

## ❖ DIALÓGICA

Alejandro Vázquez del Mercado Hernández

*¿Qué son las creencias colectivas? Algunas perspectivas para su estudio*

Antonio Pardo

*Réplica a “¿Qué son las creencias colectivas?”*

Alejandro Vázquez del Mercado Hernández

*Respuesta a Antonio Pardo*

## ❖ ESTUDIOS

Lucero González Suárez

*Finitud, erotismo y experiencia mística en San Juan de la Cruz*

Lutz Alexander Keferstein

*A New Essay About Lying: A Response to Alexandre Koyré*

Adriana Rodríguez Barraza

*El dolor del cuerpo y la grandeza del alma  
(Escultura y poesía en Winckelmann, Lessing y Herder)*

Ezequiel Téllez Maqueo

*La noción de moralismo en Josef Ratzinger*

## ❖ COLOQUIO

Eduardo González Di Pierro

*Roberto Walton, o la fenomenología desde América Latina como diálogo filosófico perpetuo*

## ❖ RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS



Director: Diego I. Rosales Meana  
Editor: Juan Manuel Escamilla  
Redacción: Lourdes Gállego Martín del Campo  
Diseño original: Juan A. García Trejo y Juan Manuel Escamilla  
Formación y diseño: Juan A. García Trejo  
Diseño web: Ricardo Sánchez Chávez  
Producción: Francisco J. Calderón Márquez

Comité de dirección:

Eduardo González Di Piero (*Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México*)  
Rodrigo Guerra López (*Centro de Investigación Social Avanzada, México*)  
Diana Ibarra Soto (*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*)  
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*)  
Juan Manuel Burgos (*Universidad CEU-San Pablo, España*)  
Mariano Crespo (*Universidad de Navarra, España*)  
Miguel García-Baró (*Universidad Pontificia Comillas, España*)  
Paulette Dieterlen (*Universidad Nacional Autónoma de México*)  
Ricardo Gibu (*Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México*)  
Rogelio Rovira (*Universidad Complutense de Madrid, España*)  
Valeria López (*Instituto Tecnológico Autónomo de México*)

D.R.© Centro de Investigación Social Avanzada A.C., 2013.  
Internet: <http://www.cisav.mx>

La revista se distribuye gratuitamente a través del sitio web. Para solicitar un ejemplar impreso, contactar al comité editorial vía correo-e a: [openinsight@cisav.org](mailto:openinsight@cisav.org). Costo: \$200.00 en México y \$20 USD en el extranjero más gastos de envío.

*La Revista de filosofía Open Insight,*  
volumen IV, número 6, julio de 2013

es una publicación editada por el Centro de Investigación Social Avanzada, A.C.  
Fray Luis de León 1000, Colonia Centro Sur, Querétaro, Qro. C.P. 76090.  
Tel.: (442) 245 2214, [openinsight@cisav.org](mailto:openinsight@cisav.org)

Editor responsable: Juan Manuel Escamilla González Aragón.  
Reserva de derecho al uso exclusivo: 04-2011-022509274200-102. ISSN: 2007-2406.  
Impresa por HEAR Industria Gráfica, Calle Uno N° 101, Zona Industrial Benito Juárez  
(Ampliación Jurídica), C.P. 76120, Querétaro, Qro.

Este ejemplar se terminó de imprimir el 20 de agosto del 2013 con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos de la publicación sin previa autorización del Centro de Investigación Social Avanzada.

REVISTA DE FILOSOFÍA

# Open Insight

VOLUMEN IV • NÚMERO 6 • JULIO 2013



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



## ■ CONTENIDO

### **DIALÓGICA**

- Alejandro Vázquez del Mercado Hernández 5  
*¿Qué son las creencias colectivas? Algunas perspectivas para su estudio*
- Antonio Pardo 25  
*Réplica a “¿Qué son las creencias colectivas?”*
- Alejandro Vázquez del Mercado Hernández 37  
*Respuesta a Antonio Pardo*

### **ESTUDIOS**

- Lucero González Suárez 43  
*Finitud, erotismo y experiencia mística en San Juan de la Cruz*
- Lutz Alexander Keferstein 69  
*A New Essay About Lying: A Response to Alexandre Koyré*
- Adriana Rodríguez Barraza 89  
*El dolor del cuerpo y la grandeza del alma  
(Escultura y poesía en Winckelmann, Lessing y Herder)*
- Ezequiel Téllez Maqueo 115  
*La noción de moralismo en Josef Ratzinger*

### **COLOQUIO**

- Eduardo González Di Pierro 135  
*Roberto Walton, o la fenomenología desde América Latina como diálogo filosófico perpetuo*

### **RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS**

- La verdad habitable*, de Olga Belmonte,  
por Vicente Aliño Pérez 163
- Libertad de conciencia*, de Martha Nussbaum,  
por Rodrigo Laera 169
- La filosofía en México en el siglo XX*, de Carlos Pereda,  
por Reyes Mate 175



---

# Dialógica





# ¿QUÉ SON LAS CREENCIAS COLECTIVAS? ALGUNAS PERSPECTIVAS PARA SU ESTUDIO<sup>1</sup>

Alejandro Vázquez del Mercado Hernández  
Universidad Nacional Autónoma de México  
vazquezdelmercado@gmail.com

## *Resumen*

El objetivo de este trabajo es dar una perspectiva panorámica de tres distintas maneras de hablar acerca de creencias colectivas que han sido presentadas en la literatura filosófica. La primera es como propiedades de alto nivel de las entidades sociales, de manera independiente a las propiedades de los miembros individuales que las componen. La segunda alternativa es por medio de una noción de intencionalidad colectiva no reducible a la intencionalidad individual, que se atribuye a los individuos. La tercera alternativa propuesta es a través de la agregación de juicios y criterios adicionales de racionalidad. Las ventajas y desventajas de cada uno de estos tres alternativas son juzgadas a la luz del papel que una noción de creencia colectiva debería llevar a cabo en las ciencias sociales y en la vida social en general.

*Palabras clave:* agregación de juicios, creencias colectivas, filosofía de las ciencias sociales, metafísica social.

<sup>1</sup> Agradezco de manera muy especial a Ángeles Eraña por las sugerencias bibliográficas que me permitieron entrar en contacto con estos temas.

Recibido: 10/01/2013 • Aceptado: 12/02/2013

# WHAT ARE COLLECTIVE BELIEFS? SOME PERSPECTIVES

## *Abstract*

The objective of this work is to give a panoramic perspective of three different ways to talk about collective beliefs that have been presented in the philosophical literature. The first one is as a high-level property of social entities, independent from the properties of individual members. The second alternative is through a notion of collective intentionality, irreducible to individual intentionality, attributed to individuals. The third alternative proposed is through judgment aggregation along with additional collective rationality criteria. The advantages and short-comings of each of these alternatives are weighted through the light of the role that a notion of collective belief should be able to have in the social sciences and in social life in general.

*Keywords:* Collective Belief, Judgement Aggregation, Philosophy of Social Science, Social Metaphysics.

Mi intención en este trabajo es dar una pequeña introducción al tema de las creencias colectivas y mostrar algunas de las perspectivas de estudio que existen en la literatura reciente.

El individualismo, con importantes excepciones,<sup>2</sup> ha sido uno de los presupuestos básicos de la filosofía moderna y de parte de la filosofía contemporánea. En la historia del pensamiento moderno se puede encontrar frecuentemente el prejuicio de que si se resuelven los problemas relativos a los individuos, después será cuestión de aplicar estos resultados a los problemas sociales. Así, la ética investiga qué es una acción buena para un individuo, la epistemología se pregunta —entre otras cosas— si un individuo conoce y cómo conoce, en filosofía de la mente se trata el tema de qué significa que un individuo tenga contenidos mentales o intencionalidad, y lo mismo sucede en la mayoría de las subdisciplinas filosóficas. Si tenemos éxito, después podremos extender estos resultados a lo que es bueno para una sociedad, a cómo conocen los grupos de personas y cómo éstos pueden tener creencias.

Así, el aspecto social de estos problemas aparece relegado a un segundo plano o a un caso especial que no merece la misma atención. Empero, con frecuencia sucede que nos enfrentamos a fenómenos sociales para los cuales no podemos extender nuestras explicaciones individuales; o al menos no es tan fácil hacerlo.

Un caso donde parece importante tomar una postura filosófica es el de la responsabilidad colectiva. ¿Puede una organización ser culpable más allá de sus miembros al realizar una acción condenable? ¿Sobre quién o quiénes debe recaer la responsabilidad en caso de que exista una culpa colectiva? Hay países que asumen la responsabilidad

2 En la filosofía moderna encontramos excepciones, sobre todo en la tradición hegeliano-marxista y en el pragmatismo americano. En la filosofía contemporánea, el individualismo ha sido asumido en especial por la filosofía analítica, mientras que ha sido fuertemente cuestionado por corrientes como el post-estructuralismo y algunas líneas de la fenomenología, que se han despegado de él, tanto desde el punto de vista metafísico como epistemológico. El post-estructuralismo ha sido todavía más radical al cuestionar los presupuestos individualistas.

por hechos que acontecieron hace siglos, como la disculpa semi-oficial de España por la expulsión de los moriscos y la discusión que existió en torno a la viabilidad de compensar a sus descendientes. Los españoles que expulsaron injustamente a esta población murieron hace siglos; y el reino de España actual no es la misma entidad jurídica que el de 1609. ¿Cómo se finca esta responsabilidad?

La situación se complica aún más si pensamos que no siempre son entidades jurídicas las que nos plantean este tipo de preguntas. Los 33 mineros chilenos atrapados en la mina San José durante 70 días escogieron las acciones que se llevarían a cabo votando a mano alzada. Resulta natural admirar muchas de las previsiones inteligentes que tomaron, como realizar un estricto racionamiento de la comida que alcanzó con exactitud hasta el último día. Encomiamos a los 33 por esta prudencia a pesar de que, seguramente, muchos votaron en contra de la medida.<sup>3</sup> ¿Quién estaba decidiendo en este caso? Es claro que “el grupo” estaba tomando las decisiones. Lo que no resulta claro es qué significa eso.

Quisiera dar un último ejemplo de responsabilidad colectiva, esta vez con consecuencias jurídicas. Recordamos que hace unos años hubo un terrible incidente en la delegación Tláhuac en la Ciudad de México, en el que dos miembros de la policía federal preventiva perdieron la vida en un linchamiento después de que se pensó erróneamente que eran secuestradores. Después de ser golpeados por una turba, un par de individuos los rociaron con gasolina y les prendieron fuego, animados por los demás. A pesar de que sólo dos personas les prendieron fuego, nueve personas recibieron auto de formal prisión por el delito de homicidio, implicando que algunas personas que no ejecutaron directamente los movimientos de la acción homicida también los mataron. Tanto la ley como el juez que la interpreta tienen presupuestos filosóficos acerca de cómo juzgar este tipo de casos, por lo cual sería conveniente hacerlos explícitos y estudiarlos.

<sup>3</sup> Es difícil saberlo con certeza, ya que los mineros de San José hicieron un pacto de silencio.

Dejemos momentáneamente de lado el caso de la responsabilidad y pensemos un poco en el conocimiento. En la vida cotidiana hablamos con frecuencia de conocimiento colectivo. Es decir, le atribuimos conocimiento a entidades sociales. Por ejemplo, el consejero de seguridad estadounidense Sandy Bates señaló: “Después del 9/11 averiguamos [...] que el FBI no sabía lo que sabía” (Goldman, 2004). ¿En qué sentido un organismo gubernamental puede saber cosas, o no saberlas o, como dijo este funcionario, saberlas y no percatarse de ello? En retrospectiva, parece que antes del 11 de septiembre existían indicios de un ataque terrorista inminente y que hubo fallas de tipo epistémico, no sólo de funcionarios, sino de organismos enteros. Para realizar estas evaluaciones epistémicas, para juzgar epistémicamente a entidades colectivas, necesitamos tener una noción más clara de cómo hablar de conocimiento cuando están involucradas estas entidades.

A veces no solamente hablamos de culpa o mérito de las entidades sociales, sino de creencias, deseos o intenciones de muchas personas. Son precisamente las creencias el tema en el cual quisiera concentrarme aquí. La razón de esto es que ellas están íntimamente ligadas tanto con el conocimiento como con la acción y, por ello, con la responsabilidad. Pienso entonces que si logramos entender un poco mejor las creencias colectivas tendremos algunas claves para resolver algunos de los muchos problemas que pueden surgir con respecto a la moralidad y la intencionalidad dentro de una dimensión social. A continuación mostraré algunas perspectivas sobre cómo hablar de las creencias colectivas, así como algunos problemas que tiene cada una.

Un modo poco interesante de hablar de las “creencias” es hacerlo de manera puramente aritmética. A veces decimos que un determinado grupo tiene una creencia. Por ejemplo, según una encuesta reciente —y a mi modo de ver, de manera desafortunada—, el 74% de los mexicanos están de acuerdo con la pena de muerte para delitos graves.<sup>4</sup> A partir de este dato estadístico podríamos afirmar que los

4 Cfr. “Décima primer encuesta sobre percepción de inseguridad ciudadana en México”, Consulta Mitofsky, noviembre de 2012: <http://mucd.org.mx/recursos/Contenidos/EncuestaMitofskydePercepcinCiudadanasobrela/documentos2/11%20Encuesta%20Mitofsky.pdf>

mexicanos creen que debería haber pena de muerte. Al hacer esta afirmación no estaríamos diciendo nada misterioso. En una interpretación así, la proposición “los mexicanos creen que debe haber pena de muerte” sólo es una manera abreviada de decir algo así como “un porcentaje significativamente mayoritario de los mexicanos cree que debe haber pena de muerte”. Sin embargo, esta perspectiva hace desaparecer a las creencias colectivas en un sentido fuerte, convirtiendo las atribuciones intencionales que hacemos en meras abreviaturas de afirmaciones estadísticas. ¿Es posible lograr una noción de creencia colectiva más interesante que esta?

Expondré tres perspectivas acerca de cómo hablar de creencias colectivas. La primera de ellas será a través de un holismo metafísico, donde los organismos sociales son considerados como entidades por derecho propio. La segunda, neutral con respecto a lo primero, será a través de una noción de intencionalidad colectiva que no se reduzca a la intencionalidad individual. La tercera de ellas será a través de la agregación de juicios.

### *Las entidades sociales como irreductibles*

Una manera de responder a los problemas anteriormente expuestos es considerar a los colectivos como entidades irreductibles, y posteriormente atribuirles los predicados en cuestión (“creer”, “conocer”, “linchar”, etc). De este modo, la responsabilidad colectiva sería la responsabilidad de una entidad social, una creencia colectiva sería la creencia que tiene una entidad social, etc. El problema queda entonces dividido en dos partes: la primera es cómo se puede hablar de una ontología colectiva (con sus correspondientes propiedades) y la segunda es cómo esa entidad es capaz de realizar cosas que tradicionalmente atribuimos más bien a individuos. No resulta extraño que los seres humanos tengamos creencias, pues estamos dotados de un aparato cognitivo que lo permite. Empero, una organización o un grupo de personas no tiene un aparato cognitivo; al menos no como el que tiene un individuo. El primer problema se ha estudiado

recientemente dentro de los trabajos agrupados bajo el rubro de “metafísica social”.

¿En qué consiste esta área de investigación? Como el nombre lo indica, se trata del estudio metafísico de las entidades sociales, concretamente de sus problemas ontológicos; es decir, si existen o no, y de qué modo existen. Las entidades sociales son una parte de nuestra habla de todos los días. Cotidianamente utilizamos ciertos términos para referirnos a ellas. Tales términos pueden ser países, clubes, clases sociales, equipos deportivos y muchos otros. La metafísica social se ocupa entonces de la pregunta filosófica acerca de este tipo de entidades. Algunas cuestiones básicas surgen inmediatamente: ¿son reducibles las entidades sociales a entidades o propiedades individuales? ¿Realmente existen o son sólo una manera de hablar?

A pesar de que muchos de estos temas pueden rastrearse hasta la sociología clásica, especialmente a Durkheim, Weber y Marx, y de que fue un tema que en la primera mitad del siglo XX algunos filósofos y sociólogos dentro de la tradición fenomenológica tomaron con especial interés —como Adolf Reinach (Smith, 1990) y Alfred Schütz (Habermas, 1992)— no fue sino hasta los últimos treinta años cuando surgió el interés de convertirlo en una disciplina en forma.<sup>5</sup> La primera pregunta a la que nos enfrentan las entidades sociales es si debemos adoptar una postura realista o anti-realista con respecto a ellas. La postura realista señala que existen entidades sociales, mientras que la postura anti-realista señala que sólo se trata de una forma de hablar.

Hay buenas razones para adoptar *prima facie* una postura realista. Tanto en la vida cotidiana como en buena parte de las ciencias sociales usamos términos que parecen referirse a entidades sociales. Es verosímil pensar que cuando hablamos de un club social o de un partido político estamos hablando de algo real. De otro modo,

5 Cabe notar que muchos de los teóricos recientes han resaltado la similitud de sus posturas con otras históricas. Por ejemplo, Margaret Gilbert ha señalado su filiación intelectual con Durkheim y Philip Pettit la suya con Hobbes. Asimismo, existen casos en los que se utilizan las herramientas conceptuales actuales para hacer exégesis, como Farrelly y su interpretación de la causalidad histórica en Marx, utilizando la noción contemporánea de superveniencia. (Cfr. Farrelly, 2005).

una buena parte de las ciencias sociales, al menos aquellas que no tuvieran un fin puramente instrumental (como quizá lo tiene la demografía), serían una empresa completamente errada. Si bien debemos estar abiertos a la posibilidad de que, de manera contraintuitiva, algo que pensamos que existía no exista realmente; por las razones aducidas considero que en este caso el anti-realista debería tener la carga de la prueba.

Partiendo entonces de un realismo acerca de las entidades sociales, la cuestión más importante a elucidar es si son reductibles a otra ontología distinta (entidades, procesos, propiedades) o si lo social tiene una ontología por derecho propio que no puede expresarse en términos de otra. Para entender la primera postura, podemos pensar en la noción de identificación reductiva. El agua se identifica con el  $H_2O$ , pero no de manera simétrica. Decimos que la molécula de  $H_2O$  tiene prioridad ontológica sobre el agua, es decir, que el agua se reduce a esta molécula, mientras que las moléculas de  $H_2O$  no se reducen al agua. El reduccionista busca establecer este tipo de relación entre las entidades sociales y otras no-sociales.

David-Hillel Ruben (1990) llama al reduccionismo individualismo<sup>6</sup> y a la segunda postura holismo. También realiza una segunda distinción. Se puede ser holista o individualista respecto de dos cosas muy diferentes. La primera de ellas es respecto a los aspectos metafísicos de las entidades sociales, es decir, las entidades y las propiedades. Pero también existe el individualismo/holismo acerca de las explicaciones sociales. Lo que en la literatura se denomina “metodológico.” Este segundo problema tiene mucho más que ver con los hechos sociales y de qué modo se explican.

