bishop ni, por supuesto, el Magisterio de la Iglesia Católica. Lo razonable es suponer, por el contrario, que personas como san Juan de la Cruz, santa Teresa de Ávila y la beata Teresa de Calcuta son personas de fe.

Una segunda estrategia sería sostener que los sujetos que se encuentran enfrentados a una noche oscura, a pesar de las apariencias en contrario, sí saben que tienen fe. La única forma de acomodar un alegato de este tipo para explicar el fenómeno sería sostener que el sujeto que está padeciendo una noche oscura del alma tiene fe, sabe que tiene fe, pero *no sabe que sabe* que tiene fe. Por supuesto, un caso de este estilo no sería extraño para una concepción externalista acerca de la fe en donde uno puede saber algo y no saber que uno sabe algo, pero no lo es en una concepción internalista. Se consigue el conocimiento de la propia fe, pero al precio del desconocimiento del conocimiento de la propia fe, lo que no es coherente con el internalismo. En segundo lugar, se trataría de una explicación muy poco creíble. La estructura de un estado mental de este tipo sería bastante peculiar, en efecto, con tres niveles sobrepuestos diferentes. El único

motivo para postular tal estructura sería la pretensión de mantener —en lo que cabe— las exigencias internalistas, pues es mucho más simple postular que no se conoce que uno tiene fe. Presentar una explicación de este tipo como la forma de acomodar el fenómeno de la noche oscura a un esquema internalista sería, por lo tanto, petición de principio.

Entonces, no es sencillo explicar el fenómeno de la noche oscura en una teoría internalista de la fe. Esto afecta, tal como se ha indicado, a la concepción de Swinburne, pero en los casos de la concepción católica y de las teorías no-cognitivistas el impacto del fenómeno de la noche oscura del alma requiere una consideración especial.

3.1. Internalismo acerca del testimonio y la teoría católica de la fe

En la teoría católica, el acto de fe sobrenatural es el acto por el que se asiente a la verdad revelada por Dios, debido a la autoridad de Dios que revela, quien no puede engañarse ni engañarnos. Este acto de asentimiento ha de tener por objeto una proposición, que es lo revelado por Dios. El valor epistemológico de la fe depende de la concepción general que se tenga acerca del valor epistemológico del testimonio. De un modo completamente general, uno está justificado en aceptar como verdadera una proposición, sea p , por testimonio si y sólo si hay alguien, sea S , que ha aseverado que p , conoce que p y es veraz al aseverar que p . Tal como se ha indicado más arriba, lo que diferencia a la fe sobrenatural de otros casos de testimonio es el carácter peculiar del testigo. Si la fe sobrenatural ha de tener algún valor epistemológico es porque: (i) de un modo general, el testimonio es aceptable como una forma de justificación de nuestras creencias, y (ii) la revelación divina es una forma cualificada de testimonio que merece nuestro asentimiento. Si se atiende a la discusión acerca del valor epistemológico del testimonio se han presentado dos grandes opciones sistemáticas: el reductivismo acerca de la fe y el anti-reductivismo acerca de la fe. Las teorías reductivistas han sido típicamente internalistas. Las teorías anti-reductivistas pueden ser tanto internalistas como externalistas. El valor epistemológico de

la fe sobrenatural en la teoría católica de la fe depende de un modo directo de qué teoría general del testimonio se acepte.

En una concepción reductivista, el valor epistemológico del testimonio se reduce a otras fuentes de justificación y conocimiento.⁴ Lo que se espera aquí de un sujeto racional para que llegue a estar justificado en creer aquello de que se le ha dado testimonio es que haga una *inferencia* de la que se siga que el testimonio es epistemológicamente confiable desde premisas que no están —a su vez— justificadas por testimonio. Esto es, se espera que el sujeto efectúe una ponderación racional del testimonio de acuerdo con la evidencia que se posea. De un modo general, se puede sostener que S_1 está justificado en creer que p por el testimonio que S_2 ha dado de p , si y sólo si S_1 conoce o tiene evidencia suficiente para creer que:

- (i) S_2 ha aseverado que p [premisa de contenido];
- (ii) Si S_2 ha aseverado que p , entonces S_2 cree que p [premisa de veracidad]; y
- (iii) Si S_2 cree que p , entonces S_2 está justificado en creer que p [premisa de confiabilidad epistemológica].

Por aplicación reiterada de *modus ponens* sobre (i)-(iii) se sigue que S_2 está justificado en creer que p . Si S_1 tiene evidencia suficiente para creer (i)-(iii), entonces tiene evidencia suficiente para creer lo que se sigue de (i)-(iii). Quienquiera que esté justificado en creer que S_2 está justificado en creer que p , está también justificado en creer que p . Es crucial en una concepción reductivista que la evidencia que posea el testigo para la proposición de que da testimonio debe

4 El testimonio por sí mismo no aumenta la evidencia para una proposición, lo más que se puede esperar de él es que permita preservar la evidencia que el testigo posee para la proposición de que está dando testimonio. Una fuente de justificación puede ser derivativa en este sentido y, sin embargo, no ser reducible a otras. La memoria, por ejemplo, también es un mecanismo que permite preservar la evidencia que se ha obtenido en el pasado por otras fuentes. Nadie podría, sin embargo, pretender dispensarse de ella. No habría modo de transmitir la evidencia obtenida en el pasado sin su concurrencia. La memoria es, entonces, una fuente de justificación derivativa sin ser reducible.

ser ponderada por la evidencia que tenga quien reciba tal testimonio acerca de la veracidad del testigo y su confiabilidad epistemológica. Para efectuar esta ponderación, quien recibe el testimonio debe recabar evidencia empírica para justificar las premisas del tipo (i)-(iii). Obligatoriamente, entonces, la evidencia que posea el testigo va a verse sustancialmente reducida en cada cadena de transmisión.

El reductivismo ha sido criticado porque resulta demasiado exigente epistemológicamente e impide explicar la confianza, que existe tanto en la vida diaria como en el desarrollo de la ciencia, para nuestras prácticas epistémicas. La ciencia natural es una empresa cooperativa de carácter social que descansa en la fiabilidad del testimonio. Es muy dudoso que una teoría reductivista pueda reconstruir tal fiabilidad. No es necesario, de todos modos, discutir aquí esta cuestión, pues tanto el reductivismo como su alternativa internalista estarán afectadas por el mismo problema. Quienes rechazan el reductivismo, sin embargo, están inclinados a pensar que la justificación que uno tenga para una creencia debe ser algo disponible internamente para el sujeto. Han sostenido que el valor epistemológico del testimonio viene dado por un principio defectible de este tipo:

- (*) Si S_2 da testimonio a S_1 de que p , entonces, en condiciones normales, es racional para S_1 creer que p debido al testimonio de S_2 , a menos que S_1 tenga razones especiales para objetar la confiabilidad o la veracidad de S_2 .