De acuerdo con el individualismo metodológico, una revolución política se explica en última instancia apelando a mecanismos individuales, que pueden ser psicológicos, etc. Frecuentemente la explicación de un hecho social es otro hecho social; por ejemplo, la revolución francesa, un hecho social, podría explicarse en parte por

6 Esto puede significar que las entidades sociales están conformadas directamente por individuos, pero no es la única posibilidad. De acuerdo con esta postura, las entidades sociales también podrían estar conformadas por propiedades de los individuos, sus actitudes, creencias o sus acciones.



el descontento de la clase burguesa, otro hecho social, lo que señala el individualismo metodológico debería poderse llegar (al menos en principio) a un momento en el que todas las explicaciones fueran no-sociales (Ruben, 1990). Es decir, no importa si los hechos sociales se explican por otros hechos sociales, siempre que la cadena explicativa llegara a hechos no-sociales. Sin embargo, esto no significa que lo que hacen los científicos sociales esté mal, o que deban adoptar una metodología distinta. Es decir, la negación del holismo metodológico no conlleva un revisionismo de la metodología de las ciencias sociales. Por eso la palabra “metodológico” me parece desafortunada. El reduccionismo (o en la terminología de Ruben, el individualismo) no es incompatible con hacer sociología al estilo de Marx o Durkheim. Por tanto, considero que un nombre más correcto sería “nomológico”.

El individualismo o reduccionismo tanto ontológico como nomológico tienen el reto de explicar cómo es que las entidades sociales de las que hablamos se componen de elementos individuales. Una de las motivaciones principales para esta postura es mantener los beneficios del realismo, pero al mismo tiempo evitar multiplicar la postulación de entidades siguiendo el viejo principio de Ockham. Podemos pensar que un rebaño no es más que una colección de ovejas, y que hablar del rebaño como una entidad sería un abuso metafísico. ¿Pero las entidades sociales son tan sencillas como un rebaño?

Reducir las entidades sociales a individuales no es tan fácil como podría parecer en primera instancia. El reto del individualista es presentar una identificación reductiva viable y, de ser posible, tan clara como los paradigmas de reducción en la ciencia (el calor al promedio del movimiento cinético molecular, por mencionar un ejemplo). Un primer intento de identificación reductiva podría ser del siguiente estilo (Ruben, 1994):

México es el conjunto de todos los mexicanos.

Sin embargo todo el tiempo nacen nuevos mexicanos, mueren otros, y tenemos la idea de que un país sigue siendo el mismo. Por ello una segunda formulación podría ser del siguiente modo:

México es el conjunto de todos los mexicanos que han existido y que existirán.

Pero este enunciado tiene una consecuencia extraña. De él se deriva que si, por ejemplo, alguno de los que estamos aquí no hubiera nacido, este país ya no sería México (aunque posiblemente lo seguirían llamando así). Desde luego, no se trata de algo que haya sido propuesto seriamente en la literatura, pero ilustra por qué una entidad social no es simplemente una colección.

Estas reducciones no son los mejores candidatos para establecer una postura individualista interesante, se trata tan sólo de los que vienen más pronto a la mente. Un reduccionismo más interesante haría referencia a ciertas creencias que tienen los mexicanos, como la creencia de formar entre todos un agregado de individuos (al modo de la propuesta del politólogo Benedict Anderson), o a complejas relaciones de poder, etc. Otro punto importante es que para tener un individualismo metafísico fuerte, quien sostuviera este argumento tendría que mostrar que estas entidades a las cuales se reducen las sociales, no presuponen lo social. De otra manera sólo se habría logrado reducir las entidades sociales a entidades individuales, pero con propiedades sociales. Si no se lograra una reducción con estas características, lo social tendría que ser aceptado como un ingrediente fundamental en nuestra ontología.

Queda pendiente evaluar en qué medida el holismo metodológico podría dar respuestas acerca de la intencionalidad colectiva. De entrada podemos pensar que el holista propondría una psicología social que no tendría que dar cuenta de sus postulados teóricos en términos de la psicología individual. Esta fue la perspectiva de algunos fundadores de la psicología social, como Herbert Mead, quienes incluso llegaron a señalar que ésta tendría prioridad sobre la psicología individual.

El holismo metodológico deja la puerta abierta para explicar los fenómenos colectivos que nos interesan, por medio de disciplinas especiales (sociología, psicología social, economía institucional) que no tendrían la obligación de recurrir a hechos no-sociales en ningún momento. Sin hacer avanzar más esta cuestión, sólo resalto una vez

más que la independencia de estas disciplinas depende de una postura filosófica. Si la psicología social es una aplicación de la psicología individual o más bien un área de estudio por derecho propio, dependerá de la metafísica social que adoptemos. Por supuesto, queda abierta la posibilidad de que haya entidades sociales irreductibles, pero que no todas ellas (o ninguna) sean capaces de tener estados doxásticos como los que nos interesan. Esto es algo que tendría que determinarse conjuntamente entre la metafísica social y las ciencias sociales.

### *La intencionalidad colectiva como noción irreductible*

Además de la metafísica y las ciencias sociales, una perspectiva fructífera para el caso de las creencias colectivas es justamente una teoría de la intencionalidad colectiva. ¿Cuál es la diferencia con el enfoque anterior? Antes se trataba de ver si podíamos atribuirle creencias a las entidades metafísicas, ahora se trata de ver si varios individuos puedan creer algo colectivamente. El problema puede plantearse de manera más general, preguntándonos no sólo por las creencias, sino por otros estados intencionales.

Un ejemplo de esto son las creencias, deseos, intenciones que comparte un equipo de baloncesto. Desean ganar, creen que cierto jugador del otro equipo es peligroso, pero todo esto lo hacen de manera conjunta. El ejemplo del equipo de baloncesto ilustra un ejemplo de intencionalidad colectiva.

Se entiende aquí “intencionalidad” como se utiliza habitualmente en la filosofía de la mente: para hablar de la referencialidad, el hecho de que ciertas cosas sean sobre otras o se traten sobre otras. Así, nuestros contenidos mentales son intencionales en la medida en que son acerca de algo, pero muy particularmente hay un conjunto de estados mentales que se denominan actitudes proposicionales y que manifiestan la intencionalidad de manera muy clara. ¿Qué es una actitud proposicional? Supongamos que tenemos una proposición: “El gato está en el tapete”. Podemos tener las siguientes actitudes proposicionales con respecto a ella:

- a) Creer que el gato está en el tapete.
- b) Desear que el gato esté en el tapete.
- c) Tener la intención de hacer que el gato esté en el tapete.

Vemos entonces que las actitudes proposicionales normalmente se expresan en español con un verbo (creer, desear, etc), la palabra “que”, y una proposición que es el objeto de dicha actitud. Por otra parte, la intencionalidad colectiva es la versión social de los ejemplos anteriores:

- a) Creemos que el gato está en el tapete.
- b) Deseamos que el gato esté en el tapete.
- c) Tenemos la intención de hacer que el gato esté en el tapete.

¿Cómo explicar este tipo de actitudes proposicionales? Una actitud colectiva es más que la suma simple de actitudes individuales. Como señala Searle (1995), esta es la diferencia entre dos violinistas tocando juntos un dueto (con la intención de hacerlo), y los mismos violinistas en cuartos separados, que sin saberlo al tocar cada uno su parte se sincronizan.

Una primera alternativa es buscar reducir la intencionalidad colectiva a la individual. Así, la actitud “nosotros creemos que el gato está en el tapete”, donde “nosotros” se refiere a dos personas, podría reducirse a la siguiente lista de actitudes en la mente de cada uno:

- 1- Yo creo que el gato está en el tapete.
- 2- Tú crees que el gato está en el tapete.
- 3- Yo creo que tú crees que el gato está en el tapete.
- 4- Tú crees que yo creo que el gato está en el tapete.
- 5- ...

¿Es posible hacer esta reducción? Y en caso de que no sea posible, ¿cómo explicar que la intencionalidad colectiva sea irreductible sin que resulte ser algo misterioso o inexplicable? Si bien en lógica epistémica, por ejemplo, se estudia cómo los anuncios públicos pueden producir este tipo de cadenas infinitas constituyendo lo que se

conoce como conocimiento común, en la práctica nuestras capacidades cognitivas son limitadas. Puesto que no somos capaces de llevar al infinito estas iteraciones y que parecería arbitrario declarar en un punto cualquiera el inicio de una creencia colectiva, parecería que es necesario realizar otro tipo de trabajo teórico para explicar este tipo de estados doxásticos.

En los últimos años, diversos autores han tratado estos problemas como John Searle (1995), Margaret Gilbert (2003), Raimo Tuomela (2005), y Michael Bratman (1999); ellos tratan de manera especial el tema de las intenciones en las acciones conjuntas. Una noción de intencionalidad colectiva permite hablar de creencias colectivas sin que éstas sean atribuidas directamente a una entidad social. Volviendo a nuestro ejemplo sindical, cada uno de los obreros podría tener una creencia cuyo contenido fuera “nosotros apoyamos continuar con la huelga”, y esto sería un modo de hablar de creencias colectivas. El reto es construir una noción de intencionalidad colectiva, ya sea por medio de compromisos sociales como propone Gilbert (2003) o justificando la idea de Searle (1995) de que se trata de una capacidad biológica imposible de reducir a la intencionalidad individual (lo cual necesitaría de apoyo empírico, por ejemplo, de la etología cognitiva).

La exploración que realizan estas propuestas resulta muy prometedora, porque sin necesidad de atribuir agencia directamente a las entidades sociales, permite esclarecer lo que significa que una persona actúe dentro de un grupo como parte del mismo —es decir, *qua* miembro del grupo—, lo cual puede resultar altamente relevante para los problemas éticos y epistemológicos que nos interesa resolver. Por ello la intencionalidad colectiva entendida como algo irreductible a la intencionalidad individual puede ser una alternativa viable para explicar el fenómeno que nos interesa.

### *Agregación de juicios*

La tercera perspectiva que voy a reseñar, la agregación de juicios, es un estudio basado en la teoría de elección social, que a su vez es

un método matemático para agregar preferencias inspirado por la teoría clásica de sistemas de votación del siglo XVIII. Cabe aclarar que, a diferencia de una creencia, un juicio es una entidad lingüística. Sin embargo, la agregación de juicios podría ser un primer paso para obtener una noción trabajable de creencia colectiva desde una perspectiva realista. Parece al menos que hay una conexión entre los juicios agregados y las creencias, ya que la hay en sus contrapartes individuales. Un ejemplo sencillo puede ilustrar esto. Cuando un obrero piensa que la huelga debe continuar, expresa esto como un juicio. En una votación con papeletas, lo que emitiría en ellas sería un juicio, expresando su creencia. Si todos los obreros votan unánimemente por continuar con la huelga, podríamos decir que el sindicato agregó el juicio “la huelga debe continuar.” Al hablar de un juicio agregado no tenemos un compromiso con que el sindicato como entidad social tenga una creencia, ni que haya tal cosa como las creencias colectivas. Sin embargo, no sería descabellado afirmar que en el ejemplo anterior el sindicato de obreros cree colectivamente que hay que continuar con la huelga.

En este caso, la agregación sería trivial debido a que la votación es unánime. La agregación de juicios comienza a ser más interesante cuando las votaciones tienen resultados más complejos. Además, no todos los métodos de agregar juicios son por votación simple. Otra manera podría ser la de hacer una lista de preferencias, o la de tener muchas rondas de votación. Los resultados pueden cambiar según el sistema de votación utilizado, y estos son justamente los casos que inspiraron la teoría de votación clásica. Sin embargo, en lo que resta de este apartado, sólo hablaré de votación simple como método de agregación.

Un problema que ilustra la complejidad de la agregación de juicios es un resultado que muestra que cualquier método de agregación será sujeto en algún momento la paradoja doctrinaria y al dilema discursivo. La paradoja doctrinaria (PD) consiste, de manera informal, en que los miembros de un cuerpo colegiado (el ejemplo paradigmático es jurídico), pueden votar de modo que al agregar sus votos se obtenga un resultado distinto al que hubieran escogido si votaran directamente sobre la conclusión. Al primer procedimiento,

Pettit lo llama “centrado en premisas”, al segundo lo llama “centrado en la conclusión”.

Citaré uno de los ejemplos de Pettit. Se trata de un hipotético caso jurídico. Tres jueces (A, B, C) tienen que decidir si un juicio se debe repetir. El juicio se debe repetir si se cumple cualquiera de estas dos condiciones: hubo evidencia inadmisibles, o hubo confesiones forzadas. La matriz es la siguiente:

	Evidencia inadmisibles	Confesión forzada	Repetir juicio
A	Sí	No	Sí
B	No	Sí	Sí
C	No	No	No

Según el voto de la mayoría, habría que rechazar que hubo evidencia inadmisibles y también habría que rechazar que hubo confesión forzada. Sin embargo esto es incompatible con el hecho de que la mayoría del cuerpo de jueces votaría por repetir el juicio. Vale la pena notar que a nivel individual existe una coherencia entre las premisas que cada juez apoya y la conclusión que toma. Es decir, no existe un problema de racionalidad a nivel individual.

El dilema discursivo es una generalización de la paradoja doctrinaria. Pettit sugiere algunos modos en los que se puede llevar a cabo esta generalización. Una generalización que propone Pettit es de carácter social. La paradoja doctrinal, tal como está planteada sólo surge en un marco institucional con reglas determinadas que obligan a que se haga una inferencia a partir de las premisas. Sin embargo, en la vida social hay situaciones donde a pesar de no haber reglas explícitas, la paradoja surge cuando una cuestión “conecta racionalmente a las luces de todos a quienes concierne, con otros asuntos” (Pettit 2003). El ejemplo que pone es el siguiente. Unos trabajadores (también dueños de la empresa) tienen que votar para ver si pagan por un mecanismo de seguridad que mejorará sus condiciones de trabajo. Sus motivaciones para escogerla son percibir peligro en sus condiciones actuales, pensar que el mecanismo nuevo es una medida efectiva y que la pérdida económica sea soportable:

	Peligro	Medida efectiva	Pérdida soportable	Pagar
A	Sí	No	Sí	No
B	No	Sí	Sí	No
C	Sí	Sí	No	No

Como se puede ver, el resultado será distinto si se razona desde las premisas o desde la conclusión. Una generalización del problema que desarrolla Pettit es diacrónica, es decir, en los casos en que esto sucede a lo largo de un espacio de tiempo. Los ejemplos anteriores son sincrónicos, debido a que surgen de la misma sesión de votación. Sin embargo con las votaciones diacrónicas de un organismo hay unas que pueden llevar a que se decidan “racionalmente” las cuestiones votadas. Cabría preguntarse entonces si sería necesario llamar a los miembros a votación sobre un asunto que se decide deductivamente en cuestiones anteriormente votadas, y en caso de llamar a una nueva votación, qué se debe hacer si el resultado de ésta se opone a una de las premisas.

A la idea de que no es necesario votar nuevamente sobre algo que ya está decidido con base en premisas anteriores, Pettit lo llama colectivizar la razón. El dilema exige escoger entre colectivizar la razón o no; optar por la inconsistencia, o “la disciplina de la razón”. Pettit considera que todo grupo se enfrentará tarde o temprano a este dilema. Señala que cualquier grupo que persiga un fin común tendrá que votar y deliberar sobre diversos puntos, y que las votaciones previas constreñirán las nuevas, en el sentido de que ciertas opciones se volverán incoherentes con lo asumido previamente. Por tanto, se trata de la versión diacrónica del dilema discursivo.

Pettit intenta mostrar que la mejor solución al dilema para un grupo que persigue un propósito es colectivizar la razón. Es decir, mantener los compromisos previos, aún si esto implica llevar a cabo acciones con las que la mayoría de los miembros (o incluso ninguno) está de acuerdo. No se trata entonces de una especie de contradicción performativa, sino tan sólo de pagar los costos necesarios para ser colectivamente racionales.

Así, lo que desarrolla realmente Pettit es una noción de racionalidad colectiva. Un cuerpo social es racional sólo si aplica esta



“disciplina de la razón” al momento de agregar juicios. Esto significa que para que el colectivo del que formamos parte resultara ser racional, tendríamos que votar en ocasiones a favor de alternativas que nadie está dispuesto a aceptar. Pettit va todavía más lejos y señala que, si se cumple la condición de colectivizar la razón, es legítimo hablar de que estamos ante una persona colectiva, que tiene creencias, pero también intenciones y por lo tanto agencia. Es decir, Pettit señala explícitamente que los cuerpos que cumplen con esta condición de colectivizar la razón son auténticas personas (colectivas). Incidentalmente, vemos aquí curiosamente que de una teoría sobre la intencionalidad colectiva se deriva una metafísica social, de modo contrario a como procedíamos en el primer apartado. Esto es una conclusión bastante fuerte que depende de otros presupuestos sobre filosofía de la mente. Empero, aún sin estar de acuerdo con dicha conclusión, la noción de creencia colectiva de Pettit puede ser una noción de creencia colectiva lo suficientemente interesante para explicar nuestras atribuciones doxásticas cotidianas y para ser usada por las ciencias sociales.

### *Algunas notas sobre la agregación de juicios*

Desafortunadamente, la agregación de juicios no permite resolver los problemas planteados al inicio de este trabajo. Si la teoría de Pettit es normativa, un conjunto de personas actuando en contra de lo que piensan para seguir los principios del grupo estaría siendo racional. Sin embargo esta normatividad es irrelevante para la normatividad ética. Es perfectamente posible cumplir con los requisitos de racionalidad de Pettit y realizar una acción inmoral, o irracional en un sentido más amplio de racionalidad. Así viendo esto, señala que es previsible que existan tensiones entre los cuerpos colectivos y los individuos que los conforman.

¿Pero a quién responsabilizar en caso de una acción? Si en verdad es cierto que los grupos pueden tener agencia, ¿esta agencia anula la de las personas que los conforman? La pregunta queda abierta. Por otra parte, la agregación de juicios tampoco parece

resolver problemas relacionados con la epistemología. La racionalidad colectiva es una noción únicamente coherente. Sin embargo, ¿es esto relevante para la justificación, la noción primordial de la epistemología?

La noción de racionalidad colectiva de Pettit únicamente busca la coherencia entre los juicios de una entidad social. Existen en cambio otros enfoques, críticos de la agregación de juicios, que buscan explicar no la racionalidad colectiva sino el conocimiento colectivo (Cfr. Goldman, 2004). Según esta última perspectiva, un juicio puede ser evaluado por distintos sujetos que juzgan si está justificado o no bajo distintos aspectos. En cambio, la racionalidad colectiva es ciega a los motivos que llevan a un individuo a aceptar un determinado juicio. A lo que apunta esta crítica es a que, a pesar de que la agregación de juicios puede ser un marco teórico interesante —por ejemplo para resolver problemas de votaciones reales—, no resolverá los problemas de la epistemología social. La verdad y la justificación, que tradicionalmente se consideran propiedades fundamentales del conocimiento, no figuran en la agregación de juicios. Colectivizar la razón no puede proveer justificación si no se toman en cuenta las razones por las que cada miembro del cuerpo colectivo vota.

He buscado aquí mostrar distintas alternativas para resolver problemas en relación con las creencias colectivas: considerar el estatus metafísico de las entidades sociales, realizar una teoría de la intencionalidad colectiva, y finalmente, la posibilidad de apoyarse en la teoría formal de la agregación de juicios. Resolver los problemas éticos y epistemológicos mencionados a lo largo de este trabajo es un objetivo que debe motivar una investigación no sólo filosófica, sino interdisciplinaria, para entender mejor estos problemas. Mi intención en esta charla ha sido mostrar la necesidad de un trabajo explícito y riguroso sobre estos puntos y mostrar algunas de las perspectivas existentes para su estudio.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRATMAN, M. 1999. *Faces of Intention*. Cambridge Mass., Cambridge University Press.
- FARRELLY, C. 2005. "Historical Materialism and Supervenience" en *Philosophy of the Social Sciences*, 35(4), 420-446.
- GOLDMAN, A. I. 2004. "Group Knowledge versus Group Rationality. Two Approaches to Social Epistemology" en *Episteme* 1, 11-22.
- PETTIT, P. 2003. "Groups with Minds of Their Own" en F. Schmitt (comp.), *Socializing Metaphysics*.
- HABERMAS, J. 1992. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus.
- RODRÍGUEZ, T. 2012. *La vocación anti-reduccionista de la teoría sociológica clásica* (tesis), Universidad Nacional Autónoma de México.
- RUBEN, D. H. 1990. *The Metaphysics of the Social World*. London: Routledge & Keagan Paul.
- SAWYER, K. 2002. "Nonreductive Individualism" en *Philosophy of the Social Sciences* 32 (4).
- SCHMITT, F. 2003. *Socializing Metaphysics*. Michigan: Rowman & Littlefield Publishers.
- SEARLE, J. 1995. *The Construction of Social Reality*, Free Press.
- SMITH, B. 1990. "Towards a History of Speech Act Theory" en A. Burkhardt (ed.) *Speech Acts, Meaning and Intentions*. Berlin: Walter de Gruyter, pp.29-61.
- TOUMELA, R. 2003. "The We-Mode and the I-Mode", en F. Schmitt (comp.), *Socializing Metaphysics*. Michigan: Rowman & Littlefield Publishers.



# RÉPLICA A “¿QUÉ SON LAS CREENCIAS COLECTIVAS?” DE ALEJANDRO VÁZQUEZ DEL MERCADO

Antonio Pardo  
Universidad Iberoamericana

## *Resumen*

El presente ensayo fue ideado, antes de ser escrito, como una réplica al texto de Alejandro Vázquez del Mercado “¿Qué son las creencia colectivas?”. Empero, el resultado no es una réplica, sino una reflexión informal acerca de algunos tópicos sugeridos por el texto mencionado. ¿Cuáles son las tesis metaontológicas detrás del asunto abordado por Vázquez del Mercado? ¿Qué significa decir que algo existe? ¿Existencia e individualidad son coextensivos?

*Palabras clave:* creencias colectivas, entidades colectivas, existencia, individualidad, metaontología.

REPLY TO “WHAT ARE COLLECTIVE BELIEFS?”  
OF ALEJANDRO VÁZQUEZ DEL MERCADO

Abstract

The present essay was written as a reply to Alejandro Vázquez del Mercado’s paper “Qué son las creencias colectivas”. Thought, the result turned to be not a reply, but an informal reflection on some topics suggested by the paper mentioned above, which are the metaontology questions behind the subject that Vázquez del Mercado dealt with: what does it mean to say that something exist? Are existence an individuality coextensive?

*Keywords:* Collective Beliefs, Collective Entities, Existence, Individuality, Metaontology.

A pesar de estar anunciado como una réplica, cúmpleme decir que este trabajo no lo será. No es una réplica porque en realidad no encuentro nada que replicar en el texto de Alejandro Vázquez del Mercado. Sería un disparate de mi parte replicar un texto en el que su autor ha discurrido tan pulcramente, y lo sería también porque, aunque hubiera algo que mereciese ser replicado, estimo que falta tiempo para hacerlo como Dios manda. Y es que Dios manda que en filosofía las réplicas se hagan pausadamente, aquilatando todos y cada uno de los argumentos del oponente y no solamente lanzando un puñado de frases e impresiones al voleo. Testimonio de que éste es mandato de Dios lo encuentro en la obra de Hugo de San Víctor, el *Didascalicon*. Esta obra, según Iván Illich, marca el inicio de esa sana y fructífera tradición que consiste en hacer del ejercicio del pensar una conversación silenciosa y sosegada.

Pero si no tengo nada que replicar, sí tengo que confesar que el texto de Alejandro me ha sugerido un montón de cosas. Ortega y Gasset escribía que el ensayo era “la ciencia sin la prueba”, lo cual no implica que el ensayo sea un montón de afirmaciones gratuitas, porque, aun sin prueba, sigue siendo “la ciencia”. Bonito resulta el embrollo en el que nos ha metido Ortega, el embrollo de dar cuenta de cómo es que puede ser verdad tan ostensible paradoja, cómo es que algo puede presentarse legítimamente como “la ciencia sin prueba”. Sucede, creo yo, que el ensayo es “la ciencia”, no porque lo sea en sentido estricto, sino solamente tanto cuanto es el orto de la ciencia. Un buen ensayo es la mejor ocasión para comenzar a pensar, ahora sí con prueba, por cuenta propia. Ahora mismo me veo obligado a aclarar algo. No digo que el texto que ahora comento sea un ensayo en el sentido descrito por Ortega. Sólo digo que lo he leído y lo comentaré como si fuese un ensayo. Comentaré, pues, qué es lo que me ha sugerido el texto, con la esperanza de que lo que yo dijere sugiera en quien escuchare otras cosas más.

El tema, de suyo, es una invitación para no dejar de pensar de aquí a un buen tramo de tiempo: “¿Qué son las creencias colectivas?” Pregunta que sobrenada sobre una previa: “¿En verdad *hay* creencias colectivas?” No creo que sea posible decidir si existe algo o no para, posteriormente definir qué cosa sean. Hay que comenzar sabiendo

por lo menos qué cosa es eso cuya existencia se pretende demostrar. Empero, si se concluye con que no hay creencias colectivas no creo que fuese de mucha estofa dedicarse a indagar sobre qué cosa son. Por lo demás, no hace falta definir exhaustivamente cuál sea la naturaleza de la esencia colectiva desde un inicio, basta con clavar sobre el camino una pocas mojoneras para irse guiando. Una creencia colectiva, en el caso de que la hubiera, sería una creencia cuyo sujeto fuese un colectivo. ¿Existen los sujetos colectivos? De responder afirmativamente esta cuestión depende que tenga sentido incluso plantearse esas otras cómo ¿habrá alguno de tales que tenga creencia? Es decir, como bien apuntó Alejandro Vázquez, una cosa es admitir que existan los sujetos colectivos, otra cosa es que dichos sujetos sean susceptibles de actitudes proposicionales. No es contradictorio profesar un realismo en relación con las entidades colectivas y al mismo tiempo rechazar la posibilidad de que tales entidades tengan creencias. Por ejemplo, estar convencido, concomitantemente, de que Rusia es una entidad colectiva, pero que dicha entidad no tiene ninguna creencia, que quienes tienen las creencias son los rusos y no Rusia.

Pues bien, Alejandro ha discurrido alrededor de la pregunta sobre la realidad de los sujetos colectivos, y la ha descrito atinadamente como propia del ámbito de lo que él mismo llama “metafísica social”. Aprovecharé la ocurrencia de dicha expresión en el texto de Alejandro para ir montando mis propias reflexiones.

Como muchos deben saber, eso que los filósofos llaman metafísica no tiene nada que ver con lo que los aficionados a los programas matutinos de televisión y a la brujería llaman metafísica. El nombre metafísica es equivalente a otro menos evocador de fantasmas y vampiros, aunque seguramente menos conocido, a saber ontología. La metafísica u ontología (subrayo que los términos son equivalentes) se ocupa de responder la pregunta acerca “de lo que hay”. “¿Qué cosas hay o qué cosas existen?” es la pregunta que suele asediar a los ontólogos. Conviene detenerse un momento aquí, pues seguramente alguien familiarizado con la filosofía tradicional podría fruncir el ceño por esto que ando diciendo. A ellos les pido algo de paciencia, pues me demoraré sobre este punto enseguida. Por ahora, empero,



les ofrezco como prenda para su paciencia la especie de que la descripción que he hecho de la ontología es en realidad la que suscriben varios filósofos contemporáneos, de hecho aquellos que resultan relevantes para lo que Vázquez ha venido a presentar aquí.

Está raro eso de que la ontología es esto que he dicho que es. En efecto, parece que ello implica que cuando alguien descubrió que “había” microbios hizo una gran aportación a esa disciplina llamada ontología. Sin embargo, una buena manera de quedar desacreditado por todo mundo es venir con el cuento de que Luis Pasteur se encerraba en su laboratorio a hacer ontología. Quiero decir, no aparenta ser muy filosófico eso de andar averiguando si hay o no microbios. Empero, si alguien se pone a investigar si hay o no Dios, parece que no hace más que filosofía. ¿Cuál es la diferencia? ¿Por qué discutir si hay Dios es considerable un asunto de ontología y por qué discutir si hay microbios, no? Más aún, ¿por qué discutir si hay sujetos colectivos es un asunto de naturaleza filosófica y por qué discutir si hay microbios no? Una respuesta obvia podría ser: sucede que la discusión sobre Dios o sobre los sujetos colectivos no es resoluble empíricamente, en cambio la de los microbios sí. Pero aunque sea obvia no es satisfactoria. Averiguar si hay o no la razón cuadrada de un número no es algo que se pueda resolver empíricamente, pero sería raro que se dijera que resolver raíces cuadradas es uno de los tantos procedimientos usados por los ontólogos para llevar a cabo su trabajo.

Quizá habría que recurrir a algunas distinciones. Peter van Inwagen sugiere que se distinga a la ontología de la metaontología. En realidad, lo que tradicionalmente era llamado ontología es lo que ahora Inwagen llama meta-ontología. La ontología tradicional en realidad no se ocupaba de averiguar qué es lo que hay, es más: ni siquiera se ocupaba de averiguar si había Dios o no. Lo que tradicionalmente se llamaba ontología giraba no alrededor de la pregunta “¿qué hay?”, sino “¿qué es el ser?” Así, pues, la ontología algunos la llamaban metafísica general. Además de la metafísica general había la metafísica especial. Averiguar si Dios existía o no era asunto de la metafísica especial, no de la ontología. Pero no había una metafísica especial para los microbios. ¿Por qué una metafísica especial para

Dios y no una para los microbios? No, desde luego, porque Dios sea un ente más digno que los microbios. Y digo que no, no porque no creo yo que Dios es un ente más digno que los microbios, sino por lo siguiente: dentro de la metafísica especial tenía lugar la “psicología racional”. Se llamaba psicología racional al estudio de la existencia o inexistencia del alma y de los atributos de la misma. Averiguar si hay alma, pues, era asunto de una metafísica especial, pero averiguar si hay (o hubo) el alma de Homero, por ejemplo, no es un asunto de metafísica. Es decir, si es el caso de que hay alma, Homero debió tener la propia, de suerte que los historiadores que investigan si existió o no Homero, *a fortiori* investigan si hubo o no algo tal como el alma de Homero. Pero, como ya dije, no son los metafísicos, sino los historiadores quienes investigan eso. ¿Qué diferencia hay entre una cosa y otra? ¿Será que la metafísica trata sobre el alma en general y la historia sobre un alma en particular? Si fuera así entonces no quedaría claro por qué Dios tiene su metafísica particular y Homero no, pues Dios no es un ente en general, sino uno en particular.

La falta de claridad en este asunto no es un asunto menor. Por ejemplo, ahora mismo me viene a la cabeza la obra de Josef Estermann. Josef Estermann defiende la existencia de una “filosofía andina” pre-hispánica. Su argumento consiste en que en el pensamiento andino hay una “ontología”. Considero que el argumento de Estermann yerra, pues usa “ontología” en un sentido filosóficamente irrelevante, es decir en el sentido de que, en efecto, en el pensamiento andino se admite la existencia de ciertas entidades. Pero eso es trivial. Estermann, pues, abusa de la equivocidad de la palabra “ontología”.

Lo mismo sucede con Claude Tresmontant cuando escribe sobre “metafísica bíblica”. Ni duda cabe que la Biblia tiene una ontología implícita que además merece la pena ser estudiada, pero la Biblia no es un libro de ontología. No son escasos los trabajos académicos que pretenden desacreditar alguna tesis de ontología aristotélica con el flojo expediente de alegar la existencia de una “ontología” distinta a la griega.

La distinción “ontología”-“meta-ontología” creo que resulta pertinente para evitar este tipo de equivocidad. Cualquier teoría,

cualquier proposición, cualquier creencia, comporta cierto compromiso ontológico, y en ese sentido cualquier teoría, proposición o cuerpo de creencias implica una ontología. Sin embargo, no cualquier proposición, teoría o cuerpo de creencias implica una reflexión sobre la ontología con la cual se está comprometiendo. Esa reflexión es justo lo que Inwagen llama meta-ontología, y que corresponde aproximadamente a lo que tradicionalmente se acomodaba bajo el nombre de metafísica u ontología.

Quine defiende que una teoría está comprometida ontológicamente con aquello que cae bajo el dominio de los valores de las variables ligadas al cuantificador existencial de una teoría. Ésta es una tesis meta-ontológica, es una tesis de define qué es lo que significa existir, a saber “contar por uno”. Que tal tesis sea verdad no es asunto indiscutible, aunque parezca obvio, y de ella depende en buena medida el asunto de los sujetos colectivos, pues la dificultad asociada a la aceptación de los mismos tiene mucho que ver con ese individualismo del que habla Alejandro. Es decir, me parece que la presuposición del individualismo viene motivada por la creencia, seguramente inopinada, de que el cuantificador existencial de la lógica captura adecuadamente el concepto de existencia.

Un argumento fuerte a favor de que dicho símbolo, el cuantificador existencial, sí captura adecuadamente el concepto de existencia consiste en que la admisión de que esto es el caso contribuye, al parecer de manera eficaz, a resolver un buen número de importantes paradojas filosóficas.

Veamos. Tal como señala Vázquez del Mercado en su texto, el problema de los sujetos colectivos está asociado a un cúmulo de cuestiones tales como: ¿es posible atribuir responsabilidad legal a una entidad colectiva? ¿Puede, por ejemplo, atribuírsele al “pueblo alemán” la responsabilidad del holocausto y, por ende, la obligación de cierta compensación al “pueblo judío”? El fondo de la cuestión no es si acaso algún tribunal podría determinar tal cosa: el ejemplo del que da cuenta Alejandro en relación con la discusión acerca de la expulsión de los moros en España. El fondo consiste en averiguar si el tal tribunal disparata o no si decide una cosa u otra. Ahora bien, aunque quizá intuitivamente resulte extravagante que a un pueblo

y no a un individuo se le atribuya no sólo responsabilidad moral y jurídica, sino también creencias, sentimientos, etc., quizá detrás de dicha intuición no haya sino algún prejuicio de naturaleza meramente cultural. Lo cierto es que habría que reconocer, dentro del contexto de una discusión racional, que la admisión de entidades colectivas, por parte de un posible tribunal o de un vocero oficioso de alguna secta japonesa, no carece de motivos. Quizá el motivo más importante sea el de la mera posibilidad lingüística de atribuir, de manera inteligible, cuanta cosa se le pueda ocurrir a uno a una entidad colectiva, posibilidad que de suyo sería indicio de que hay alguna entidad, sujeto de atribución. Pues bien, justo esto último es lo que puede acarrear consecuencias paradójicas.

Supongamos el siguiente caso, un caso para el cual elijamos algo que “ya sabemos” que no existe, por ejemplo el compositor Van den Budenmayer.

¿Quién es el tal Van den Budenmayer? Es un personaje inventado por el cineasta polaco Kristof Kieslowski. Es decir, se trata de un personaje que no existe, pero que en más de una de las películas de este director de cine es evocado. Cuentan algunos que muchas personas, después de haber salido de ver la película llamada *Azul* o la película *Rojo* o alguno de los capítulos del *Decálogo*, películas en las cuales se habla de Van den Budenmayer y además se aclara que es un compositor del siglo XVIII, fueron a la tienda de discos a conseguir alguna grabación con la música de Van den Budenmayer: la respuesta era siempre categórica por parte de los empleados de las tiendas de discos: “No hay ningún Van den Budenmayer, ese compositor no existe”. Seguramente alguno de esos empleados no estaba enterado de que no existía Van den Budenmayer y, por ende, demandó algunos datos más al buscador del disco, quien a su vez le pudo haber contestado: “Van den Budenmayer es un compositor del siglo XVIII”. Pues bien, ¿a quién diablos se refirió cuando dijo que era un compositor del siglo XVIII? A Van de Budenmayer, desde luego. ¿Pero cómo es que se refirió a alguien que no existe? Es fácil suponer que más de uno ha de haber pensado: “Bueno, en realidad Van den Budenmayer sí existe, es un ente de ficción, y es justo a ese ente de ficción al que se le atribuye el ser un compositor del siglo XVIII”. ¿Es una

descripción adecuada ésa de que Van den Budenmayer es un compositor del siglo XVIII? Alguien podría alegar que no es verdad que Van den Budenmayer es un compositor del siglo XVIII, pues resulta que entre todos los compositores del siglo XVIII que hubo, no hay ninguno que sea Van den Budenmayer. Quizá la dificultad resulte mucho más clara si nos concentramos ya no en esa hipotética conversación, sino en el empleo que dijo: Van den Budenmayer no existe. ¿Por qué es más claro? Pues porque en este caso es obvio que el empleado no se refirió a un ente de ficción, pues el ente de ficción sí existe. Es decir, sean las siguientes proposiciones:

- a) La entidad ficticia llamada Van den Budenmayer no existe
- b) Van den Budenmayer no existe

La primera, a), es falsa. Claro que existe una entidad ficticia llamada Van den Budenmayer: la inventó Kieslowsky. Pero b) es verdadera, claro que Van den Budenmayer no existe, no es más que una invención de Kieslowsky.

Sucede que la ocurrencia de la expresión “Van den Budenmayer” en “Van den Budenmayer no existe” no es denotativa, puesto que si lo fuera habría una contradicción, a saber la contradicción “existe algo tal que no existe”.

Pues bien, dado lo anterior, parece que el motivo detrás de la aceptación de entidades colectivas por el hecho de que contamos en el lenguaje con palabras asociadas a entidades colectivas no es una razón ni necesaria ni suficiente. Pero no sólo eso, sino parece que también con lo anterior queda definido el alcance del concepto de existir.

Pues bien, ¿hay o no sujetos colectivos? Quiero decir, puede darse el caso de que “sujetos colectivos”, la expresión en cuanto tal, no sea sino un *flatus*, un modo desatinado de hablar y punto. La manera en que ha de responderse tal pregunta no suele resultar suficientemente clara para la mayoría.

La metaontología indaga, pues, lo que quiera decir que “haya algo”. Son dos preguntas: una, ¿qué hay?, otra ¿qué significa decir que haya algo? Hay perspectivas de extensionalistas recalcitrantes

que no están dispuestos a admitir que tenga sentido la segunda pregunta, pues según ellos el significado de “hay” es exactamente el mismo que cuanto haya. No discutiré al respecto. Postulo tan sólo que el significado y la extensión de un concepto no son equivalentes, en particular porque la noción de significado es de índole infinita, pero infinitud es una función incapaz de ser satisfecha extensionalmente.