Este principio (*) es defectible pues, aunque legítima para aceptar el testimonio que a uno se le entregue, obliga a efectuar una ponderación tal como la pide el reductivista si es que hay razones especiales y positivas para dudar de la veracidad o de la confiabilidad del testigo. No existiendo tales razones positivas que puedan desvirtuar la operación del principio (*), uno simplemente debe aceptar lo que se ha aseverado. En un caso de este tipo la evidencia que poseía el testigo se preserva íntegra. Todo esto debe ser accesible para el sujeto desde su perspectiva interna.

Una concepción católica de la fe podría —al menos en abstracto— complementarse con una explicación reductivista del valor del

testimonio o con una explicación internalista que postule un principio defectible tal como (*). En el primer caso, tener fe es aceptar el testimonio de Dios habiendo ponderado qué tan verosímil es que exista una entidad como Dios, que sea veraz, que sea omnisciente y que haya revelado lo que se supone que ha revelado. Por supuesto, si la fe ha de tener valor epistemológico, entonces esta ponderación debería arrojar una probabilidad epistémica superior a 0,5. En cualquier caso, si el creyente no es irracional al tener fe, la probabilidad subjetiva⁵ que debería asignarle a esta ponderación debería ser superior a 0,5. Tener fe no es simplemente el acto de aceptar la revelación divina, sino que es tal aceptación unida a una ponderación racional acerca de la calidad del testimonio que se ha ofrecido, accesible –naturalmente– para el creyente. En el segundo caso, tener fe es aceptar el testimonio de Dios habiendo aplicado un principio defectible tal como el principio (*) con la conciencia de no haber desvirtuadores para su aplicación. Para el creyente, entonces, debe resultar accesible tanto su aceptación, como el principio (*), como la evaluación epistemológica acerca de la presencia o ausencia de desvirtuadores. Si un creyente no es irracional debería, por lo menos, tener la convicción interna de que no hay desvirtuadores, aunque esta convicción sea errada.

Ninguna de estas dos alternativas funciona muy bien ante el fenómeno de la noche oscura. Un creyente al que no se pueda atribuir completa irracionalidad debería tener la convicción interna, o bien de que la ponderación es positiva, o bien de que no hay desvirtuadores para el principio defectible (*). Nada de esto se le podría atribuir a quien se encuentra en una etapa de noche oscura del alma. La aceptación de la revelación divina en casos de este tipo es “ciega”. En algunos casos hasta la mera aceptación se torna oscura para el fiel. Alguien sometido a una noche oscura no posee ninguna convicción subjetiva –que le resulte disponible internamente– de que hay

5 La probabilidad subjetiva que un sujeto le asigna a una proposición es una función que representa el grado de ‘firmeza’ con que el sujeto cree tal proposición mapeando cada proposición a un número real entre 0 y 1. La probabilidad epistémica, en cambio, es el grado de aceptación que se le *debe* dar a la proposición en cuestión dada la evidencia existente.

una ponderación positiva del valor epistemológico de la revelación divina, o de que no hay desvirtuadores para aplicar un principio defectible. Si estos son elementos constitutivos de un acto de fe, nadie que esté pasando por una noche oscura posee fe.

3.2. La noche oscura y la “empresa doxástica”

En la concepción no-cognitivistica defendida por Bishop la fe es una “empresa doxástica” (*doxastic venture*). Esto es, se trata del acto de asumir el riesgo de actuar como si una proposición fuese verdadera, aunque no exista evidencia suficiente para creer que sea verdadera. En la teoría de Bishop —que pretende ser una elaboración de la propuesta pragmatista de William James— el creyente no está actuando de manera irracional al embarcarse en tal empresa doxástica, pues no se hace en contra de la evidencia para la proposición o proposiciones de que se trata. Por otro lado, asumir este riesgo es razonable prácticamente, pues hay ganancias en la propia vida que compensan el riesgo que se está tomando. Esto parece un “cálculo estratégico”, pero en la concepción de Bishop el motor fundamental para asumir una empresa doxástica es afectivo y emocional.⁶

El fenómeno de la noche oscura es problemático para una teoría de este tipo por varios motivos. En primer lugar, es característico de la teoría de la empresa doxástica que no hay para el creyente

6 Uno podría estar inclinado a identificar la propuesta de Bishop con la apuesta de Pascal (*Pensamientos*, III, §233), según la cual la creencia en la verdad del cristianismo se revela como más racional que su no creencia en virtud las ganancias o beneficios que supondría la efectiva existencia de Dios para el hombre. Si Dios existe, entonces el creyente gana la vida eterna, si no existe, no gana nada. Empero, si Dios existe, el no creyente no gana nada y si no existe tampoco. Ante la ausencia de evidencia a favor o en contra de la existencia de Dios, es conveniente actuar como si Dios existiese. Pese a que la empresa doxástica y la apuesta sean muy semejantes en ciertos aspectos, lo cierto es que en el caso de Bishop el elemento decisivo para la creencia está dado por la afectividad y no por el cálculo racional de beneficios. De hecho, el énfasis está puesto en que la creencia en la verdad cristiana no es irracional más que en la prueba de que es racional. Por otro lado, las ventajas prácticas derivadas de la fe que reconoce Bishop están inscritas en el horizonte mundano o inmanente más que en el trascendente, es decir, se tiene en cuenta más bien la calidad de la vida terrenal que la posible salvación o condena trasmundana.

evidencia a favor o en contra de las proposiciones de que se trate. La fe es una actitud que sólo se produce en una situación de oscuridad evidencial. Pero esto es exactamente lo que sucede en una situación de noche oscura. El fiel no tiene claridad sobre la evidencia que posee y le parece, además, que no hay ninguna evidencia. Lo extraño es que, según los defensores del punto de vista no-cognitvita, del que la teoría de la empresa doxástica es una representante característica, esto debería ser la situación normal. *Todos* los fieles se deberían encontrar en la misma situación de oscuridad epistémica, pues eso es lo propio de, en efecto, tener fe por oposición a otras formas de actitud proposicional. No tiene, entonces, ningún sentido que exista un fenómeno de purificación interior de ocurrencia excepcional para personas de gran vida interior que consista en tal oscurecimiento. No tiene ningún sentido que quienes padecen una noche oscura *padezcan* por ella. Si se quiere, la situación que se produce aquí respecto del fenómeno de la noche oscura es el inverso a la situación que se produce en las teorías cognitvitas internalistas. En las teorías cognitvitas internalistas no debería suceder algo así como una noche oscura. No debería suceder que alguien que tuviese una fe profunda estuviese en una situación de opacidad interior respecto de su propia fe. Desde la perspectiva de las teorías no-cognitvitas, por el contrario, no debería suceder que la situación de la noche oscura fuese excepcional, pues es lo que debería esperarse para el principiante en la vida interior y para el fiel común y corriente.