¿Qué significa que haya algo? Aristóteles respondió de manera rotunda y hasta la fecha su opinión sigue siendo canónica para muchos. Lo que existe es lo que él mismo llama la *ousía*. El carácter definitorio de la *ousía* consiste en ser individual, pero Aristóteles parece que admitiera la existencia de *ousías* no individuales, las llama *ousías* segundas. Para evitar confusiones, los filósofos bizantinos distinguieron la *ousía* de la hipóstasis, enseñando que toda hipóstasis es una *ousía*, pero no toda *ousía* es una hipóstasis. Ahora bien, la distinción bizantina no se pliega totalmente a la distinción aristotélica entre *ousía* primera y *ousía* segunda. Gregorio de Nisa, por ejemplo, define la *ousía* como *energeia*, es decir como actividad, pero es justo la actividad, y no la individualidad, lo que determina el existir de algo. La finitud es definida por Gregorio como aquella propiedad según la cual la existencia de algo coincide con su carácter individual, en cambio, la infinitud queda definida como aquella propiedad según la cual la existencia de algo no coincide con su carácter individual. Así las cosas, pues, en efecto, dentro de la esfera de la infinitud, lo que realmente existe es la hipóstasis, cuya característica definitoria es, insisto, la individualidad, la cual se define, a su vez, como aquello que no puede ser instanciado. Es decir, un individuo es aquello que se designa con palabras que no pueden ser utilizadas como predicados.

¿Las entidades colectivas son individuos? Desde luego que no, salvo que se esté dispuesto a prohijar una paradoja de tamaño gigante. ¿Pero la carencia de individualidad de las entidades colectivas resuelve el asunto ontológico? ¿Qué tal si, en efecto, las entidades colectivas son entidades infinitas, y por lo mismo no sujetas a esa ley que establecería que existir significa ser un individuo? En su ponencia Alejandro formuló la siguiente pregunta: ¿son reductibles las entidades sociales a individuales? La pregunta, de suyo, resulta interesante. Sin embargo, si se la interpreta de modo que su impulso

sea el abordaje de la cuestión ontológica, quizá habría que imputarle el cargo, a quien la formulare, de presuponer demasiadas cosas. Por lo pronto, me parece que el programa reduccionista presupone que una entidad colectiva no es infinita. No disimulo que predicar la infinitud de una entidad colectiva resulte un atrevimiento próximo al disparate. Sin embargo, la verdad es que existe una tradición de pensamiento, nada despreciable, aquella representada eminentemente por Hegel, que defiende explícitamente que, por ejemplo, el Estado es una entidad de naturaleza infinita. En efecto, creo que esta tradición no es despreciable, por más que esta tesis hegeliana pudiera parecerlo, sobre todo para un defensor del liberalismo austriaco como soy yo mismo, porque esa atribución de infinitud de hecho cancela la posibilidad de que se la interprete de manera filo-estadista. Valdría la pena discurrir sobre este último punto, pero demanda mayor tiempo que el disponible ahora. Lo que subrayo es el hecho de que no sobra parar las mientes sobre la metaontología que subyace a ciertos programas de investigación como los que presenta Vázquez del Mercado en su ponencia.

Ahora bien, el mero hecho de que una tradición respetable respalde una postura no es razón suficiente para que esta postura no sea también revisada. ¿Qué argumentos disponibles habría a favor de la introducción del atributo “infinitud” en ciertos contextos pertinentes? Por lo pronto se me ocurre sólo uno, por lo demás de índole hegeliana, que consistiera en hacer notar que es imposible identificar un individuo si no es recurriendo a un universal, el cual por su propia índole habría de ser infinito.

Un recurso del que parece disponerse sin mayores dificultades para identificar a un individuo es la gesticulación índice. Un individuo sería aquello que se identificase mediante el uso de alguna expresión semejante a “esto”, “eso”, etc. ¿Pero es verdad que las expresiones indexicales en realidad logran señalar individuos? Es falso que cuando hacemos una señal con el dedo estemos identificando un individuo. Si yo digo “esto” y señalo la botella, se dirá que todo mundo entiende que me refiero a la botella, y que tal botella es el individuo que designa mi acto. Y es verdad que todos habrán entendido, pero no debido exclusivamente a mi acto de señalar con el dedo.

Robert Brandom escribe en algún lugar que la deixis supone la anáfora. La anáfora es la repetición. Es decir, es imposible designar “un” individuo por medios exclusivamente indexicales. Hegel lo explica de manera más hermosa: “como hemos advertido, la palabra es lo estrictamente verdadero; de él deriva la refutación de nuestra pretendida indicación, y como lo universal [que no es otra cosa que el algo simple que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, un no esto al que es indiferente ser esto o aquello] es lo verdadero de la certeza sensible y el verbo sólo expresa la verdad, no nos es posible hablar de un ser sensible que simplemente señalemos” (Hegel, 1986: p.85).

De vuelta con Brandon, él enseña que el acto de referencia individual es realizable por medio de lo que él mismo llama “triangulación sustitutoria”. Dicha triangulación evoca teologías trinitarias, y esa evocación algo alumbra. Ella consiste en evitar la progresión al infinito (el infinito malo) originable por el recurso a la anáfora, por medio del recurso a la autoreflexión. Pero en la reflexión estamos en el corazón de la infinitud.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

HEGEL, G. W. F. 1986. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 85.



Quisiera agradecer, en primer lugar, los comentarios, interesantes y detallados, que nos ofrece la réplica de Antonio Pardo. El tema de la determinación ontológica es ciertamente un punto que no suele considerarse dentro de la metafísica social, e incluso de la metafísica en general, si bien fue un tema desarrollado por Quine, uno de los pioneros del regreso de los problemas metafísicos clásicos junto con Dummett, Lewis y Kripke; y en la filosofía continental, posiblemente Deleuze. Es un tema de crucial importancia que en general ha sido poco tratado en la historia de la filosofía, y se trata de un tema que Hegel desarrolla *in extenso*.

Los llamados hegelianos de Pittsburgh —en realidad más sellarsianos—, John McDowell, Nicholas Rescher, y el filósofo citado Robert Brandom, así como las teorías muy cercanas de filósofos neopragmatistas como Hilary Putnam y Richard Rorty, proveen perspectivas muy interesantes que aún no han permeado en toda la literatura sobre el tema. En este sentido, el tratamiento que ofrece el comentario de Pardo, inspirado en Hegel y Brandom, de algún modo muestra el punto ciego de la literatura que presenté.

Sin embargo, considero que algunos de los problemas que se pueden tratar en metafísica, y muy especialmente los de ontología, resultan hasta cierto punto independientes de la determinación ontológica. Es difícil decir hasta qué grado se puede pensar acerca de las entidades sociales sin entrar en detalle sobre este otro aspecto, pero me parece claro que los resultados de la investigación no están predeterminados por los presupuestos que el comentario llama

“empiristas”. Una prueba de ello es que una gran cantidad de los autores mencionados sostienen posturas holistas. Empero, es verdad que en buena parte de esta literatura se asume que la ontología de los entes individuales no es problemática; y más aún, que son un paradigma sobre el cual pensar acerca de las entidades en general. Con respecto a este último punto, lo que señala Antonio Pardo es de gran utilidad para adoptar una perspectiva crítica no sólo hacia la metafísica social, sino hacia la metafísica contemporánea, que puede beneficiarse mucho de un intercambio con posturas históricas como las de Hegel.





---

# Estudios



# FINITUD, EROTISMO Y EXPERIENCIA MÍSTICA EN SAN JUAN DE LA CRUZ

Lucero González Suárez

UNAM, México

noche\_oscura27@yahoo.com.mx

## *Resumen*

La tesis a demostrar es que tanto el erotismo de los cuerpos como el erotismo sagrado se originan en el deseo de continuidad que surge de la conciencia de finitud a la que el existente arriba cuando asume propiamente su ser-para-la-muerte. Mientras que el amor-eros es la tendencia ontológica que explica el deseo de los bienes finitos y el enamoramiento incipiente de Dios, el amor-ágape es el sentido último de la experiencia mística. El propósito es mostrar que el amor humano y el amor místico no son posibilidades existenciales excluyentes. Si bien es cierto que el misticismo exige la renuncia a cualquier otro amor y apego, también lo es que, en sus inicios, la búsqueda de Dios no surge del 0, sino del enamoramiento del Esposo Cristo. Ésta es una reflexión filosófica sobre el proceso místico como tránsito del amor-eros al amor-ágape de Dios. El testimonio del que se parte para la comprensión del misticismo como proceso de transformación vital es el *Cántico Espiritual B* de San Juan de la Cruz.

*Palabras clave:* ágape, erotismo, finitud, mística, San Juan de la Cruz.

Recibido: 17/02/2012 • Aceptado: 12/02/2013

## FINITUDE, EROTICISM AND MYSTICAL EXPERIENCE IN ST. JOHN OF THE CROSS

### *Abstract*

I try to demonstrate that both the eroticism of bodies and the sacred eroticism are originated in the desire for continuity, which arises from the consciousness of finitude, consciousness that is achieved by the subject when he assumes by himself his being-towards-death. While eros-love is the ontological tendency that explains the desire of finite goods and the incipient infatuation in God, agape-love is the ultimate meaning of mystical experience. The purpose is to show that human love and mystical love are not mutually exclusive existential possibilities. Though it is true that mysticism requires giving up any other type of love and addiction, it is also true that in the beginning the quest for God's doesn't arise from agape-love, but from the falling in love of the Bridegroom Christ. This is a philosophical reflection on the mystical process from *eros-love* to *agape-love* of God. The testimony of that party for the understanding of mysticism as a vital transformation process is the *Spiritual Canticle B* of St. John of the Cross.

*Keywords:* *ágape*, eroticism, finitude, mysticism, St. John of the Cross.



*Si el amor de un hombre para con otro hombre fue tan grande que pudo conglutinar un alma con otra, ¿qué será la conglutinación que hará del alma con el Esposo Dios el amor que el alma tiene al mismo Dios, mayormente siendo Dios aquí el principal amante, que con la omnipotencia de su abisal amor absorbe al alma en sí con más eficacia y fuerza que un torrente de fuego a una gota de rocío de la mañana, que se suele volar resuelta en el aire?*

*San Juan de la Cruz*

### *1. Introducción*

Esta es una meditación filosófica que busca responder a una pregunta perenne: ¿el amor humano y el amor místico tienen un origen común o son posibilidades existenciales que se excluyen mutuamente? El punto de partida es la descripción esencial de las experiencias mentadas. Afortunadamente, para entender a qué se refiere la primera, cada uno puede dirigir la mirada hacia su historia de vida. Amar a un ser finito, con un deseo, infinito o finito, de unirnos a él, es una posibilidad vital universal. Por su parte, el testimonio del que se parte para comprender la esencia del misticismo es el *Cántico Espiritual B*, de San Juan de la Cruz (SJC). El porqué de la elección resulta evidente: él es el máximo representante de la mística de los esponsales. Nadie como él ha hablado del encuentro amoroso con Cristo de una manera tan sistemática y, a un mismo tiempo, con tanta hermosura. Y el *Cántico Espiritual B* es la versión más acabada de la celebración poética de los amores entre el alma y Cristo, centrada en el aspecto luminoso y frutivo del encuentro por el que la primera participa en vida mortal del *amor-ágape* que constituye la esencia de Dios.

A lo largo de estas páginas quiero mostrar que el anhelo de continuidad —que Bataille puso de manifiesto en una época en la que toda infinitud se antojaba imposible— constituye la raíz común tanto del amor erótico profano como del enamoramiento con el que inicia

el proceso místico cristiano. Lo que equivale a sostener que el proceso de transformación con el que culmina la unión amorosa entre el hombre y el Esposo Cristo, comienza con el enamoramiento del primero, suscitado por la mostración elusiva del misterio de Dios. Lo cual implica que tanto el amante profano como el místico se convierten en tales por causa de la irrupción de una presencia que los seduce, a saber: el otro y lo divino. El amante ordinario busca la posesión finita de un ser finito. El místico busca por sus propios medios —que por lo mismo participan de la finitud de su ser— la presencia infinita de Dios. Sin embargo, para encontrar la presencia del Dios escondido que le sale al encuentro para enamorarlo y atraerlo hacia sí, precisa la ayuda de la gracia, de transformar sus operaciones naturales en sobrenaturales y, por ende, proporcionadas al ser de Dios.

El propósito de este ensayo es evidenciar que, lejos de ser una modalidad de la vida fáctica opuesta al amor profano, en su fase inicial, el proceso místico es una re-orientación expansiva del erotismo. A partir de la interpretación de la doctrina de SJC, comenzaré por elucidar el vínculo entre finitud y erotismo. Explicaré en qué sentido el *amor-eros* que distingue al principiante es la respuesta humana al amor preeminente de Dios. Posteriormente, caracterizaré a la mística como un tránsito del *amor-eros* al *amor-ágape*. Finalmente, haré una breve descripción del misticismo como modo de ser-en-el-mundo, cuyo sentido es la unión de semejanza con el Amado Esposo Cristo.

La metodología utilizada para la interpretación de la obra sanjuanista es una hermenéutica fenomenológica de raíces heideggerianas, cuyos principios he desarrollado en diálogo con la fenomenología contemporánea de la religión (Velasco, Caffarena, García-Baró, etc.). Ésta es una interpretación de la obra poética y doctrinal de SJC, cuya intención es aclarar qué es el proceso místico, tomando como hilo conductor la relación esencial entre finitud y erotismo. Su importancia radica en que, hasta donde yo sé —aun cuando la literatura sobre el amor, el misticismo y la doctrina sanjuanista es abundante—, no ha habido intentos serios ni sistemáticos por comprender filosóficamente —y eso significa mediante un método suficientemente desarrollado— la experiencia mística amorosa, a partir

de la interpretación de los testimonios textuales de quienes han participado de la visión clara y esencial de lo divino. Muchas veces, al estudiar a SJC se ha intentado esclarecer el vínculo entre vida y doctrina, tomando como punto de partida un cierto modo de hacer filosofía. El más claro ejemplo es la obra de Jean Baruzi. No obstante, nunca se ha intentado comprender filosóficamente la experiencia declarada por SJC desde un horizonte que deje al Dios escondido del que habla en *Cántico Espiritual ser quien es*, sin confundirlo con el Dios de la onto-teo-logía. Eso es precisamente lo que ahora yo me propongo.

## 2. *Erotismo profano y erotismo sagrado*

La tendencia que gobierna tanto el erotismo de los cuerpos como el erotismo de lo sagrado es el anhelo de continuidad: el deseo infinito de unirse a lo otro y a lo totalmente Otro. Tan pronto toma consciencia de que ser humano es vivir cada día teniendo presente la finitud del mundo, de sí mismo y, sobre todo, de su poder-ser, el hombre se descubre como ser erótico. Se reconoce como alguien que, a diferencia de los demás entes, no sólo “es” sino que además sabe que es —aunque desconoce quién— y conoce la finitud de su condición de ser. Lo que es más importante todavía, conoce su aspiración a lo infinito. Y aspira a la continuidad con la infinitud a la que se dirige su deseo, desde su finitud y mortalidad.

Tanto el erotismo profano como el sagrado tienen por meta la superación de una dualidad. Por ello su cumplimiento sólo puede ocurrir en la soledad capaz de resguardar el abrazo de dos realidades que devienen continuidad. Junto con la soledad, el silencio es condición de posibilidad de la unión de los amantes. Mientras que la irrupción de la palabra señala la frontera que separa al yo del tú, el silencio permite la donación y apropiación recíproca de los amantes.

La realización máxima del erotismo de los cuerpos es el orgasmo. “El orgasmo mismo es limitado, finito y por eso es la hora del éxtasis y la desposesión de sí” (Rivara, 2004: p.35). A través del orgasmo, el existente abandona la experiencia ordinaria del tiempo vulgar para

ingresar en la vivencia de su existenciariedad en términos de duración y convertirse en habitante de un mundo donde la cercanía y la lejanía están dadas por los estremecimientos compartidos del otro. Quien alcanza el orgasmo suspende fugazmente la distancia entre sí mismo y el otro; supera la diferencia entre masculinidad y feminidad, que se establece por el hecho de que:

Para un participante masculino la disolución de la parte pasiva sólo tiene un sentido: el de preparar una fusión en la que se mezclan dos seres que, en la situación extrema, lleguen juntos al mismo punto de disolución. Toda la operación erótica tiene por principio una destrucción de la estructura de ser cerrado que es, en su estado normal, cada uno de los participantes del juego (Bataille, 1997: p.22).

En el orgasmo, el existente accede a la experiencia oceánica de la continuidad con el ser del otro; a la confirmación de que a través de su carne el mundo se resuelve en unidad. Aun cuando en los inicios del juego erótico la distinción entre amante y amado, actividad y pasividad, masculinidad y feminidad, aparece de un modo manifiesto, por obra de la misma dialéctica erótica se produce una inversión de papeles que posteriormente da paso a una superación de roles.

Sed e insatisfacción perpetua son los atributos máximos del erotismo profano. Porque incluso en presencia del amado, el amante no deja de echar de menos su futura ausencia; sabiendo que está condenado a la separación intermitente. En el ámbito profano, “el amor no es el deseo de perder, sino el de vivir con el miedo de la posible pérdida, manteniendo el ser amado al amante al borde del desfallecimiento: [pues] sólo a este precio podemos sentir ante el ser amado la violencia del arrobamiento” (Bataille, 1997: p.247).

El erotismo de los cuerpos se vive esencialmente en términos de unión y separación; búsqueda perpetua del otro y posesión incompleta de él. El impulso erótico que se recrea en el entrelazamiento de los cuerpos responde a una nostalgia de continuidad que sólo se alcanza fugazmente durante el orgasmo. Después de alcanzar el orgasmo, los amantes experimentan siempre el deseo de la repetición.

El existente puede abandonarse al erotismo de los cuerpos y entregarse a la experiencia del amor profano para buscar en ella la superación fugaz de su ser discontinuo. Entonces, la totalidad de su ser como proyecto se orienta a saciar en lo finito su sed de infinitud; al encontrar en la experiencia gozosa de la variedad inagotable del encuentro carnal, la cura para su sed de infinitud.

### *3. La mística de los esposales: respuesta erótica al amor divino*

Como el amante profano, el místico es un ser erótico; a diferencia de él, su avidez no apunta a la intensidad fugaz del orgasmo ni a las obras del amor imperfecto. El místico es amante de lo divino. Como el amante profano, el místico quiere unirse a la presencia fascinante que sale a su encuentro. Sólo que dicha presencia no es la de otro, semejante a él sino, para usar una expresión de Juan Martín Velasco, la “presencia inobjetiva de Dios”.

El hombre se define por el deseo y, ante todo, por su deseo de ser. Según muestra la experiencia cotidiana, siempre tenemos la voluntad puesta en algo. En algunos casos, dicho deseo puede cobrar la fuerza necesaria para convertirse en el motivo central o el sentido de la totalidad de nuestra vida. Nuestro talante erótico no está sujeto a discusión; es un fenómeno innegable. Lo que distingue a unos individuos de otros no es su carácter erótico o anerótico, sino los objetos a los que se dirige su deseo.