Sería más razonable sostener que la “noche oscura” debería re-describirse en una teoría no-cognitvita como el oscurecimiento respecto de la ponderación interior de los riesgos que se asumen con la empresa doxástica, respecto de la ponderación interior de las ventajas que se pueden alcanzar con tal empresa y respecto de la resolución interior a emprender. El fenómeno de la noche oscura debería ser entendido como una situación en donde uno llega a no tener claro si “realmente vale la pena” la empresa asumida. Pero esto no tiene mucho que ver con el fenómeno, tal como éste ha sido reportado. Quienes padecen una noche oscura del alma tienen una profunda sed de Dios. En gran parte, esto es lo que hace que su situación de oscuridad interior resulte tan dolorosa y purificadora. No es

la situación de “pérdida de entusiasmo” en una empresa porque uno advierte riesgos crecientes. Es una situación en donde uno preserva la resolución interior de buscar a Dios por sobre todas las cosas. Lo que sucede es que Dios parece ocultarse.

4. Externalismo y el valor epistemológico de la fe

Tal como se ha mostrado, entonces, ni las teorías cognitivistas de corte internalista, ni las teorías no-cognitivistas, parecen acomodarse bien al fenómeno de la noche oscura del alma. Éste es un motivo que obliga a considerar alternativas, en primer lugar, externalistas y, en segundo lugar, en donde la noche oscura es un fenómeno de oscurecimiento cognitivo. Esto es, el fenómeno de la noche oscura debería poder ser entendido como una situación en donde alguien tiene fe pero llega a no saber que tiene fe y, además, es un fenómeno donde lo que se oscurece interiormente para el fiel es el valor epistemológico de la fe. Sólo una concepción de la fe que respete su carácter cognitivo y en donde se haga espacio para la opacidad interior puede explicar cómo suceden casos de noche oscura para los santos.

Una alternativa de este tipo es la que ofrece, por supuesto, la epistemología reformada, pues aquí se caracteriza la fe como una creencia básica dotada de garantía, y cuya garantía epistemológica proviene de la operación de facultades cognitivas o mecanismos cognitivos funcionando adecuadamente en el ambiente para el que han sido diseñadas: el *sensus divinitatis* y la acción directa del Espíritu Santo sobre la mente del fiel. No se requiere, de manera adicional, que el fiel conozca o tenga creencias bien justificadas y accesibles internamente acerca de la adecuación del funcionamiento del *sensus divinitatis* y de la acción del Espíritu Santo. Basta con que tales mecanismos estén objetivamente funcionando de manera adecuada para que se posean creencias con garantía epistemológica. Para alguien, entonces, puede acaecer que, de serle internamente patente que posee tal facultad o que está operando el Espíritu Santo, se pasa a una situación de oscuridad en que la propia fe resulte opaca.

No sólo, sin embargo, es la epistemología reformada la que ofrece una concepción cognitivista y externalista de la fe apta para explicar cómo puede acaecer una noche oscura del alma. También la teoría católica ofrece una concepción cognitivista y externalista de la fe, si es que el valor epistemológico del testimonio es explicado del modo apropiado. Tal como se ha indicado más arriba, en la concepción católica la fe es el acto de aceptar como verdaderas las proposiciones reveladas por Dios. El valor epistemológico que pueda concederse a la fe tiene que ver con el valor epistemológico que pueda concederse al testimonio. Hay, por supuesto, teorías internalistas para explicar el valor epistemológico del testimonio, tal como se explicó más arriba: el reductivismo acerca del testimonio y la concepción en donde éste depende de la aplicación reflexiva de un principio defectible. Cuando se integran esas dos concepciones para la conformación de una teoría de la fe sobrenatural, ninguna de ellas parece funcionar muy bien para explicar cómo es que se puede producir un fenómeno de noche oscura del alma. Existe también, sin embargo, una explicación externalista del valor epistemológico del testimonio (Goldberg, 2010; Zagzebski, 2012). En una concepción externalista del testimonio si alguien, sea S_1 acepta que p debido al testimonio que S_2 ha dado de p , y S_2 está justificado en creer que p , entonces S_1 está justificado en creer que p . Del mismo modo, si S_2 conoce que p y S_1 acepta el testimonio de S_2 acerca de p , entonces S_1 conoce que p . Lo único que se requiere para que el testimonio sea una fuente de justificación y de conocimiento es que la fuente de la que emana —el testigo— sea objetivamente veraz y tenga conocimiento o justificación. No se requiere que S_1 tenga conocimiento ulterior de que S_2 es veraz al dar testimonio de que p , ni de que S_2 está justificado en creer que p . Basta con que S_2 sea veraz y esté justificado. Tampoco se requiere, tal como en las concepciones internalistas, que S_1 , quien recibe el testimonio, consciente y reflexivamente esté aplicando una regla defectible tal como (*) al testimonio que recibe. Puede ser que su conducta se acomode a una regla como (*), pero no se requiere que él conozca que su conducta se conforma con la regla (*). Es obvio que, desde esta perspectiva externalista del testimonio, la fe sobrenatural es conocimiento. Dios es omnisciente y máximamente veraz, de modo que no

puede engañarse ni engañarnos. Es necesario que si Dios cree que p , entonces p . Es necesario que si p , entonces Dios cree que p . La perfección moral de Dios hace imposible, por otro lado, que pueda estar pretendiendo engañarnos al hacernos creer algo. Dios no es un *malin génie*. Si S llega a creer que p debido a la revelación que ha hecho Dios de que p , entonces S conoce que p . La evidencia que posee Dios para la proposición que revela se transmite íntegra.

Cuando se integra una concepción de este tipo para la conformación de una teoría de la fe sobrenatural, resulta posible que para alguien llegue a resultar opaca interiormente la propia fe que se posee. Esto no impide que el fiel tenga fe y, lo que es más, que tal fe tenga valor epistemológico y sea conocimiento. De un modo análogo a como se producen fenómenos de oscurecimiento interior, tal como pasa en la noche oscura del alma, también —correlativamente— pueden darse fenómenos de “iluminación interior” de la propia fe. Algo de este estilo es lo que cabe esperar que suceda cuando alguien pasa de tener una fe no muy reflexiva a una fe epistemológicamente madura y consciente. Una concepción cognitivista y externalista de la fe hace posible la ocurrencia de fenómenos de este tipo. Es posible que un niño pequeño con pocas capacidades reflexivas tenga fe sobrenatural y, con ello, conocimiento. Luego esta fe puede verse fortalecida al corroborar reflexivamente sus credenciales epistemológicas. Para un internalista, en cambio, no hay cómo acomodar la fe de niños y creyentes epistemológicamente poco sofisticados. Para el internalista ellos no tienen fe, o su fe no cuenta como conocimiento. De un modo semejante, alguien de gran vida interior puede llegar a sufrir un oscurecimiento interior profundamente purificador en que esta misma fe le llegue a resultar opaca. Esto no impide que tenga fe y, con ello, conocimiento.

5. Conclusiones

Se ha presentado en este trabajo el problema que plantean los fenómenos místicos de la “noche oscura del alma” para teorías internalistas de la fe sobrenatural. En teorías de este tipo la fe sobrenatural,

como estado subjetivo, debe ser algo inmediatamente patente para quien la posea desde su perspectiva de primera persona. Esto es lo que sucede en teorías como la defendida recientemente por Swinburne y también en varias formas de interpretar la concepción católica tradicional de la fe sobrenatural. El valor epistemológico que pueda tener la fe, ya sea como una forma de conocimiento o de justificación, depende de que esté accesible internamente la evidencia para el sujeto desde su perspectiva interna de primera persona. Los fenómenos asociados con la “noche oscura del alma”, sin embargo, parecen ser incompatibles con esta descripción. Si uno aceptase la concepción internalista, estos deberían ser tratados como casos en que sencillamente se ha perdido la fe. Tampoco parecen explicar bien el fenómeno de la noche oscura del alma las teorías no cognitivistas de la fe, tal como la teoría de la “empresa doxástica”. En estos casos, se hace inexplicable que sea penosa una noche oscura del alma, pues debería ser la situación normal para cualquier fiel.

Las teorías que parecen explicar bien cómo es que puede ocurrir un fenómeno de este tipo son las teorías cognitivistas y externalistas. En un modelo externalista de la fe sobrenatural estos fenómenos de oscurecimiento son explicables. No es necesario que uno conozca que posee un estado mental para poseerlo. Es más, no es necesario que uno posea conocimiento de que uno posee conocimiento para tener conocimiento. La fe sobrenatural puede ser admitida como una forma de conocimiento incluso en quienes no tienen la suficiente capacidad reflexiva como para considerar críticamente la calidad de la evidencia que poseen, o que —tal como sucede en los fenómenos de la noche oscura— se encuentran en un profundo proceso de purificación interna en donde su propia fe, esperanza y caridad quedan envueltas en sombras de duda.⁷

7 Este proyecto ha sido redactado en ejecución del proyecto de investigación VRI-Pastoral N° 1565/DPCC2012 de la Vice-Rectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Una versión preliminar fue presentada en las XIII Jornadas de Filosofía, “Fe, Razón y Cultura: un diálogo necesario desde la filosofía”, Universidad de la Santísima Concepción, Concepción, 28 y 29 de agosto de 2013. Agradecemos los comentarios y sugerencias de los asistentes a estas Jornadas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALSTON, William P. 1993. *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press.
- BISHOP, John. 2007. *Believing by Faith. An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*. Oxford: Clarendon Press.
- BISHOP, John. 2010. "Faith" en Ed Zalta (ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/faith/>. Obtenido el 28 de diciembre de 2013.
- BONJOUR, Laurence. 2002. "Internalism and Externalism" en Paul K. Moser (ed.) *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, pp. 234-263.
- DENZINGER, Heinrich y Peter Hünermann (eds.) (DH). 1999. *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationibus de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder.
- FRANCISCO, Papa. 2013. *Lumen fidei*, carta encíclica. Santiago: Ediciones UC.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. 1944. *Las tres edades de la vida interior*. Buenos Aires: Desclée.
- GOLDBERG, Sanford C. 2010. *Relying on Others. An Essay in Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- GOLDMAN, Alvin. 1999. "Internalism Exposed" en *The Journal of Philosophy*, 96, pp. 271-293. Reimpreso en Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Jeremy Fantl y Matthew McGrath (eds.), *Epistemology. An Anthology*, Oxford., Blackwell, 2008, pp. 379-393.
- HOWARD-SNYDER, Daniel y Paul K. Moser (eds.) 2002. *Divine Hiddenness. New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- JUAN DE LA CRUZ, san. 1994. "Poesías" en *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- MOSER, Paul K. 2008. *The Elusive God. Reorienting Religious Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PLANTINGA, Alvin. 1983. "Reason and Belief in God" en Alvin Plantinga y Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- PLANTINGA, Alvin. 1993a. *Warrant: The Current Debate*. Oxford: Oxford University Press.
- PLANTINGA, Alvin. 1993b. *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press.
- PLANTINGA, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press.

- SWINBURNE, Richard. 2001. *Epistemic Justification*. Oxford: Clarendon Press.
- SWINBURNE, Richard. 2004. *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press (2da. edición).
- SWINBURNE, Richard. 2005. *Faith and Reason*. Oxford: Clarendon Press (2da. edición).
- TANQUEREY, Adolphe. 1930. *Compendio de teología ascética y mística*. Paris: Desclée.
- TERESA DE ÁVILA, Santa. 1941. “¡Cuán triste es, Dios mío!” en *Obras de Santa Teresa de Jesús*, Buenos Aires., Editorial Poblet.
- TERESA DE CALCUTA, Beata. 2008. *Madre Teresa: ven, sé mi luz. Las cartas privadas de la santa de Calcuta*. Editadas por Brian Kolodiejchuk. Barcelona: Editorial Planeta. Traducción de Pablo Cervera.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. 1952. *Summa theologiae*. Roma: Marietti.
- WILLIAMSON, Timothy. 2000. *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press.
- ZAGZEBSKI, Linda T. 2012. *Epistemic Authority. A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Oxford: Oxford University Press.

Reseñas

JUAN CARLOS MORENO ROMO, 2014
FILOSOFÍA DEL ARRABAL
BARCELONA: EDITORIAL ANTHROPOS, 144 PP.