El místico —en ello radica quizás su diferencia esencial con el amante profano— no busca “ser” ni ser amado. Tanto por su conocimiento de la tradición como por experiencia, el místico sabe que el amor de Dios precede y origina el amor del hombre. Por eso, sabiéndose amado por Dios, lo que ansía es corresponder al amor espontáneo, inmerecido y absoluto que recibe de Él.

De la iniciativa amorosa de Dios dan cuenta la creación, la encarnación, pasión, muerte y resurrección de su Verbo. “En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros, y envió a su hijo en propiciación por nuestros pecados” (1 Jn 4, 10). El Dios del cristianismo es *amor-ágape*, que por

ser quien es ha creado al hombre para el fin sobrenatural de igualarlo consigo; de alcanzar la transformación de semejanza amorosa con el Dios uno y trino. Es por eso que SJC sostiene que “para este fin de amor fuimos creados” (CB 28, 3).

A Dios corresponde el llamado inicial para que el hombre dirija su deseo a lo infinito, dejando a un lado el deseo de los bienes finitos; para que busque satisfacer su sed infinita de sentido infinito con la posesión del único objeto proporcionado, dejando a un lado el erotismo de los cuerpos. Sin la presencia divina que suscita en el hombre el erotismo sagrado, resulta incomprensible que el hombre renuncie a satisfacer su anhelo de continuidad en el ámbito de lo finito. La negación del *amor-eros* profano tiene por causa su reorientación hacia lo sagrado. La decisión de renunciar a lo finito surge del deseo infinito de la infinitud amorosa de Dios. No se trata de un vaciamiento sino de un desasimiento que deja al hombre libre para la unión con el Amado Esposo Cristo.

De acuerdo con la doctrina sanjuanista, si al Amado Esposo Cristo compete enamorar al hombre con su presencia amorosa, al segundo le toca cooperar con la infusión de la gracia, a fin de que las operaciones de su memoria, entendimiento y voluntad se transformen de humanas en divinas y, por tanto, sea capaz de amar a Dios con el mismo amor que de Él recibe. En los inicios del proceso, el *amor-eros* que el místico tiene a Dios no es ni espontáneo ni independiente, porque surge como respuesta a una llamada que lo interpela; como acogida al don del *amor-ágape* de Dios.

Vía activa y vía pasiva son los términos a través de los cuales SJC designa los momentos fundamentales del proceso místico. La vía activa se refiere al trabajo espiritual del principiante por liberarse de sus vicios e imperfecciones con el fin de unirse con Dios. La vía pasiva es la fase de dicho proceso donde, con mayor evidencia y fuerza, se hace presente la gracia de Dios, que tiene por fin último transformar las operaciones del hombre (memoria, entendimiento y voluntad) de naturales y finitas en sobrenaturales y, por ende, proporcionadas al ser de Dios. La importancia de tal transformación reside en que, de acuerdo con SJC, la unión mística reclama como condición de posibilidad de medios proporcionados al fin sobrenatural para el

cual fuimos creados: el amor perfecto de Dios. Lo que equivale a sostener que para la vida eterna no hay camino del hombre a Dios, sino que la salvación es siempre un don divino.

Ahora bien, pensar que el proceso místico se realiza metódicamente es ignorar la libertad y el carácter misterioso de la gracia. El enamoramiento místico, provocado por la manifestación elusiva del Esposo Cristo, acaece de un modo peculiar en cada caso. Hay una gran diferencia entre el enamoramiento místico de quien tiene un encuentro inesperado con el Esposo sin haber hecho nada para merecerlo, el de aquél quien, teniendo el deseo de alcanzar la unión mística, no ha encontrado el modo de hacerlo y el enamoramiento de aquél que, a raíz de un encuentro personal con el Amado, abandona el concepto o la representación tradicional de Éste en favor de su conocimiento sobrenatural. El primer caso es el de aquéllos que no creyendo ni teniendo el deseo de hacerlo son vencidos por la eficacia de la gracia. El segundo y tercer casos describen la situación vital de quienes, abiertos ya a la experiencia de Dios, son sorprendidos por la presencia fascinadora del Amado.

El deseo de infinitud, que en el primer caso parece estar eclipsado y en el segundo y tercer casos se descubre como necesidad declarada y avidez de lo divino, supone una condición ontológica peculiar que constituye la raíz de la religiosidad. La revelación, la teología y la teología mística dan por sentado que, en palabras de Agustín de Hipona, “existe en nosotros una sed interior” (*In Ioannis Evangelium Tractatus*, 32, 2) que sólo se sacia con la experiencia de Dios, que tiene por causa la condición criatural.

La fenomenología de la mística no puede aceptar supuestos. Tiene que contentarse con poner de manifiesto que hay individuos que, habiéndolo buscado o no, dicen participar del encuentro con lo divino, aceptado lo cual es inevitable preguntar por la raíz ontológica de dicho fenómeno.

El escollo principal, desde el punto de vista de la filosofía [que asume por tarea generar una fenomenología de la mística] es conseguir defender suficientemente la idea de creación, lo cual, desde luego, es tarea fuerte. Pero si pudiera

refrendarse filosóficamente siquiera la posibilidad de entender como criatura el ser del hombre [...] sería preciso especular sobre el divino modelo, en el Verbo, de nuestra realidad creada (García-Baró, 2007: p.61).

Y también —agregaría yo— especular sobre el vínculo entre la esencia del hombre como ser capaz de Dios, y la deificación como fin sobrenatural suyo. Entre la revelación y la filosofía hay tal distinción de intencionalidades que no es válido exigir a una lo que constituye el sentido último de la otra. Ni los evangelios ni SJC dan cuenta del fundamento ontológico de la apertura del hombre a lo divino. Partiendo de la evidencia de que hay sujetos místicos y religiosos, en ambos casos se da por supuesto no sólo que el hombre es capaz de amar, sino que fue creado para el fin sobrenatural del amor perfecto. La filosofía, por su parte, ha de reconocer que “exponer las posibilidades existenciales fácticas [respecto de las cuales la vida mística es una modalidad] bajo el punto de vista de sus principales rasgos y relaciones y hacer la exégesis de su estructura existencial cae dentro del círculo de problemas de la antropología temática” (Heidegger, 1997: p.327). Esto implica que, en su calidad de ontología fundamental, la analítica existencial del ser-ahí no puede, por la propia naturaleza del pensar que pone en marcha, decidir nada sobre los fundamentos de un posible “ser para Dios”.

#### 4. *El ansia de divinidad en San Juan de la Cruz*

En el comentario al *Cántico Espiritual*, SJC sostiene que el primer encuentro del hombre con Dios es el origen del enamoramiento del primero. Por ser quien es, la sola manifestación del Amado Esposo Cristo basta para enamorar al alma que vislumbra su presencia, por más baja sea su condición espiritual. La importancia de ese primer encuentro reside en que sólo por la experiencia de Dios el hombre reconoce plenamente la finitud de su ser y, dicho en términos de Heidegger, de su “poder-ser”. Frente al Dios vivo y verdadero que se revela ante su finitud como amor infinito, el hombre no puede sino reparar en la fugacidad y el carácter evanescente de sus obras.



En presencia de la perfección divina, y consciente de su imperfección ontológica, pero sobre todo moral, el hombre se siente anodado. Así, al considerar la vanidad de su vida y del mundo que habita, se pregunta: “¿Qué es lo que fue? Lo mismo que será ¿Qué es lo que ha sido hecho? Lo mismo que se hará; y nada hay nuevo debajo del sol” (Ec 1, 9). “Aquello que fue, ya es; y lo que ha de ser, fue ya; y Dios restaura lo que pasó” (Ec 2, 15).

Cayendo el alma en la cuenta de lo que está obligada a hacer, viendo que *la vida es breve* (Job 14, 5), *la senda de la vida eterna estrecha* (Mt 7, 14) [...] que las cosas del mundo son vanas y engañosas (Eccl 1,2), que *todo se acaba y falta como el agua que corre* (2ª Reg 14, 14) [...] conociendo, por otra parte, la gran deuda que a Dios debe en haberla criado solamente para sí, por lo cual le debe el servicio de toda su vida, y en haberla redimido solamente por sí mismo, por lo cual le debe todo el resto y responsabilidad del amor de su voluntad [...] y que gran parte de su vida se ha ido en el aire [...] para remediar tanto mal y daño, mayormente sintiendo a Dios muy enojado y escondido por haberse ella querido olvidar tanto de Él entre las criaturas; tocada ella de pavor y dolor de corazón interior sobre tanta perdición y peligro, renunciando todas las cosas [...] con ansia y gemido salido del corazón herido ya del amor de Dios, comienza a invocar [a] su Amado y dice:

*¿Adónde te escondiste,*

*Amado, y me dejaste con gemido?* (CB 1, 1)

De acuerdo con SJC, el ímpetu erótico que hace al existente “salir” de sí y de su modo de vida mundano para buscar al Dios Amado, surge de la conciencia de finitud. Pues es luego de caer “en la cuenta de lo que está obligada a hacer” (CB Anotación) para corresponder al

1 Tanto en el *Cántico Espiritual* como en la *Noche Oscura*, el proceso místico inicia con la salida del alma en pos de la presencia elusiva de Dios. La acción de la gracia divina consiste en convocar al espiritual al ejercicio del *amor-ágape*, en diversos modos según sea el grado de perfección de éste. En sentido secundario, cada fase del camino místico constituye una salida del modo de vida anterior, motivada por el amor divino.

amor primordial de Dios que el espiritual reconoce la dispersión y vanidad de su anterior modo de vida. Al comprender que el ejercicio del amor perfecto es el fin sobrenatural para el cual ha sido creado, a pesar de lo cual su vida pasada no ha sido más que un deambular vano, el espiritual se siente culpable. Tal culpa es más de orden ontológico que ético: su contrición y arrepentimiento surgen de la aceptación de que no ha obrado como debía, a consecuencia de lo cual no ha llegado a ser aquello a lo que está llamado en virtud de su origen.

Ese primer contacto con Dios provoca en el espiritual una “herida de amor”, que inclina la voluntad de éste a la búsqueda del primero. Para enamorarse del Esposo Cristo no es condición necesaria su conocimiento sobrenatural; basta lo que confusa y oscuramente el alma “siente” ser Dios. Dicho enamoramiento es lo bastante poderoso como para echar a un lado cualquier otro amor y apego a los bienes finitos. Quien se enamora del Esposo Cristo, aun sin proponérselo de forma plenamente consciente no tiene otro interés ni cuidado que unirse a su presencia. Por eso, tras el encuentro personal con el Amado, cualquier proyecto previo del espiritual se desdibuja y pierde consistencia.

El místico es un amante insatisfecho, al que ha herido de amor la presencia elusiva de Cristo. Por ello, cuando conoce con certeza que la suya es enfermedad que sólo se cura con la visión clara y esencial de Aquel que la ha herido, reconoce

*Que estando la voluntad*

*de divinidad tocada,*

*no puede quedar pagada*

*sino con Divinidad (San Juan de la Cruz, Por toda la hermosura 5).*

En los inicios del proceso místico, el espiritual no participa todavía del conocimiento amoroso de Dios. El amor que entonces tiene a Dios es de orden erótico. Sin embargo, dicho enamoramiento es suficiente para que en él surja el deseo de dejar a un lado cualquier otro amor y apetito, para entregarse por entero a la búsqueda del Esposo Cristo. Por lo que, herido por el amor de su Amado, el espiritual es indiferente al mundo circundante; tiene “ansias en amores inflamadas” y sabe que esa inflamación no puede hallar satisfacción en el amor de lo efímero.

*El que de amor adolece,  
del divino ser tocado,  
tiene el gusto tan trocado  
que a los gustos desfalle[s]ce;  
como el que con calentura fastidia el manjar, que ve,  
y apetece un no sé qué,  
que se halla por ventura* (San Juan de la Cruz, *Por toda la hermosura*, 3).

Lejos de ser ocasión de consuelo, la consideración de las criaturas es para el espiritual causa de más pesar. La belleza y perfección relativa de las criaturas es noticia de la majestad divina. Por lo que la presencia de éstas no hace más que afervorar en el espiritual la llama de amor divino. Quien ama a Dios sólo con el amor que Él “es” puede apaciguar su ansiedad porque su deseo es acceder a su visión clara y esencial. Por eso no halla placer ni gusto en la consideración de las criaturas sino que, por el contrario, se lamenta:

*¡Ay!, ¿quién podrá sanarme?  
Acaba de entregarte ya de vero;  
no quieras enviarme  
de hoy más mensajero  
que no saben decirme lo que quiero* (CB 6, 1).

Tal indiferencia, provocada por la concentración amorosa en Dios, trae consigo un inevitable olvido de lo político. Consumado el matrimonio espiritual, el espiritual contempla el mundo bajo una mirada transfigurada por el amor perfecto que lo inhabita, de suerte que para él todo se transforma en rastro del amor divino. No obstante, incluso en tan alto grado de perfección, toda vez que a Dios sólo se le puede hallar a solas y en silencio, en actitud de recogimiento y oración contemplativa, el espiritual tiene la soledad por un bien. El místico necesita estar a solas para asumir una actitud de recogimiento y buscar la unión con Dios. En el lecho amoroso donde se realiza la unión entre el alma amada y el Esposo Amado no tiene cabida nadie más. El acontecer de lo divino tiene lugar en el ámbito de lo sagrado y, por ende, reside allende las murallas de la ciudad. Por lo cual declara la esposa en el *Cantar de los Cantares*:

*En mi lecho, por las noches,  
busco al amor de mi vida;  
lo busco sin hallarlo.*

*Me levanto y recorro la ciudad  
por calles y plazas,  
buscando al amor de mi vida;  
lo busco sin hallarlo.  
Me encuentran los guardias  
que patrullan por la ciudad:  
“¿habéis visto al amor de mi vida?”*

*En cuanto me alejo de ellos  
encuentro al amor de mi vida;  
lo abrazo, no lo suelto  
hasta llevarlo a mi casa materna,  
a la habitación de mi madre (Cnt. 3, 1-4).*

Al vivir entregados de lleno a la búsqueda del Esposo, a los principiantes “tanto les solicita, ocupa y embebe este cuidado de amor [de Dios en el que anhelan progresar] que nunca advierten si los demás hacen o no hacen” (1N 2, 6). Actitud del todo comprensible, toda vez que “el que está enamorado se dice tener el corazón robado o arrobado de aquel a quien ama y así, no tiene corazón para sí, sino para aquello que ama”(CB 9, 5). El espiritual sólo “en”, “por” y “para” el Amado vive, por lo cual puede declarar con verdad: “ya no ando a dar gusto a mi apetito ni al ajeno, ni me ocupo ni entre[ten]go en otros pasatiempos inútiles ni cosas del mundo” (CB 28, 7). Por eso también canta:

*Mi alma se ha empleado  
Y todo mi caudal en su servicio  
ya no guardo ganado  
ni ya tengo otro oficio,  
que ya sólo en amar es mi ejercicio (CB 28, 1).*

## 5. La unión mística. Del eros al ágape

El deseo que define al místico es morar en la presencia de Dios. Mas, ¿qué se entiende por “deseo de Dios”? ¿Cómo dar cuenta del erotismo que no es deseo de lo sensible sino disposición que vincula al hombre con Dios? El deseo latente en la actitud místico-religiosa “no puede ser sino una expresión de una actitud del hombre hacia Dios” (Nygren, 1968: p.207); una respuesta a su amor. Para la mística de los esposales –de la cual SJC es el máximo representante– el fin sobrenatural de la vida es la unión amorosa con Cristo; la *unitas spiritus*, acerca de la cual precisa Juan Martín Velasco que

presente en San Bernardo, los cistercienses y los victorinos, se presenta como una unión afectiva, operacional, realizada por la voluntad y el amor [... puesto que...] Santa Teresa y San Juan de la Cruz, aunque utilicen a veces imágenes que pertenecen a un acervo común con las tradiciones de la unión de indistinción, y aunque hayan utilizado expresiones semejantes en su tenor literal, como el “centro del alma es Dios”, mantienen con claridad que la unión del matrimonio espiritual no conlleva la fusión de las sustancias, sino la conformidad de las voluntades (2004: p.32).

La intención vital que define al místico es su deseo de unirse por clara y esencial visión al Esposo. Tal deseo es lo que lleva a la esposa a salir apresuradamente de noche olvidando cualquier otro afán, tras las huellas de quien, habiéndola enamorado, la dejó herida de amor. El deseo es fuerza que hace salir al místico del mundo y de sí mismo para buscar a Dios. Para dar a entender lo anterior, SJC dice: “¡Oh, Señor, Dios mío!, ¿quién te buscará con amor puro y sencillo, que te deje de hallar muy a su gusto y voluntad, pues tú te muestras primero y sales al encuentro a los que te desean (cf. Sap 1, 1-2)” (*Dichos de amor y de luz*, 2).

En su papel de guía espiritual, SJC se ocupa ampliamente de distinguir entre el *amor-eros* (propio de los principantes) y el *amor-ágape* (propio de los perfectos) porque le interesa dejar en claro que el fin

sobrenatural para el cual fuimos creados es el segundo y no el primero. Es decir, que el fin al que debe tender la vida del hombre no es el deseo natural de ver a Dios sino la transformación en el *amor-ágape* que constituye la esencia divina, tal como éste se manifestó en la cruz. Aun cuando el deseo de ver a Dios (propio del místico principiante) es una condición necesaria para la unión, requiere ser purificado para no degenerar en apetito; necesita mudarse de natural en sobrenatural.

En respuesta a un dirigido suyo, SJC escribe algunos avisos para llevar a buen término “los grandes deseos que le da Nuestro Señor de ocupar su voluntad en Él solo” (Carta 13), a fin de que evite buscar a Dios por el apetito de su presencia, sabiendo que “el único apetito que quiere Dios [es] el de guardar su ley” (1S 5, 8):

le conviene advertir cómo todos los gustos, gozos y aficiones se causan siempre en el alma mediante la voluntad y querer de las cosas que se ofrecen como buenas y deleitables, por ser ellas a su parecer gustosas y preciosas; y según esto, se mueven los apetitos de la voluntad [...] y ninguna cosa deleitable y suave en que ella pueda gozar y deleitarse es Dios, porque, como Dios no puede caer debajo de las aprehensiones de las demás potencias, tampoco puede caer debajo de los apetitos y gustos de la voluntad [...] ni puede su ser y apetito y gusto llegar a saber apetecer a Dios [...] para unirse con Él se ha de vaciar y desapegar de cualquier afecto desordenado de apetito y gusto de todo lo que distintamente puede gozarse (Carta 13).

Al conocimiento sensible de los entes va unida la emoción. Sin embargo, debido a que entre Dios y las criaturas hay una diferencia abismal, y Dios no es objeto de ninguna facultad natural, SJC considera oportuno recordar que “lo más alto que se puede gustar de Dios dista mucho en infinita manera de Dios” (2S 4, 4). Si Dios es amor sobrenatural, cuya experiencia es para el alma oscuridad y misterio, de ello se sigue que el conocimiento de la fe no debe

confundirse con el gusto ni con el placer espiritual que resulta de su visión fugaz. Dios no se reduce ni se identifica con los sentimientos espirituales que provocan su presencia ni su ausencia. Dios es misterio no sólo para el entendimiento sino también para la voluntad.