*Cuando el valor es una pasión, y no un hábito o inclinación natural,
es cierto calor o agitación que dispone el alma poderosamente
a ejecutar las cosas que quiere hacer, cualquiera que sea su naturaleza.
El atrevimiento es una especie de valor que dispone el alma
a ejecutar las cosas más peligrosas.*

Descartes. *Las pasiones del alma*

Arrabal (del árabe *arrabad*): barrio fuera del recinto de la población. Como sinónimo encontramos la palabra *suburbio* que es un sitio extremo de un poblado. El título de este libro es una provocación para poder pensar al margen, quizá a un costado o afuera de las versiones oficialistas entre tanto canónicas, de aquello que se le ha denominado en un pasado reciente: el “discurso filosófico”.

Estar fuera o al margen no implica no estar inserto en el mundo, sino que esa distancia nos permite contemplar desde otros lugares el centro. Habitar en la periferia de ese discurso filosófico quizá nos permita viajar y transitar sin arraigo, sin identidad por las diversas latitudes que trazan las cartografías del pensamiento. El texto del profesor Moreno Romo es una invitación a cuestionar, en cierta medida, aquella filosofía que se anuncia y se encuentra como en los escaparates de un centro comercial, o aquella filosofía conjurada por las casas editoriales y las trampas inmediatas del mundo virtual. Es decir, filosofías de moda, pasajeras y que son aquellas —y en demasiadas ocasiones— donde la academia se eclipsa dejando problemas y debates demasiado trasnochados.

Encontramos en esta filosofía del arrabal un trabajo minucioso de re-escrituración de textos que han sido presentados como ponencias y que han tomado la materialidad del libro; estamos frente a una compilación de textos que tienen la virtud de que ya han sido expuestos y debatidos frente a un auditorio.

Uno de los problemas que se encuentran en esta *filosofía del arrabal* es precisamente el problema de la traducción de textos filosóficos

y que curiosamente abre el problema de la tradición, pues el canon de la filosofía alemana, por apelar al mundo griego como una *ÜrKultur* o cultura originaria, ha casi borrado la tradición latina.

La traducción de los textos denominados clásicos no es un asunto de identidad nacional, es un problema hermenéutico, es decir es una aporía textual. Curiosamente, el lenguaje modela el pensamiento. Así, cuando realizamos una lectura traducimos, y entre tanto nos transformamos en intérpretes de un texto, que plasma una voz, al menos un sonido.

Por otro costado el pasaje de una lengua a otra lleva a homologar signos escriturales, y en ese esfuerzo y tensión del traductor, que se enfrenta al lenguaje y a otra lengua, se produce una pérdida ante la imposibilidad de encontrar una palabra, un signo cercano, o una emulación parecida, pero jamás la palabra exacta. Pensemos un poco en los regionalismos, como el lunfardo o las transposiciones lingüísticas y vocablos que emergen de lo popular y de los estados de indigencia. Al no encontrar el sinónimo, será curiosamente a partir de ese detalle que se inaugure un texto, entre tanto un sentido. La traducción siempre será otro texto, la traducción es un relevo, una secuencia del texto original.

Sócrates hablaba; Platón escribía y transcribía la voz de su maestro: el aliento y el hablar quizá sea uno de los primeros artificios teratológicos y racionales de la cultura occidental, quizá Platón lo traducía al momento de modular haciendo un *fade out* a la voz de su maestro y matizar esos fonemas en escritura.

Las traducciones que se han realizado de la Grecia Antigua, quizá, como replicaba Jean Bollack son textos que son de todos pero a la vez de nadie, precisamente por los efectos de traducción. Entre tanto la *Odisea* ya no pertenece a Homero, sino al naufragio que es la existencia misma, o a la posibilidad de que habitemos como en el título de un film y en las imágenes de *Lost in Translation* o escuchemos a Glenn Gould traducir notaciones musicales de la escritura de Bach en las Variaciones Goldberg. Retomando a Pascal Quignard: “hay en toda música una llamada que yergue, una conminación temporal, un dinamismo que agita, que empuja a desplazarse, a levantarse y a dirigirse hacia la fuente sonora”.

La Biblia y sus demasiadas versiones, las interpretaciones latinas de la cultura griega que se generaron a causa de la traducción son interpretaciones y versiones, supuestos que en ocasiones nos permiten nombrar el mundo. Pero nombrar no es traducir. Quizá Babel sea el signo contundente de no poder agotar las traducciones, es decir de mostrar la existencia de lo imposible, a pesar del cansancio de Atlas y de soportarse a sí mismo.

Gutenberg produjo una revolución, que consistió en aglutinar caracteres de acero y tinta, y que en cierta medida fue el gesto que propició que algunos copistas perdieran su oficio, por la impresión de biblias. El siguiente acto herético revolucionario fue llevado a cabo por Lutero, simplemente por traducir la Biblia a la lengua alemana. De esta manera podríamos considerar el acto de traducir como algo inaugural, como un acto creativo, como la apertura de una tradición generadora de imágenes, así las palabras. A la vez, la traducción permite que los textos viajen, que arriben a otras lenguas, hacia algunos lectores (cabe recalcar que el autor del libro también tiene el oficio de traductor).

La insistencia en postular una tradición latina es algo latente que se encuentra dentro de esta filosofía del arrabal. Los nombres de Suárez, Descartes, Unamuno y hasta Alquié parecen personajes dignos del arrabal al estar como *out-siders* de la filosofía y al iniciar a la vez una tradición, por tanto, algo más cercana a nosotros. Por eso de lo que se trata es de indagar y cuestionar la Modernidad desde referentes que apelen a lo latino y que permitan criticar los problemas planteados durante el siglo de las luces, es decir, provocar otra lectura con otros referentes y cuestionar si somos un efecto de los valores generados por la Revolución Francesa.

Filosofía del arrabal es, sin duda, un texto que da vigencia a los problemas filosóficos que tienen que ver con este presente que también es el nuestro.

Carlos Alberto García

Universidad Autónoma de Querétaro, México

carlos.garcia@uaq.mx

FRANZ ROSENZWEIG, 2014

EL PAÍS DE LOS DOS RÍOS.

EL JUDAÍSMO MÁS ALLÁ DEL TIEMPO Y LA HISTORIA.

MADRID: EDICIONES ENCUENTRO, 364 PP.

INTRODUCCIÓN DE OLGA BELMONTE,

TRADUCCIÓN DE IVÁN ORTEGA

El pensamiento y la obra de Franz Rosenzweig (1886-1929) apenas si son conocidos en el panorama filosófico de habla hispana. A diferencia de lo que ocurre en Alemania, Francia, Italia, Norteamérica o Israel, este último gran exponente de la gran tradición filosófica que representó —desde el siglo XVIII y hasta 1933— el pensamiento judeo-alemán ha suscitado hasta hoy escaso interés editorial y académico, tanto en España como en Hispanoamérica. Contamos ciertamente con la traducción de su *opus magnum*, *La Estrella de la Redención* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997), así como con la de las dos introducciones a *La Estrella*, redactadas por Rosenzweig tras la aparición de su obra mayor como respuesta a las dificultades que ésta acarreó para sus primeros lectores —*El nuevo pensamiento* (Madrid: Visor, 1989 y Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006) y *El libro del sentido común sano y enfermo* (Barcelona: Caparrós, 1994)—, y, por último, una selección de textos —incluido, en otra traducción, el último de los señalados—, reunidos en el volumen *Lo humano, lo divino y lo mundano* (Buenos Aires: Lilmod, 2007). Los estudiosos hispanoparlantes interesados en la filosofía de Rosenzweig pueden en todo caso ser contados, casi literalmente, con los dedos de una mano, tanto a un lado como al otro del Atlántico y, de hecho, incluso sumando los procedentes de las dos orillas del océano.

La publicación de *El país de los dos ríos* en la Colección Ensayo de Ediciones Encuentro (Madrid, 2014) constituye, en razón de lo indicado, una apuesta editorial arriesgada que, sin embargo, debe ser verdaderamente celebrada, tanto dentro como fuera del ámbito estrictamente académico. Traducida por Iván Ortega y presentada por Olga Belmonte, la aparición de esta selección de textos

de Rosenzweig fortalece la presencia del autor de *La Estrella* en el panorama de la filosofía en lengua castellana y —lo cual es, si cabe, de mayor importancia— sienta en muy buena medida las condiciones de posibilidad de un acercamiento al pensamiento rosenzweiguiano por parte de quienes, al día de hoy, o bien lo desconocen o bien sólo han tenido noticia de él indirectamente. Pues, en efecto, el gran mérito que debe otorgarse en primer lugar a la antología de escritos de Rosenzweig que contiene *El país de los dos ríos* consiste en el hecho de que los trabajos en ella recogidos —textos anteriores, contemporáneos a la redacción de *La Estrella de la Redención*, así como posteriores a ésta— ofrecen una excelente panorámica de la trayectoria y la producción intelectuales de Rosenzweig.

El país de los dos ríos posee asimismo otra virtud, fundamental en relación con la recepción del pensamiento de Rosenzweig en lengua española. Procura una magnífica introducción al *Neues Denken* rosenzweiguiano cristalizado en *La Estrella*, un trabajo ni mucho menos de fácil lectura —tampoco para aquellos que poseen formación filosófica, ni siquiera para quienes puedan ser considerados expertos en Rosenzweig—. Cualquiera que, desde la publicación de *El país de los dos ríos*, quiera adentrarse por primera vez en el pensamiento rosenzweiguiano debe hacerlo a partir de este volumen, si es que quiere procurarse las bases desde las que poder dirigirse al corazón mismo de la propuesta filosófica de Rosenzweig. Para aquellos que de un modo u otro ya han tomado contacto con la obra y con el pensamiento del autor de *La Estrella*, este libro no debe ser sólo motivo de interés sino también, y en la misma medida, de enorme alegría, pues viene a fortalecer la todavía tenue presencia de Rosenzweig en nuestro ámbito filosófico. *El país de los dos ríos* representa, en definitiva, una excelente contribución a una recepción que, magníficamente puesta en marcha a través de los trabajos, fundamentalmente, de Miguel García-Baró y Ángel E. Garrido Maturano, debe no obstante ser proseguida y, por emplear una expresión que como veremos le fue muy cara a Rosenzweig, revitalizada.

Tras estas consideraciones, digamos que generales, sobre la relevancia de la publicación que aquí se tiene el gusto de reseñar, es momento de adentrarse en el contenido mismo de este volumen, al que

procuraremos no obstante acercarnos evitando una exposición puramente analítica. Deseamos en cambio, aun cuando ello signifique renunciar a mencionar, o enumerar, todos y cada uno de los escritos que componen *El país de los dos ríos*, invitar a su lectura, haciendo referencia a aquellos capítulos y temas que en nuestra opinión son de mayor trascendencia, vinculándolos asimismo a la trayectoria tanto vital como intelectual de su autor. Quizá resulte conveniente para ello comenzar llamando la atención sobre el significado de la expresión que da título a *El país de los dos ríos*. Traducción de aquella otra que encabeza el tercer tomo de la edición alemana de los *Gesammelte Schriften* de Rosenzweig, *Zweistromland*, del cual procede la totalidad de los textos que, con gran mérito, ha traducido Iván Ortega, puede decirse que este sintagma se hace cargo de la duplicidad que determinó el conjunto de la obra de Rosenzweig. Ésta fue el resultado de la correlación, no exenta de tensiones, entre filosofía y religión, cristianismo y judaísmo o, en definitiva, germanidad y judaísmo, que en último término dio como resultado el sistema que representa el Nuevo Pensamiento, no en vano identificable como una filosofía del *y*. Esta *y* que une tanto como separa, literalmente, dos corrientes, da lugar —y, paradójicamente, ante todo tiempo— a una tierra, un país en el que lo real no aparece reducido a ninguno de sus elementos (Dios, hombre y mundo, en ultimísima instancia) sino que precisamente no consiste en otra cosa más que en la recíproca relación que, por sí misma, acaece entre ellos. El pensamiento en el que el lector de *El país de los dos ríos* se sumerge es, de raíz, uno de carácter no totalizante, sino relacional, cuyo punto de partida, que aunque en sentido distinto al de Husserl cabría caracterizar como fenomenológico, es al mismo tiempo tanto dialógico como diacrónico. La novedad del *Neues Denken* se cifra precisamente en estos aspectos que no corresponde aquí, ni es posible, más que señalar, sin desarrollarlos en todo su alcance. El lector del libro que aquí reseñamos podrá, sin embargo, advertir la radicalidad de este núcleo primordial del pensamiento de Rosenzweig al que le aproxima *El país de los dos ríos*.