El *amor-eros* constituye el principio del proceso místico, en el sentido de “comienzo”. Es la causa de la conversión, entendida como el primer movimiento en el que se expresa la decisión del individuo de abandonarlo todo para buscar libremente la presencia de Cristo. Sin embargo, por cuanto surge de un interés egoísta, el amor erótico a Dios no es medio proporcionado para la unión mística.

Buscar a Dios por el gozo derivado de su experiencia amorosa, lejos de aproximar al espiritual a la unión mística, representa un impedimento para su realización. En la vía mística, “todos los daños en el gozo de bienes tienen raíz y origen en su daño principal que es apartar de Dios” (3S 19, 1). ¿Cómo entender que el deseo de Dios aleje al espiritual de Dios? La razón estriba en que, al identificar equivocadamente el ser absoluto y misterioso de Dios con el gozo de su presencia afectiva, lejos de acceder a la visión clara y esencial de Dios, el místico se hace una representación de Dios que atenta contra su dignidad por cuanto hace de Él un ídolo.

El *amor-eros* orientado a lo sagrado es una fuerza natural que saca de sí al espiritual: que lo impulsa al desasimiento y la renuncia de cuanto no es Dios y, en tal sentido, lo libera de sus afanes mundanos. No obstante, cuando el espiritual se limita a dicha experiencia se desvía del propósito último del proceso místico, en la medida en que identifica su experiencia finita de Dios con el ser de Dios; se enamora de la representación de un Dios “a modo humano”. Y al proceder así –lo sepa o no– incurre en su desdivinización.

La unión mística reclama como condición de posibilidad la purgación de todo gozo convertido en apetito, incluso si éste se refiere a Dios. La importancia de la doctrina sanjuanista de la noche oscura sólo se aprecia en su justa dimensión cuando se comprende que únicamente la intervención de la gracia tiene el poder de purgar al entendimiento y la voluntad de todo gusto y asimiento, debido a que “uno de por sí no atina a vaciarse de todos los apetitos” (1S 1, 4).

Las aficiones “crean preferencias desfigurando la realidad” (1S 5, 5). De entre todas las aficiones que aquejan al espiritual, aquella que mayores peligros encierra es la que tiene al Dios-ídolo por objeto, porque disminuye la capacidad para participar del Misterio de Dios (1S 6, 4). Como SJC advierte, “acerca de Dios muchas [aficiones] no son sino actos y apetitos humanos” (2N 16, 5). Para disponerse favorablemente a recibir el don de su conocimiento sobrenatural por contemplación oscura amorosa, el espiritual debe rebasar cualquier representación de Dios y, sobre todo, debe guardarse de identificar el ser de Dios con la resonancia emotiva que suscita en ocasiones su experiencia.

Acerca del daño proveniente de los apetitos, SJC dice que “basta uno, aunque no sea pecado [como es el caso de apetito de lo que el espiritual cree o siente ser Dios], para impedir la unión” (1S 8, 5). El apetito de Dios es necesario para buscarle, pero resulta inadecuado para la unión mística puesto que, al encender la concupiscencia, provoca en el espiritual un amor natural a lo que juzga ser Dios. El *amorer* a Dios es deseo y aspiración, que se satisface en la superación de una necesidad; es expresión de una actitud egocéntrica. Quien ama eróticamente a Dios, lo ama por considerar que es el mayor bien. Pero al hacerlo hace de Dios un valor y, por consiguiente, una realidad de orden subjetivo.

*Eros* y *ágape* designan dos modos de amar que aun cuando pueden no diferir entre sí por su objeto, surgen de actitudes existenciales opuestas: el deseo egocéntrico de posesión y el don de sí, respectivamente. Como Nygren advierte, “‘eros’ y ‘ágape’ son dos fenómenos que originalmente no tienen ninguna relación” (Nygren, 1969: p.23). Mientras que “eros” es la categoría mediante la cual el pensar griego nombró la fuerza humana de aspiración a lo trascendente; “ágape” es el concepto que mienta la experiencia fundamental del cristianismo: el amor sacrificial, de carácter inmotivado y universal, por el que Cristo se entregó voluntariamente en la cruz, para la redención, justificación y salvación de los hombres. Por lo que toca a su sentido, “eros” y “ágape” son modos de existencia que dan origen a comportamientos ético-religiosos diversos (Nygren, 1969: p.25). La diferencia entre ambos no es de grado sino de naturaleza. Tanto



“eros” como “ágape” son movimientos existenciales que orientan a lo superior y suponen un desdén por lo temporal y efímero. Ambos valen como causas de la búsqueda de Dios. No obstante, mientras que “eros” es la expresión de una potencia humana sólo despertada por la visión fugaz de lo divino; “ágape” designa, ante todo, el amor que Dios es.

El *amor-eros* es un concepto éticamente indiferente. El *amor-ágape*, por el contrario, es “la respuesta [cristiana] tanto al problema ético como al problema religioso” (Nygren, 1969: p. 46). El *amor-ágape* “es concepto comunitario que no puede relacionarse en ningún punto con una ética de fundamento individualista o eudemonista” (Nygren, 1969: p. 37). Por cuanto el *amor-ágape* es donación de sí, que sólo se realiza en la vida comunitaria, el amor cristiano entraña un componente ético irrenunciable. “El cristianismo no conoce ninguna comunión con Dios que sea éticamente indiferente, es una religión *plenamente ética*. Y tampoco reconoce una ética independiente de la religión. La moral del cristianismo es una moral *plenamente religiosa*” (Nygren, 1969: p. 38).

Una diferencia más entre las experiencias designadas por los términos “eros” y “ágape” proviene de que “el amor divino [eros-ágape] es inmotivado; el humano [amor-eros], por el contrario, es motivado” (Nygren, 1969: p. 90). Dios ama al hombre porque esencialmente su ser se identifica con el amor. “Esto descarta la cuestión de la mejor o peor naturaleza de quienes son objeto del amor divino. A la pregunta de: ¿por qué ama Dios?, sólo hay una respuesta justa: porque Él es amor en su esencia” (Nygren, 1969: p. 68). Por su parte, en el contexto de la mística cristiana, el *amor-eros* es la fuerza con la que el hombre ama a Dios. Con todo, “si el amor a Dios fuese un amor-deseo [del que SJC decía que no pasa de ser un apetito natural que ata al espiritual a un Dios-ídolo], entonces Dios, aunque se le califique de ‘bien supremo’, no dejaría de ser un medio para satisfacer un deseo humano” (Nygren, 1969: p. 85).

Por sus solos medios, el existente puede buscar pero no hallar a Dios. El amor y la fe sobrenaturales son dones divinos. San Pablo afirma que nada viene del hombre porque no hay camino del hombre hacia Dios, sino únicamente de Dios al hombre. El camino de Dios

al hombre es el abajamiento, pasión y muerte de cruz. “Dios nos ha demostrado su ágape haciendo que Cristo muriese por nosotros cuando no éramos sino unos pecadores, redimiéndonos así de la ira al hacernos justos por la gracia de su sangre” (Nygren, 1969: p.111). El amor de Dios es ilimitado no sólo por su infinitud, sino porque no está sujeto a condiciones. Dios nos ama porque en sí mismo es amor, y no atiende al mérito de las acciones humanas ni busca nada para sí. “¿Qué nos dice la cruz de Cristo acerca de la naturaleza y de la significación del amor-ágape? Nos dice que es un amor oblativo, cuyo sacrificio no conoce límites” (Nygren, 1969: p.112).

*Ágape* es “el amor tan absolutamente espontáneo y totalmente inmotivado que pone de manifiesto la Cruz de Jesús” (Nygren, 1969: p.19). Ese amor oblativo y sacrificial designa la relación descendente que va de Dios al hombre, cuyo momento más alto es el acontecimiento insólito de la cruz. De suyo, el hombre sólo es capaz del *amor-eros*, de origen egoísta. “El amor a sí mismo es el estado natural del hombre y al mismo tiempo la causa de la perversión de su voluntad” (Nygren, 1969: p.94), siempre que por perversión se entienda la orientación del amor natural a sí mismo, que al asumir un cauce equivocado provoca la lejanía y el abandono de Dios. Aferrado al cuidado de sí, el hombre se olvida de Dios. Para evitar ese desvío, SJC aconseja dejar el cuidado de sí, “entre las azucenas olvidado”.

El término “ágape”, nombra principal y originariamente el amor divino; sólo por derivación y en sentido débil designa el amor místico perfecto. Transformado en semejanza del Esposo, el místico expresa con cada una de su obras el *amor-ágape* que define a Dios. Las obras de amor perfecto que tienen por destinatario al prójimo no consideran los méritos de éste. Y así, “el amor del cristiano a su prójimo no queda como algo propio, sino que se convierte en una emanación del “ágape” de Dios” (Nygren, 1969: p.140). Amar al prójimo en perfección es signo inequívoco de la semejanza con el Esposo Cristo, que constituye la esencia de la vida mística.

Cuando el Espíritu Santo ha infundido la ágape de Dios en el corazón de un hombre (Ro 5, 5), su vida adquiere por ello un nuevo centro: el centro de gravedad ha pasado del

propio yo a Cristo, como recuerdan las palabras ya citadas, de Gal 2, 20: “Ahora ya no vivo, sino que Cristo vive en mí” (Nygren, 1969: p.124).

Participar de la *ágape* divina es convertirse en irradiación del don de Dios, que tiene a los otros por destinatarios. El *amor-ágape* es libre y desinteresado porque obra en desnudez. “El amor a Dios [que se identifica esencialmente con el amor que Dios es] no busca ganancia. Ni siquiera trata de ganar a Dios mismo, es decir su amor. La intención de ganar algo, aunque sea el amor de Dios, es extraña a su naturaleza” (Nygren, 1969: p.88). Recordando quizás un estadio imperfecto de su propio proceso místico, SJC confiesa: “no te conocía yo a ti, ¡oh Señor mío!, porque todavía quería saber y gustar cosas” (*Dichos de amor y de luz*, 32). Al escribir lo anterior, el santo recuerda al lector que el amor místico sólo alcanza plena realización cuando, habiendo llegado al matrimonio espiritual, “se hace la transformación por amor del alma [con Dios]” (1S 2, 4).

El proceso místico puede interpretarse como un tránsito del *amor-eros* al *amor-ágape*, determinado por la entrada en la contemplación oscura amorosa. Lo que define al principiante es el *amor-eros* al Esposo Cristo, que lo hace salir de sí y de sus afanes temporales para ir en pos de rastro. El principiante es un “nuevo amante” a quien define el deseo erótico de la experiencia de Dios. Por el contrario, el “amante maduro” es semejante al “adobado vino” porque, habiendo progreso en la escala del amor místico, tiene a Dios un amor que no está sujeto ni ligado al gusto, que no aumenta ni disminuye por los goces o privaciones que de Él recibe.

Los nuevos amadores son comparados al vino nuevo. Estos son los que comienzan a servir a Dios, porque traen los fervores del vino del amor muy por de fuera en el sentido [...] y tienen la fuerza del amor en el sabor dél [...] los viejos amadores, que son ya los ejercitados y probados en el servicio del Esposo, son como el vino añejo que tiene ya cocida la hez, y no tiene aquellos hervores sensitivos ni aquellas furias y fuegos fervorosos de fuera, mas gustan la suavidad

del vino de amor ya bien cocido en sustancia [...] Y no se quieren los tales asir a esos sabores y hervores sensitivos (CB 25, 10-11).

La experiencia contemplativa del Esposo Cristo no es conocimiento egoísta sino iluminación transformadora, por obra de la cual el místico adquiere la capacidad de irradiar dicha presencia salvadora a través de sus obras, puesto que “incluso cuando la “ágape” tiene por objeto al hombre, revela los rasgos del amor divino” (Nygren, 1969: p.203). Pero, “¿dónde debemos ejercitarnos en la caridad? En el amor al hermano” (Agustín de Hipona, *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus Decem*, 5, 7). Por lo cual, el santo aconseja: “si conocemos, amemos, pues el conocimiento sin la caridad no salva. La ciencia hincha, la caridad edifica (1 Cor 8, 1)” (*In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus Decem*, 2, 8).

A diferencia del *amor-eros*, el *amor-ágape* entraña de suyo un compromiso ético. La soteriología cristiana, centrada en la experiencia de la *ágape*, se distingue de la doctrina del *eros* porque no se conforma con “la liberación con respecto al mundo sensible y la ascensión hacia la patria divina de la cual es originaria” (Nygren 1969, 157). *Ágape*, como se ha dicho ya con Nygren, es la respuesta cristiana al problema de la ética y de la religión. Ella designa el ejercicio de amor perfecto que, siendo de origen divino, alcanza al prójimo. “Si alguien piensa que la bebida es para sí, la fuente pierde su virtud. Dios da el agua de la contemplación infusa para hacer de ella partícipe a prójimo” (Agustín de Hipona, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, 32, 4).

La *ágape* no es experiencia iluminativa pasiva por la que el individuo queda absorto en lo divino; es fuerza transformadora que, realizando las obras del amor, engendra amor en el prójimo. Como dice el apóstol, “la fe sin obras no salva” (Stgo 2, 17). Mas, para que las obras de amor sean perfectas, y proporcionadas al ser de Dios, es preciso que provengan del ejercicio de las virtudes teologales y éticas sobrenaturales. “La obra de la fe es el amor mismo, según lo que dice el apóstol Pablo, y la fe obra por el amor (Gal 5, 6). Las obras que realizaste antes de venir a la fe [sobrenatural, fruto de la contemplación] o eran nulas o, si tenían la apariencia de bondad,

eran vanas” (Agustín de Hipona, *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus Decem*, 10, 1). En total acuerdo con San Agustín, SJC habla a los directores espirituales diciendo:

Adviertan, pues, aquí los que son muy activos, que piensan ceñir el mundo con sus predicaciones y obras exteriores, que mucho más provecho harían a la Iglesia y mucho más agradecerían a Dios, dejando aparte el buen ejemplo que de sí darían, si gastasen siquiera la mitad de ese tiempo en estarse con Dios en oración [...] entonces harían más y con menos trabajo con una obra que con mil, mereciéndolo su oración [...] porque de otra manera todo es martillar y hacer poco más que nada [...] cuando está cierto que las obras buenas no se pueden hacer sino en virtud de Dios (CB 29, 3).

Como José Ferraro apunta acertadamente, con el fin de interpretar fielmente las enseñanzas de Jesús, es preciso admitir que la teología moderna se equivoca al pensar que cuando alguien vive en estado de gracia posee el don de la caridad como hábito. La caridad no es hábito sino, en todo caso, hábito que se sostiene por las obras de amor perfecto. Sin los actos de las virtudes sobrenaturales teologales y éticas, el hábito de la gracia se aletarga y debilita.

Es evidente que los sarmientos no producen fruto meramente mediante la presencia de una vida latente sino que más bien mediante actos que procediendo de la vid y que pueden identificarse como debidos a la vid [...] El fruto del que habla aquí Jesús [se refiere a la parábola de la vid verdadera] es en el orden sobrenatural, no en el orden natural (Ferraro, 1997: pp.101-102).

En el contexto de la experiencia mística, sólo está “perfecto el amor [...] cuando se hace la transformación por amor del alma [con Dios]” (1S 2, 4). Es decir, “hasta que emparejan en uno solo los amantes que se transfiguran el uno en el otro” (CB 11, 12), de modo que el espiritual deviene Dios por participación. Transformación respecto

de la cual es importante no perder de vista la advertencia bíblica que señala: “vosotros sois dioses, y todos vosotros hijos del Altísimo; pero como hombres moriréis” (Sal 82, 6). Sin importar cuán infinito sea el vuelo del alma hacia la unidad divina, siempre estará atada a su condición de discontinuidad y muerte. Aclaración que hace del erotismo sagrado ansiedad perenne; sed insatisfecha de la presencia infinita de Dios, que ruega a Éste diciendo:

*Pónme como sello sobre tu corazón,  
como sello en tu brazo;  
porque fuerte como la muerte es el amor,  
insaciable la pasión como el abismo;  
sus brasas,  
brasas de fuego,  
fuego divino;  
las aguas más caudalosas  
no podrán apagar el amor,  
ni anegarlo los ríos;  
¿cómo despreciar  
a quien da por amor cuanto tiene?”(Cnt 8, 6-7)*

## 6. Conclusión

Como espero haber mostrado páginas atrás, el erotismo es la raíz común de donde brotan tanto el amor profano como el místico. La afirmación de que el cristianismo surge de un *pathos* que niega la vida y enaltece la muerte sólo puede surgir del desconocimiento de la revelación, o bien, de la mala fe. En cualquiera de los dos casos, resulta insostenible. Para comprender que es justamente del erotismo de donde surge el primer movimiento de la vida religiosa —la conversión— basta prestar oído a los testimonios de aquellos hombres que de un modo radical han gozado de la experiencia de Dios: los místicos.

A lo largo de esta meditación nos hemos esforzado por comprender las palabras de uno de los místicos más representativos de la

tradición cristiana: San Juan de la Cruz. A través de la reflexión sobre la declaración de algunos pasajes del *Cántico Espiritual B*, hemos comprendido que la mística no sólo tiene un origen erótico sino que, prescindiendo de éste, de la capacidad del hombre para enamorarse de la manifestación elusiva de lo divino, y del acontecer mostrativo de Dios, cualquier búsqueda espiritual resulta incomprensible. Pues, si no es para ir en pos de un amor más perfecto, ¿por qué negaría el hombre su inclinación erótica hacia lo profano? Ciertamente, por sí sola, cualquier renuncia es absurda. En sí mismo, el ascetismo carece de una dimensión salvífica. Ni la renuncia al mundo ni la negación de sí mismo son fines en sí mismos sino medios para liberarse de todo aquello que estorba la unión con el Esposo. No se trata de dejarlo todo para entregarse a la nada; se trata, por el contrario, de no estar asido a nada para acceder a la unión con el amor absoluto que se manifestó en la cruz de Cristo.