Como mencionábamos más arriba, uno de los valores añadidos de este volumen consiste en el hecho de que la recopilación de textos que contiene, estructurada en cuatro partes, permite arrojar una

mirada de conjunto sobre la obra de Rosenzweig, incluida aquella época suya en la que aparentemente poco o nada hay del pensador que alumbró *La Estrella de la Redención*. Éste bien podría parecer meramente un autor homónimo y contemporáneo del que firma el primero de los escritos que recoge *El país de los dos ríos*: la edición y el análisis histórico-filológico del documento que ha pasado a la historia con el nombre que le dio el propio Rosenzweig, quien lo descubrió en el transcurso de la labor de archivo que llevó a cabo con vistas a la elaboración de su estudio sobre *Hegel y el Estado*. Rosenzweig mismo obtuvo entonces por primera vez un nombre en la Academia: “El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán” posee una importancia tal para la historia de la filosofía y, en particular, para la historia del idealismo alemán consumado en Hegel, que todavía hoy prosigue tanto el conflicto de interpretaciones filosóficas por él suscitado como, de hecho, incluso la polémica sobre la autoría de este enigmático texto —una discusión inaugurada por el historiador de las ideas que fue Rosenzweig en su época de estudiante—. *El país de los dos ríos* recoge por primera vez en castellano este documento, junto al estudio que le dedicó el ulteriormente autor de *La Estrella*, tal y como por tanto fue publicado originalmente, en 1917, por la Academia de las Ciencias de Heidelberg.

Rosenzweig, lo hemos mencionado anteriormente como uno de los rasgos distintivos de su obra, bebe de dos hontanares distintos y, sin embargo, correlacionalmente vinculados entre sí. De este modo, en el mismo año, 1914, en que descubrió el manuscrito fundacional del Idealismo alemán, Rosenzweig tomaba partido por vez primera en la cuestión judía, posicionándose particularmente contra el sionismo defendido por Martin Buber a través de su teología del pueblo judío —como ponen de manifiesto los dos últimos textos de *El país de los dos ríos*, “Martin Buber” y “Sobre un pasaje de la tesis de Martin Buber”, Rosenzweig terminó no obstante por admirar profundamente el trabajo del autor de *Yo y tú*, con quien colaboró, durante sus últimos años de vida, en una novedosa traducción, en puridad una *Verdeutschung*, de la Biblia hebrea—. En la misma época en la que trabajaba aún conforme a la metodología de la historicista *Ideengeschichte* de su primer maestro, Friedrich Meinecke, Rosenzweig, que

a la sazón había virado ya hacia el estudio de las fuentes del judaísmo de la mano de Hermann Cohen, tomaba postura contra el historicismo dominante tanto en la teología protestante de la época, representado por *La vida de Jesús* de David Friedrich Strauss, como en las ciencias del judaísmo. “Teología atea”, primero de los textos que componen el último apartado de *El país de los dos ríos*, es el escrito en el que Rosenzweig pone de manifiesto, por primera vez, las dos influencias decisivas —las de Eugen Rosenstock y la del ya mentado Cohen— en su particular giro desde la historia hacia la filosofía: del *Hegel* a *La Estrella*. Atendiendo a esta circunstancia, la importancia de su publicación en castellano para la recepción del pensamiento de Rosenzweig en el ámbito hispanoparlante es verdaderamente de primer orden. Se trata del primer testimonio del antihistoricismo rosenzweiguiano, ese que hace que el filósofo de Kassel deba ser incluido en la línea de la revolución anti-historicista que, desde la teología y la filosofía, llevó a cabo una parte importante de la intelectualidad alemana —K. Barth, R. Bultmann, F. Gogarten, los hermanos Ehrenberg, Rosenstock y, por supuesto, M. Heidegger, deben ser situados aquí— durante la tercera década del siglo pasado, inmediatamente después del final de la Primera Guerra Mundial.

Dirijamos no obstante nuestra atención a la concepción rosenzweiguiana del judaísmo. En plena oleada de antisemitismo —efecto paradójico, por lo demás, de la propia emancipación del judaísmo europeo—, Rosenzweig se desmarcó entonces de las posiciones de los dos grandes representantes del judaísmo alemán de su tiempo, Buber y Cohen, ofreciendo una tercera solución posible a la eterna cuestión judía, una tercera vía resistente tanto a la absoluta integración social y cultural del mundo judío en Alemania como a la inmigración sionista a Palestina. Estas dos tendencias, según Rosenzweig, conducían a una normalización del pueblo judío: una negación de su especificidad constitutiva, bien mediante su politización bajo la forma de un Estado nacional propio, bien mediante su absoluta disolución en el seno de los pueblos del mundo. En ambos casos se negaba el hecho, incuestionable para Rosenzweig, de que el pueblo judío *no* es un pueblo más entre los pueblos del mundo. La recuperación de la especificidad del judaísmo, de su carácter extraordinario, mediante

la “disimilación” respecto de su mundo circundante, fue el objetivo primordial de Rosenzweig después de la Primera Guerra Mundial. El medio para alcanzar esta decisiva meta existencial, la revitalización del mundo judío que agonizaba entre las corrientes asimilacionista y sionista, fue el propósito último de Centro Libre de Estudios Judíos fundado por Rosenzweig, en 1920, en Frankfurt, ciudad en la que finalmente, tan sólo nueve años más tarde, murió a consecuencia de una esclerosis lateral amiotrófica diagnosticada en 1922.

Consagrado a traer a la vida lo que en *La Estrella* podía ser aún mera letra muerta, el centro de enseñanza creado por Rosenzweig posee, con verdadero buen criterio, un papel fundamental en *El país de los dos ríos*. No sólo en su segunda parte, “Sobre el aprendizaje y la formación judía”, sino ya en la primera, donde cabe encontrar los respectivos borradores para tres series de lecciones consagradas a “La ciencia de Dios”, “La ciencia del hombre” y “La ciencia del mundo”, esto es, a la explicación del saber que cabe alcanzar respecto de aquellas instancias a las que Rosenzweig había denominado en su obra mayor “Elementos del perpetuo antemundo”. Sin embargo, el propósito del proyecto educativo rosenzweigiano, de la “Formación sin fin” y del “Nuevo aprendizaje” correspondientes al *Neues Denken*, no se reducía ni mucho menos a una exposición del contenido de *La Estrella*. Como ya hemos mencionado, el programa formativo judío diseñado por Rosenzweig, en muy buena medida inspirado en las lecciones berlinesas de Cohen, tenía como objetivo fundamental volver a dar vida, en el seno de un territorio y una cultura extraños al judaísmo, a aquel mundo específicamente judío cifrado en aquello que, a diferencia de la historia, es esencial según Rosenzweig al pueblo elegido: la lengua, la Ley y el año litúrgico. En estos tres elementos, cuya sede por excelencia debía ser la sinagoga de la que sus correligionarios judíos se habían progresivamente alejado, se juega la identidad judía que, tras la catástrofe de Alemania en 1918, terminó por imponérsele a Rosenzweig como una necesidad en toda regla.