El amor es entrega y donación que no codicia nada para sí. El propósito de la vida espiritual, en la mística de los esponsales, es la correspondencia al Amor que Dios “es”. Mas, a fin de poder corresponder a ese amor, el espiritual debe primero merecer que, mediante la purgación pasiva de sus apegos y apetitos y la infusión de su conocimiento oscuro amoroso, Dios lo haga semejante a sí. No son las obras de la virtud imperfecta las prendas y pago que el existente debe a quien para amar lo ha creado, sino las obras de virtud perfecta, que sólo realiza cuando está unido a lo divino “porque de solas estas flores y esmeraldas de virtudes y dones escogidos y perfectos, y no de las imperfectas goza bien el Amado.” (CB 30, 5)

El erotismo sagrado no es más que la cumplida realización de una tendencia ontológica irrenunciable, que hunde sus raíces en el deseo de continuidad, despertado por la conciencia de la finitud a la que el existente llega cuando se comprende propiamente como ser-para-la-muerte: el deseo infinito de ser. La mística es una modalidad de la vida fáctica que no entraña una oposición sino una expansión del erotismo profano. El amante profano y el místico comparten el deseo de salir de sí para ir tras las huellas del otro y de aquello “más que otro”; la distinción entre ambos proviene de que el místico no puede saciar su sed de infinitud en la unidad con lo finito. Como

expresión del erotismo, la actitud teologal del místico es su respuesta al llamado universal del *amor-ágape* que Dios es y que, aun cuando no basta para la unión de semejanza amorosa, constituye el inicio del proceso espiritual que tiene por fin la deificación.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUSTÍN DE HIPONA. 2005. *In Ioannis Evangelium Tractatus. Obras Completas XIII*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- AGUSTÍN DE HIPONA. 2003. *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus Decem. Obras Completas XVIII*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BATAILLE, Georges. 1997. *El Erotismo*. México: Tusquets.
- FERRARO, Joseph. 1997. *Misticismo y compromiso en el Evangelio de San Juan* vol. I. México: Edamex/UAM-I.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel. 2007. *De estética y mística*. Salamanca: Sígueme.
- HEIDEGGER, Martin. 1997. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- JUAN DE LA CRUZ. 2003. *Obras Completas*. Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- NYGREN, Anders. 1969. *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Barcelona: Sagitario S.A.
- RIVARA, Greta. 2004. *El ser para la muerte. Una ontología de la finitud*. México: UNAM.
- VELASCO, Juan Martín. 2004. "El fenómeno místico en la historia y en la actualidad", en Velasco J. M. (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta/Centro Internacional de Estudios Místicos.



# A NEW ESSAY ABOUT LYING: A RESPONSE TO ALEXANDRE KOYRÉ

Lutz Alexander Keferstein

Universidad Autónoma de Querétaro

lutzakefer@gmail.com

## *Abstract*

There is a tendency to assume that, under certain circumstances, lying is morally justifiable. There are numerous logical and philosophical arguments, which claim to have objective validity, point out that a world where only truth exists would be unbearable. This brings, as a necessary consequence, the relativization of the importance of truth and its function of being the pillar mode of the moral principle of honesty, turning truthful discourse into a tool, as usable as lying for pragmatic matters that are sometimes disguised as moral. Frankly in disagreement with such positions, this essay aims to present a detailed counter argument, claiming that lying is always immoral.

*Keywords:* Alexandre Koyré, Ethics, Pragmatism, Radical Honesty, Truth and Lies.

Recibido: 03/11/2012 • Aceptado: 05/02/2013

*Open Insight* • Volumen IV • Nº 6 (julio 2013) • pp. 69–88 • ISSN: 2007-2406

## UN NUEVO ENSAYO SOBRE LA MENTIRA: UNA RESPUESTA A ALEXANDRE KOYRÉ

### *Resumen*

Existe una tendencia a asumir que, bajo las circunstancias adecuadas, mentir es moralmente justificable. Argumentos lógicos y filosóficos, que pretenden tener validez objetiva, se presentan constantemente señalando que sería insoportable un mundo donde sólo existiera la verdad. Esto trae como consecuencia necesaria la relativización de la importancia de la verdad y la función que tiene como un modo pilar del principio moral de honestidad, convirtiendo los discursos veraces y los falsos por igual en herramientas utilizables para cuestiones pragmáticas que, muy frecuentemente, se disfrazan de moral. En franco desacuerdo con tales posiciones, este ensayo se propone presentar una contra-argumentación, señalando que mentir es siempre inmoral.

*Palabras clave:* Alexandre Koyré, ética, honestidad radical, pragmatismo, verdad y mentira.

## Foreword

For in the same way you judge others,  
you will be judged,  
and with the measure you use,  
it will be measured to you..  
~Jeshua ben Joseph, *Matthew 7:2*

The ultimate in vanity  
Exploiting their supremacy  
I can't believe the things you say  
I can't believe  
I can't believe the price you pay  
Nothing can save you  
~James Hetfield, *And... Justice for All*

The following essay has two main goals. First of all, and most importantly, it aims to answer some of the arguments constantly presented by pragmatic or consequentialist moral systems regarding the utility of lying and/or its moral justification when the external circumstances “oblige” us to do so. Secondly, in order to achieve the first goal, I propose to present some of the ideas written by one of the most underrated philosophers from the 20<sup>th</sup> century, Alexandre Koyré. The Jewish-Russian thinker is better known for his contributions in the fields of philosophy of science and of religion, yet he held very firm anti-totalitarian and libertarian political positions which can be seen in his essay *Réflexions sur le mensonge* (“Reflections about lying”). I certainly do not claim that Koyré is a supporter of subjective moral systems nor that he would find lying as something desirable. It is evident that he was very critical towards political groups and it seems that his criticisms are aimed towards people for whom lying is a tool; it must be made clear that I have the impression that Koyré’s essay is filled with irony. Nevertheless, the fact that he does not soundly condemn lying, and since irony is quite often not understood by many, his arguments invite us to consider that given no further alternative, lying might be the right thing to do as a way to fight fire with fire. I claim, however, that if the analysis were to remain purely pragmatic, it is beyond any doubt that lying buys time, yet it should never be the ultimate solution to any problem which affirms

once more, that formally, utilitarian pragmatic positions are vulnerable to the fallacy of supervening evidence and, materially, they do not suffice, since lying generates more problems than it solves.

Beyond the pleasure brought by reading Koyré's essay, due to his excellent and politically critical writing style, his text *Réflexions sur le mensonge* results very helpful when the discussion revolves around lying, since he presents common arguments often heard among utilitarian or post-modern ethicists regarding the action of falsifying thoughts and beliefs.

### *I. About lying*

True worshippers shall worship  
the Father in spirit and in truth:  
for the Father seeketh such to worship him.  
God is a Spirit: and they that worship him  
must worship him in spirit and in truth  
~John 4:23-24

Believe in the liar  
His words will convey  
Profound and charismatic  
Influence all to his side  
Tell them what they want to hear  
Keep the wolves at bay  
~Ross Dolan, *Crown the Liar*

If the immediate cognitive content of man results from the collaboration between the sensibility, gatherer of data coming from the world outside, the pure *a priori* concepts and rational schematism,<sup>1</sup> we can affirm that fantasy and lies –i.e. fantasies that consciously and strategically arrogate an illegitimate pretension of validity– are the result of the capacity of man to build a world which he understands as possible, twisting its “hows” in the interior of those who judge it. From that same capacity to re-construct, and in combination with

<sup>1</sup> The use of Kantian terms is permissible without any further argument, because he is the most representative defender of the radical honest philosophy wing.

the instrumentality that the practical reason possesses, human beings have recognized that in front of the apparent hostility of the environment, just as affirmed by Koyré, “lying is a weapon”: “lying is a weapon: if there is no threat or danger it will not be employed. A group will only utilize lye if, because of being weaker, it is attacked and persecuted” (Koyré, 2009: p.40).<sup>2</sup> Lying is thus a tool for survival. The circumstances in which Alexandre Koyré lived, being from Jewish ascendancy during the Nazi epoch, help new generations understand the reasons for such claims. No one can argue that the content of Koyré’s assertion is, at least, partially right.<sup>3</sup> To lie is very useful. This can be proved at any level of human life. Lying prevents the uttering subject from disgrace (for as long as they are not caught) allowing them to continue their everyday existence just as much as it helps a defenseless subject to survive before stressing circumstances. “Everybody knows that lying is ‘ugly’. But this indictment is far from being absolute. The prohibition is far from being total. There are cases in which lying is tolerated, permitted and even recommended” (Koyré, 2009: p.30).<sup>4</sup>

Long time gone are the days of the religious moral systems in which deforming the truth was a grave sin (*péché très grave*) that separated humans from God and opposed us to him (*nous sèpare de Dieu et nous oppose à Dieu*), because God was of light and being (*de la lumière et de l’être*). For Koyré, the order of things that has resulted from practical inter-subjectivity has brought Humanity far beyond those times

2 In the original (I.O.): “*Le mensonge est une arme; on ne lémpoloiera donc pas si l’on n’est pas menace et ne court pas de danger. Il en résulte qu’un groupment n’adoptera la règle du mensonge que si, étant le plus faible, il est attaqué et persecuté*” Translated by the author (T. A.).

3 It must be remarked that Koyré’s essay “Reflections about lying” can be read from a very ironical and critical perspective that aims to criticize totalitarian regimes as the Nazi one; yet, the arguments that Koyré presents are double edged as it will be argued in this essay. In a moral system, and lying is an object of moral study, that which is valid for a subject is implicitly accepted as valid for any subject since morality has a claim to universality.

4 “*Tout le monde sait qu’il es “laid” de mentir. Mais cette condamnation est loin d’être absolue. L’interdiction est loin d’être totale. Il y a des cas où le mensonge est toléré, permis, et meme recommandé*” (T. A.).

in which mirroring the Word of Righteousness –materially truthful– and the Word of God –formally truthful–, perennially identical to each other in the mythical/religious thought, was an obligation.

It is undeniable that what we find today in everyday life has made us understand that, before the need of survival, lying indeed presents itself as a useful tool whose strategic use finds its germ within the family from the first formation of children and follows a continuous and safe path of normalization until the day we die: without any right to know their real origin, children are anything in the parental conservative speech except the plain product of a sexual relation, while, stripped from their right to know their real end, the unavoidable is hidden from dying persons with the hope of delaying the arrival of that which is impossible to postpone, death. “It might be worse for them to know the truth”. Both of these examples, as common to find as they are *naïve*, are grounded in the belief that the life of the individual is worthy in itself, transcendental and priceless even if we live in a world of preventing wars and reifying capitalism.

According to the defenders of “more human moralities”, truthful and deceiving sentences co-exist in the same league, for both “might” (or might not) harm: “*Grosso modo* it can be proved that lying is tolerated as long as it does not harm the well-functioning of social relations, as long as it ‘does not harm anyone’; lying is allowed as long as it does not rip the social *liaison* that binds the group, that means, as long as it is not exercised upon the interior of the group but upon the outside” (Koyré, 2009: p.32).<sup>5</sup> Exceptions are made, as the sentence states, when the passive subject of the lie, i.e. the addressee, is our own identity. For radical moral philosophies that claim that lying is undesirable under any circumstance, the immoral act derives from a false axiom: an “ought to” (tell the truth or lie) cannot derive from a “might” (harm or be convenient). Since lying is the fear of derivable consequences from telling the truth,<sup>6</sup> humans

<sup>5</sup> “*Grosso modo on peut constater que le mensonge est toléré tant qu’il ne nuit pas au bon fonctionnement des relation sociales, tant qu’il ne ‘fait de mal à personne’; il est permis tant qu’il ne déchire pas le lien social qui unit le groupe, su nois, mais en dehors de lui*” (T. A.).

<sup>6</sup> Under no circumstance shall we fall into logomachical situations leading the atten-

have been robbed from their rights to know and articulate the latter. Given the circumstances, the obligation to tell the truth, taught to most of us as an empty formula when we were children, is only another element in the staging of a shameless and deceiving environment. If the subject shall be majorly understood as an entity that results from, and at the same time generates social inter-action, the development inside the existential contour lets him know that any articulation of speech is teleological –something that shouldn't be any novelty even in a world of truth, because language is a mediation and not an end in itself–, and that, at the same time, the addressees of communication are used as resources to facilitate reaching specific goals under the claimed legitimacy of the personal or common survival. Truth and lies, in a utilitarian world, have exactly the same value and become friends of vacuity alone. When in the middle of relevant situations, lying will be used as much as necessary while the truth will be told only if required, because the discourse transforms itself into conditions of benefit for its transmitter. Veracity, i.e. the correspondence between thinking and articulated speech directed towards a listener, is only common in bland and superficial situations merely descriptive of the Outside (*clichés*) but never descriptive of profound thinking and living, nor of the inner realm. Thus, “the weather is beautiful” (or ugly, hostile or agreeable) to us while “humans are monogamous by nature” (and happy because of it), “countries are sovereign” and “people are the holders of political power”. Needless to say these latter sentences should be read sarcastically.

Now then, since humans find constant resistance to their survival, can lying be judged as a moral act when the value of articulating the truth and that of self-preservation seem to be in conflict? Koyré pragmatically answers that:

Philosophical morals, leaving aside some cases of extreme rigor like the ones of Kant and Fichte are generally more indulgent. More human. Intransigent in matters of the positive and active

tion away from the core of this text: under the term *truth* I will only understand, to simplify the language, the same as veracity (Cfr. Kant, 2000, AA VIII, UvRML: p.426).

forms of lying, *suggestio falsi*, they are much less so in matters of its negative and passive form: *suppressio very*. They know, according to the proverb, that ‘not every single truth is good to be told’? At least not always and not to everyone (Koyré, 2009, p. 28).<sup>7</sup>

They are more human (*plus humaines*), affirms Koyré in what could be understood, with or without the intention of the Russian-French philosopher, as a critique to moral systems that are internally inconsistent, because “Man has always lied. He lied to himself. And to the others” (Koyré, 2009: p.18).<sup>8</sup> An essential criticism towards lying is however weakened when he neutralizes it by connecting it with language in a necessary manner. According to Koyré, the feature that makes moral systems, which are flexible in matters of lying, “more human” is the fact that “Man is defined by the Word which inherently brings the possibility of lying” (Koyré, 2009: p.16).<sup>9</sup> This implies that, if they are more human, they are moral systems that won’t doubt transforming the speech they emit for their own convenience in order to justify actions whose moral valuation will be from that moment on, undeniably contingent. They are thus philosophical morals that are based on that which “could be” and not on that which “should be”. Since any system of human knowledge must be based on axioms, it results evident that, at the moment of building a foundation for a system, *accidens pro essential absurdum est*.

7 “Les morales philosophiques, quelque cas de rigorisme extrême, tels ceux de Kant et de Fichte, mis à part, sont, généralement parlant, beaucoup plus indulgentes. Plus humaines. Intransigeantes en ce qui concerne la forme positive et active du mensonge, *suggestio falsi*, elles le sont beaucoup moins en ce qui concerne sa forme négative et passive: *suppressio very*. Elles savent que, selon le proverbe, ‘toute vérité n’est pas bonne à dire’. Du moins pas toujours. Et pas à tout le monde.” (T. A.). However and due to the historical context in which he is writing and the context of the essay itself, I grant Koyré that his statements might be full of criticism towards totalitarianism and that he might have been a Kantian in disguise. Yet he remains ambiguous while condemning the act of lying and recurrently presents double edged arguments.

8 “L’homme a toujours menti. Menti à lui-même. Et aux autres.” (T. A.).

9 “L’homme se définit par la parole, que celle-ci entraîne la possibilité du mensonge” (T. A.).



Koyré affirms that at the moment of telling the truth “consequences must be considered just as the use that listeners will do with what is being told” (Koyré, 2009: p.30).<sup>10</sup> Such a bold description, I could not do anything but disagree, since from the past you can only foresee the future in an accidental manner. From our understanding of matters of fact—since they indefectibly go hand in hand with synthetic *a posteriori* judgments and are therefore merely subjective, relative and dependent—no universal apodictic principle, condition for the possibility of the foundation of a system, can be extracted. To think the opposite would lead us to two aberrations: firstly, we would have to implicitly accept the possibility of totalizing a particularity which dangerously flirts with intolerance and negates the understanding of reality of “the Other”. Secondly, we would be mentally filtering the undisputable principle that claims that “the perfection of an idea (epistemological field) tells us nothing about its material content (ontological field) in a necessary way”. Doing the opposite illegitimately allows the intermingling of fields of human knowledge at the moment of reflection, originating countless contradictions and fallacies. However, it is possible to agree with Koyré to a certain extent when he rightfully differentiates, exempting the result from inherent moral contradictions, *suppressio veri* from *suggestio falsi*—a distinction which was not unfamiliar to the most representative defender of Truth, Immanuel Kant—<sup>11</sup> as he critically analyzes the possibility of measuring (*doser*), diluting (*diluer*) and concealing (*habiller*) truth in its pure state (*pure état*) (Koyré, 2009: p.30). Contrary to

<sup>10</sup> “Il faut bien tenir compte des conséquences, de l’usage qu’en feront ceux à qui on la dira.” (T.A.)

<sup>11</sup> It can be seen that Kant did not hesitate to utilize *suppressio veri* and euphemisms to protect his autonomy. In the prolog of his work *The Conflict of the Faculties (Der Streit der Fakultäten)*, Kant explicitly writes that he carefully chose the words and their order within a sentence of promise at the moment in which he forever committed to the *King Friedrich Wilhelm* not to publicly teach about religion. Kant considered that his promise was directed to a particular person (the Prussian King) and was not referred to the particular action of never teaching again about religion: “I also carefully chose the expression in such a way that I wouldn’t be renouncing to my freedom of judgment about religious matters forever, but only as long as his Majesty lived” [*Auch diesen Ausdruck wählte ich vorsichtig, damit ich nicht der Freiheit meines Urtheils in diesem Religionsproceß auf immer, sondern nur so lange Se. Maj. am Leben wäre, entsagte.*] (T. A.) (Kant, 2000, AA VII, SdF: p.10)

*suggestio falsi* which is always immoral even if many consider the opposite, *suppressio veri* does not necessarily break any moral maxim. Euphemism blurs the truth, but that is not immoral, due to that which is known as the “abstraction principle”, even if the act is instrumental and strategically aims for self-conservation. In order to avoid any suspicion, I will come back to this matter later.

Can a “lie to protect” approach in life find a justification in the text of Koyré? “Truth is precisely the nourishment of the soul, mostly of the strong souls. It might be dangerous for the rest [...] It can even harm them” (Koyré, 2009: p.30).<sup>12</sup> However, this way of protecting “the Other” by means of lying to them, departs solely from suppositions referring to future possibilities, to possible material or psychological harming effects whose generation is factually uncertain. One of the logical wrongs of pragmatic and consequentialist systems is to filter the fact that even when they claim one should solely take the “possible” –yet, always unknown and uncertain– material effects into consideration before acting (in this case telling the truth or telling a lie “to protect”), certain values are still to be found as the motor of the action: more dignifying conditions of living (dignity –more desirable than indignity–), peace of mind (tranquility –more desirable than anguish–), goodness (more desirable than evilness), love (more desirable than hate), healing or comforting (more desirable than harming), etc. Thus, they substitute *a priori* principles with *a priori* values –oxymoronically–, yet they cannot resign to *a priori* categories even if they suggest the opposite. Pragmatic systems are recommended and thus contradictory in themselves. Formal moral systems, such as Kant’s, do take harm into consideration at the moment of making a decision, yet conceptually, thus apodictically, erasing the inner contradiction while remaining humanitarian. The Kantian system of morality departs from the idea of absolute worth had by humans. This feature comes from our capacity to regulate ourselves (autonomy) which is harmed every time we act selfishly, not granting “the Other” before us the same value we place

<sup>12</sup> “*Si la vérité est bien ‘la nourriture de l’âme’, elle est surtout celle des âmes fortes. Elle peut être dangereuse aux autres [...] Elle peut même les blesser*” (T. A.).

upon ourselves (Cfr. Kant, 2000, AA IV, GMS: p.428). We harm our autonomy (faculty to give ourselves rules, which determines what we are as humans), when we break them. The harm “might” be done to “the Other”, but it is definitely done to ourselves and to the concept of humanity: “lie, simply defined as an intentional false declaration directed to another human, does not need the complement of having to harm another [...] for it always harms [...] humanity in general [...]” (Kant, 2000, AA VIII: p.426).<sup>13</sup> Furthermore, “for the infamy (the state of being morally despicable) which accompanies [a lie], also accompanies the liar like his shadow [...] Lying is the disparagement and quasi elimination of his human dignity” (Kant, 2000, MS, AA VI: p.429).<sup>14</sup>

Dichotomization of communication is the main problem faced by those who claim to place truth and lies on the same level of neutralized contingencies equally applicable depending on the requirements of the situation inside a system based upon self-conservation. As Niklas Luhman sustains, this form of dual communication has a high affinity with opportunism and can be adequately used to twist their original sense, thus saying the opposite about any particular theme. This would be a little bit like Göddel’s theorem taken to the sphere of conduct normativity: any existing thing can turn into a proposed theme from opposite points of view, refuting the reasons of their opposition using exactly the same arguments as long as they are seen from the abstract perspective (Cfr. Luhman, 1995: pp.81ss). Systems that utter determinations from the outside world presenting subjective valuations as axioms or principles adequately function in both senses inside a context whose logic always seems to be convincing. However, these systems ignore the principle of economy<sup>15</sup>

13 *“Die Lüge also, bloß als vorsetzlich unwahre Declaration gegen einen andern Menschen definirt, bedarf nicht des Zusatzes, daß sie einem andern schaden müsse [...] Denn sie schadet jederzeit [...] der Menschheit überhaupt [...]”* (T. A.).