Todavía en 1921, sin embargo, el ya autor de *La Estrella* seguía escribiendo las reseñas acerca de “Algunos libros sobre Hegel” que el lector de *El país de los dos ríos* puede encontrar en su cuarta parte

y que, por lo demás, son de gran interés para aquellos que posean especial inclinación hacia la dimensión política del pensamiento rosenzweiguiano. El alemán que había sido Rosenzweig en su juventud, por tanto, no había sencillamente desaparecido de escena, pero desde luego sí había pasado a un segundo plano, a consecuencia de los dos acontecimientos más decisivos en la corta vida de Rosenzweig, al menos hasta que le fue diagnosticado el mal que le condujo precipitadamente hacia el final de sus días: su decisión de permanecer en el judaísmo, tomada en el otoño de 1913, y, si cabe en mayor grado, el decisivo acontecimiento histórico y biográfico que fue para Rosenzweig la Gran Guerra, en cuyo frente balcánico luchó nuestro autor y desde cuyo frente balcánico esbozó asimismo su Nuevo Pensamiento. Titulado “Paralipomena”, un texto de enorme interés en múltiples sentidos, este esbozo constituye la tercera parte de *El país de los dos ríos*. Se trata de unas anotaciones, redactadas casi a la manera de un diario, que sin embargo poseen una relevancia fundamental en el conjunto de la producción intelectual de Rosenzweig. Son también, por cierto, de una dificultad terrible para el traductor, cuyo formidable trabajo debe ser por ello, en este punto, especialmente ensalzado.

Aunque en “Paralipomena” cabe encontrar aún restos de la identidad alemana de Rosenzweig, quien mientras redactaba estas notas todavía tenía la esperanza de que Alemania se elevase por encima de las estrechas miras del realismo político de cuño bismarckiano para convertirse así en digna heredera de los ideales de Goethe, en estas observaciones deja verse ya, predominantemente, el aspecto judío de su identidad. Tras el colapso del Segundo *Reich*, Rosenzweig, desengañado de la política y de la historia, apostó por la afirmación de un modo de ser judío más allá del Estado y, como muy acertadamente nos recuerda el subtítulo de *El país de los dos ríos*, más allá del tiempo y de la historia, o al menos del tiempo y de la historia tal y como la tradición occidental, desde Jonia hasta Jena, los había pensado. El desengaño hegeliano de Rosenzweig lo fue al mismo tiempo del historicismo de Meinecke, de esa fe en la historia como sede de la superación o de la reconciliación del mal, como sede por tanto de la redención, a la que Hegel había dado carta de naturaleza filosófica. Rosenzweig, en cambio, hace corresponder a la redención una

concepción bien distinta de la temporalidad, por supuesto de origen judío: una concepción mesiánica del tiempo histórico en absoluto desprovista de efectos sobre el mundo. La redención del mundo no acaece ya, para Rosenzweig, en y por la historia, sino en ella pero desde fuera de ella, irrumpiendo en la *mera* sucesión de catástrofes —como dice precisamente Rosenzweig en “Paralipomena”— en que la historia consiste para, de este modo, no consumarla, sino detenerla.

Muerto cuatro años antes del ascenso del nacionalsocialismo al poder, puede decirse, empero, que Rosenzweig fue capaz de entrever la Catástrofe con mayúsculas, la *Shoá*, y que de hecho previno contra ella a sus correligionarios —y no sólo a ellos—. Huelga decir que sus advertencias contra la tiranía, aquellas que contiene el tercer libro de *La Estrella*, no fueron siquiera mínimamente atendidas. Quizá, empero, no sea aún demasiado tarde para hacerlo. Quizá no sea aún demasiado tarde para tomar conciencia de la no-completitud de la política y del inacabamiento del mundo. Quizá no sea aún demasiado tarde para concebir la formación, a la manera de Rosenzweig, como medio para resistir, en el mundo, contra el mundo. Quizá estemos aún a tiempo de tomar en consideración la enseñanza de Rosenzweig sobre la historia, sobre la historia concebida como catástrofe. Es quizá aún momento de hacerlo, no sólo para poder *aprender* en un Centro Libre de Estudios Judíos, sino sobre todo para poder *vivir* en un mundo libre: libre de toda forma de tiranía. La lectura de Rosenzweig, un pensador judío (y alemán) perteneciente a la misma generación que, ciertamente, Walter Benjamin, pero también que Ernst Jünger, Carl Schmitt o Martin Heidegger, resulta en definitiva indispensable, acaso de hecho para hacer frente, precisamente, a los últimos tres autores mencionados: para acompañarlos agonalmente. *El país de los dos ríos* representa una excelente entrada al camino seguido por Rosenzweig: la senda que, de la historia y la Academia, conduce hacia el pensamiento y, sobre todo, hacia la vida.

Roberto Navarrete Alonso

Escuela de Filosofía, Madrid

roberto.navarrete.alonso@gmail.com

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

WHERE WAS THE BODY FOUND?
WHO FOUND THE DEAD BODY?
WAS THE DEAD BODY DEAD WHEN FOUND?
HOW WAS THE DEAD BODY FOUND?

WHO WAS THE DEAD BODY?

WHO WAS THE FATHER OR DAUGHTER OR BROTHER
OR UNCLE OR SISTER OR MOTHER OR SON
OF THE DEAD AND ABANDONED BODY?

WAS THE BODY DEAD WHEN ABANDONED?
WAS THE BODY ABANDONED?
BY WHOM HAD IT BEEN ABANDONED?

WAS THE DEAD BODY NAKED OR DRESSED FOR A JOURNEY?

WHAT MADE YOU DECLARE THE DEAD BODY DEAD?
DID YOU DECLARE THE DEAD BODY DEAD?
HOW WELL DID YOU KNOW THE DEAD BODY?
HOW DID YOU KNOW THE BODY WAS DEAD?

DID YOU WASH THE DEAD BODY
DID YOU CLOSE BOTH ITS EYES
DID YOU BURY THE BODY
DID YOU LEAVE IT ABANDONED
DID YOU KISS THE DEAD BODY

~HAROLD PINTER~