14 *“Denn Ehrlosigkeit (ein Gegenstand der moralischen Verachtung zu sein), welche sie begleitet, die begleitet auch den Lügner wie sein Schatten. [...] Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde”* (T. A.).

15 The answer that requires less conditions for the possibility to be sound is the answer which has more probabilities to be the right one.

and always have to turn to either a new external factor that patches up the holes of their system, or to fetishization<sup>16</sup> by presenting their aims as principles. The reasoning process in those cases goes a little bit like this: “I am the good guy, the bad guy is the one who opposes my survival, whose worth is based upon my beliefs which are valid as principles (strategically teleological) always referring to myself and, therefore, I can lie (and given the case make use of any mean close to me) in order to reach my ultimate goal (my survival)”. If the subject can accept that which is contingent as a principle (which from that moment on will be free of any need of being *a priori*) upon which a moral system will be based, everything can be plausibly valid and moral. To base a moral system (or any other) on *a posteriori* facts is a fallacy. Unfortunately, that seems to be the logic permeating everyday inter-subjective relations in the micro and macro spheres. Koyré himself, defending tolerance, intelligence and freedom of people affirms in the very last sentence of his essay that “the popular masses of democratic countries [...] revealed themselves as the superior category of humanity comprised by men who think; on the other hand, the totalitarian pseudo-aristocracies appear to be the representatives of the inferior category, of the naïve man who does not think” (Koyré, 2009: p.76).<sup>17</sup> I am sorry to say that Hitler, the Nazis and the Fascists, to whom Koyré’s essay is directed, would have agreed every time had they listened to a person expressing himself in such terms. Totalitarians, epitome of the deceivers, using the same abstract principles, could go from the point that truth and therefore rightfulness is had by those who have seen the greatness of the Aryan race and the “German” and “Roman Destinies”. If principles don’t change, the material facts that concrete them are subjective and therefore all equally valid. Moreover, an affirmation, such as

16 By this I mean to grant essential import to a feature or an object, may it be real, imaginary or conceptual, which is actually subordinated to another object, twisting the categorical hierarchies between them.

17 “*ce sont justement les masses populaires des pays démocratiques [...] se sont avérées appartenir à la catégorie supérieure de l’humanité et être composées d’hommes pensants, et ce sont, en revanche, les pseudo-aristocraties totalitaires qui représentent sa catégorie inférieure, celle de l’homme crédule et que ni pense pas.*” (T.A.) Underlining by the author.

the one made by Koyré, confirms that using *a posteriori* conclusions from biased subjective interests is quite risky: post-WWII history has plainly evidenced that taking democracy as something given, prevailing over aristocracies in the internal political life of western nations, is nothing but a lack of information or analysis. Koyré incarnated the same *naïve* credulity he was criticizing.

## II. About telling the truth (veracity)

Profound it is, dark and obscure;  
Things' essences all there endure.  
Those essences the truth enfold  
Of what, when seen, shall then be told  
~Lao Tse, *Tao Te Ching*

Once again I know that looking through their eyes  
... As they came with their love...  
I know the truth of life and it lies before my eyes  
The truth lies within you know  
~Kobi Farhi, *The Truth Within*

I will dedicate the following lines to analyze the famous, almost mythical, affirmation attributed to Jaques Derrida in the sense that it would be unbearable to live in a Kantian world where there could only be correspondence between our saying and our thinking. Undeniably, if the content of that which constructs the subject —*a priori* formal capacities aside— is almost completely determined by the social environment, and at the same time the fear of the consequences that the linguistic formulation of truth to the outside world is the origin of using lies,<sup>18</sup> it results that in a social sphere where, not only for matters of speeches but also within the praxis of daily life, truth were considered as an inalienable and necessary<sup>19</sup> value, humans would not even have the concept of the possibility of not accepting

18 It is important to notice that I'm not talking about phantasies whose differentiation has already been explained in the first lines of this text.

19 In the logical sense of the word.

the effects –moment 2– of telling the truth –moment 1–, because they would not be harmful –moment 0–. Thus, given the case that someone would ask anyone<sup>20</sup> for:

- 1) The way he/she looks, or
- 2) A possible infidelity, or
- 3) For his/her time left on this earth.

The asking person would be doing it from a perspective of sincere acceptance of an answer that would reflect:

- 1a) the subjective appreciation, or
- 2a) the actions of his/her interlocutor, or
- 3a) the facts of life

The asking person would have the following options after listening to an answer that could be considered rude:

1b) since the answer regarding appearances always comes from a plain subjective judgment, the asking person can ignore it (which would be absurd, because in that case he/she would not have asked in first place); or he/she could simply ask for further advice that would help him/her about how he/she looks according to the external criteria that he/she has previously accepted as being valid. In any case the asking person would have no reason to feel offended.

2b) In a world where fear of the consequences of truth is non-existent, it would be accepted universally that humans are promiscuous by reasons of their own “animal nature” and the tendency to biological reproduction within it; therefore, the question would have to be formulated under different terms, where the free use of sexuality, an inherent right for a “rational being with free will”, would be the core of the question and not a possible cheating action which by definition would be impossible in a world of truths: With how many persons

<sup>20</sup> I am using the same examples attributed to Derrida.

have you freely exercised your sexuality lately? The possible irritation before a multiplicity of sexual partners would result from the eagerness to dominate from the asking person and not from an impossible and under the described circumstances unconceivable “cheating”.

3b) The same logical principles that operate in 2b) operate here. Just to clarify because of the differences in each case, the fear of dying comes from the totally absurd negation of an unavoidable reality that finds its origin in another lie: “death is something bad and undesirable”, and not from an affirmation in a positive sense: “life is beautiful and worthy, when it comes to its end what’s important is what you did and not what you won’t be able to do”. Thus, that which would be fomented would be a vital attitude and not the negation of death. If that would not be enough saying, “lying for philanthropy” –argument not used by Kant in the essay that holds that phrase as the title– always implies the underestimation of the emotional capacities of the interlocutor. To lie for love of mankind is not love but disguisedly disdaining the capacity to accept the facts and the strength of “the Other”. Against that, it could be argued, on the other hand, that to tell the truth is sometimes the best way of lying, which is called second-degree lying, “where truth itself turns into a plain and simple instrument of deception” (2001, p.18), but this premise presupposes the incredulity of the interlocutor as a condition for the possibility. Yet, in a world of truths, incredulity cannot exist, because deceiving would be impossible to conceive in the first place, as already mentioned in several occasions.

Incredulity is nothing but a defense mechanism before the deception brought on by lies: a) parents always know better and they always love their children, just as teachers do while relating to their students; b) “Santa Claus” and “baby Jesus” exist (even if he historically died at 33 years old); c) in the capitalist system democracy exists just as a sensible appreciation for the life of an individual who earns more because he works more. Once again, needless to say, I could not resist the temptation of being ironic while exemplifying. QED.

\*

\*

\*

### III. About *Suppressio Veri* and Euphemism

He who in (Tao's) wars has skill  
Assumes no martial port;  
He who fights with most good will  
To rage makes no resort.  
He who vanquishes yet still  
Keeps from his foes apart  
~Lao Tse, *Tao Te Ching*

I used to trust the media  
To tell me the truth, tell us the truth  
But now I've seen the payoffs  
Everywhere I look  
Who do you trust when everyone's a crook?  
~Geoff Tate, *Revolution Calling*

I will now fulfill my promise of elucidating euphemism, i.e. the soft and decent manifestation of ideas whose straight and forward expression would be rough or offensive. In the following lines, thanks to the principle of abstraction, I will prove that euphemisms and suppression do not violate the principles of correspondence that must be fulfilled by any action that feigns to be considered valid inside a moral system never based on contingencies.

The abstraction principle, so common in the legal German thought, rightfully seeks to avoid the so often presented *quid pro quo* as well as the fallacy of the false cause: "Two different acts have nothing to do essentially with each other".<sup>21</sup> In the moment of lying the person responsible for the possible consequences of their act in the world is the transmitter of the distorted speech, i.e. the cheating-active subject. In the case of euphemism, it is the thought alone that

21 Understanding the principle of abstraction give better arguments than the ones offered by Kant in his work *Concerning a pretended right to lie from motives of humanity* (*Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*) to defend telling the truth even under critical circumstances: lying and saving a life are two different acts. One is always immoral, the other contingently moral. Both are separated, melting them together and confusing them lead us to an *accidens pro substantia*. It is therefore illogical and it is impossible to build a consistent moral system upon an error of logic.



has been softened, thus the responsibility of reading “the white fire under the black fire” belongs to the listener.<sup>22</sup>

What happens, then, when politicians use euphemisms to disguise the facts in their speeches, presenting thus misery salaries, price liberation and tax-exemption to giant enterprises as *investment support*, just to give an example? Are they being immoral or not? When the abstraction principle is applied in the analysis of this case, that which makes the uttering politician immoral is not fulfilling the function of fomenting the optimal conditions of existence for the whole of the society, which is the real source of their political legitimation. Their immorality comes not from using euphemisms, even if they do it cynically aiming to hide their intentions and not to illustrate their thinking because the passive-subject of the political speech in our example, i.e. the citizen, is obliged to know the positions and projects of those who postulate themselves and their proposals to the public. It is so because the legit cession of our faculty to transform the social reality requires thorough knowledge and deep analysis of the problematic elements for it is the result of an act that has “Will” as a condition for the possibility. When the political act of voting is performed with knowledge and awareness, the external elements that could turn it into a mere mechanical heteronomous act are left behind. The opposite would mean giving an opinion with no fundamentals, i.e. a clear fallacy *ad ignorantiam* which implies a form of lying, because it means that the active citizen presents him/herself as a knower of a theme even if he/she doesn’t. He/she would be claiming authority to diagnose that which is convenient for the

22 For this very same reason, those who thoroughly criticize books considered holy by certain cultural identities accusing them of being books of lies are nothing but *naïve* persons. Perhaps some of them have even good intentions, but they, mostly sure, have not occupied themselves in understanding those texts considering them to be 1) anthropological expressions of culture, and 2) preparatory means for the development of ethical education within a social core where not all the persons are obligated to understand philosophical academic abstractions. Furthermore, nobody is obligated to be interested in formal argumentations. In this world there must be a place for everyone, ranging from logical rationalists all the way to poetic writers, readers and conceivers. The goal of moral is solely the construction of a congruent world under principles valid for everyone. Fantasy and metaphors do not aim to hide “truths” but to illustrate them.

majority even if he/she actually ignores it. Judging something publicly as convenient without analyzing the material meaning of political discourses is an act of irresponsibility towards society.

In cases involving *supressio veri* nobody is really responsible, although there is contingent responsibility. This is so because transmitting communication is a right, yet it is only an obligation when hiding information serves to directly affect the will of the listener. Just to exemplify: nobody is obligated to tell every interlocutor they meet that the spare tire of their car is flat, but they are certainly obligated to do so if their conversation revolves around a possible selling contract whose legal object is the car.

Finally, the principle of abstraction is very helpful when giving better arguments than the ones offered by Kant in his work *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (*Concerning a pretended right to lie from motives of humanity*) to formally defend that to lie remains immoral no matter what and that telling the truth even under critical circumstances is always moral. In that essay, Kant appeals—in a very uncommon fashion to his way of arguing—to hypothetical scenarios and to the probable external consequences occurring when a person has lied. Whatever might happen, claims Kant, the legal responsibilities would fall upon the liar and not upon the truth telling person:

If you have in fact prevented a murder attempt through a lie, you are legally responsible of all the consequences that could come from your action. But if you severely remained on the side of the Truth the public justice cannot do anything against you never minding what the consequences might be. It is probable, on the other hand, that after you truthfully answered with a “yes” the murderer’s question of whether the person he is seeking was at home, she had left unobserved and the murderer would not find her and the crime would not have taken place. But if you have lied and said she was not at home and she really wasn’t (even if you are not aware of that) and the murderer finds her as she runs away and commits his crime, you can be rightfully accused as the author of the death. Because if you had told the truth just

as you knew it, perhaps the murderer would have been caught by your neighbors while he was looking for his enemy in your home and the crime could have been prevented (Kant, 2000, AA VIII, UvRML: p. 427).<sup>23</sup>

Beyond presenting a very selfish argument, since the person telling the truth would be driven by his desire not to go to jail, Kant's explanation is very inconsequential since he mixes formal principles with hypothetical happenings. That which is uncertain cannot and will not serve as the foundation of a moral principle. The problem is formally solved with the abstraction principle in sight: lying and saving a life are two different acts. One is always immoral, the other contingently moral. Both are separated, melting them together and confusing them lead us to an *accidens pro substantia*. It is illogical and, as frequently said, impossible to build a consistent moral system upon an error of logic. To tell the truth or to lie under those circumstances does not belong to the realm of plain morality anymore, because saving lives belongs to the realm of "heroic" morality, it is therefore not a common obligation. Saving a life is beyond plain moral, because, even if it goes according to an imperative based on principles such as solidarity or humanity, it necessarily implies putting one's life at risk. It is evident that no congruent "common" moral system commands to put life at risk. What to do in such a case? If we consider that lying is the only possible way to save an innocent person, we are "pragmatically invited" to use it, even if we are morally obliged not

23 *"Hast du nämlich einen eben jetzt mit Mordsucht umgehenden durch eine Lüge an der That verhindert, so bist du für alle Folgen, die daraus entspringen möchten, auf rechtliche Art verantwortlich. Bist du aber Strenge bei der Wahrheit geblieben, so kann dir die öffentliche Gerechtigkeit nichts anhaben; die unvorhergesehene Folge mag sein, welche sie wolle. Es ist doch möglich, daß, nachdem du dem Mörder auf die Frage, ob der von ihm Angefeindete zu Hause sei, ehrlicherweise mit ja geantwortet hast, dieser doch unbemerkt ausgegangen ist und so dem Mörder nicht in den Wurf gekommen, die That also nicht geschehen wäre; hast du aber gelogen und gesagt, er sei nicht zu Hause, und er ist auch wirklich (obzwar dir unbewußt) ausgegangen, wo denn der Mörder ihm im Weggehen begegnete und seine That an ihm verübte: so kannst du mit Recht als Urheber des Todes desselben angeklagt werden. Denn hättest du die Wahrheit, so gut du sie wußtest, gesagt: so wäre vielleicht der Mörder über dem Nachsuchen seines Feindes im Hause von herbeigelaufenen Nachbarn ergriffen und die That verhindert worden"* (T. A.).

to do so. Then again, in such a case we are not talking about normal morality. If we use the abstraction principle in our analysis, we could plainly see that lying and saving a life are two different acts, one pragmatic and immoral and the other “heroically moral”. Thus, if we lied, we can later accept we did it and publicly claim that lying is always immoral and ask for social forgiveness. At the same time, we all know that societies and history do pardon heroes. By doing so, we defend truth as an immovable moral principle and we saved a life with one voice.

## REFERENCES

- KANT, Immanuel. 2000a. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS)*, Akademische Ausgabe IV, Preußischen, bzw. Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, bearbeitet von Katharina Holger, et al., Verlag Walter de Gruyter & Co.: Berlin.
- KANT, Immanuel. 2000b. *Streit der Fakultäten (SdF)*, Akademische Ausgabe VII.
- KANT, Immanuel. 2000c. Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen (*UvRMI*), Akademische Ausgabe VIII.
- KOYRÉ, Alexandre, *Réflexions sur la mensonge*, bilingual edition, Editorial Leviatán: Buenos Aires, 2009.
- LUHMANN, Niklas. 1995. *Poder*. Editorial Anthropos: México.

# EL DOLOR DEL CUERPO Y LA GRANDEZA DEL ALMA (ESCULTURA Y POESÍA EN WINCKELMANN, LESSING Y HERDER)

Adriana Rodríguez Barraza

Universidad Veracruzana

adriarodriguez@uv.mx

## *Resumen*

La cualidad fragmentaria y aparentemente desordenada de las *Silvas Críticas* de Herder marca un viraje metodológico y teórico tanto en su propio pensamiento como en las apuestas académicas y formalistas comunes a la reflexión estética de su tiempo. A partir de un análisis e interpretación de la escultura griega *Laocoonte*, Herder entabla un diálogo con Lessing y Winckelmann que revela su posición abierta e incluyente respecto a los criterios y modos de interpretar el arte. En este artículo se dará una contextualización general del pensamiento estético del siglo XVIII así como las propuestas de Lessing y Winckelmann y la crítica que Herder hace de ellas.

*Palabras clave:* *Einfühlung*, empatía, espíritu, estética, pueblo, romanticismo.

# THE PAIN OF THE BODY AND THE GREATNESS OF THE SOUL (SCULPTURE AND POETRY IN WINCKELMANN, LESSING & HERDER)

## *Abstract*

The fragmentary and apparently disordered quality of Herder's *Critical Forests* marks a methodological and theoretical turn, not only in his own thought, but also in the mainstream academic and formalist aesthetic approaches of his time. Starting with an analysis and interpretation of the Greek sculpture *Lacöonte*, Herder starts a dialogue with Lessing and Winckelmann which reveals his own open and inclusive position according to the way art is interpreted. In this paper it will be given the general context of the eighteenth century's Aesthetics, Lessing and Winckelmann thoughts on the subject and Herder's critic towards them.

*Keywords:* Aesthetics, *Einfühlung*, Empathy, People, Romanticism, Spirit.

Hacia la segunda mitad del XVIII, la idea de criterios universales fue dando paso a una toma de conciencia y reconocimiento de la diversidad cultural como resultado de las distintas épocas y lugares. Se reconoce también al medio ambiente como parte determinante de una cultura particular.<sup>1</sup>

Alemania carecía de unidad política y no tenía las condiciones históricas ni culturales para el florecimiento de una literatura, poesía, estética o cualquier manifestación que fuera propia. Estas condiciones cambiaron y, a mediados del siglo XVIII, Herder estaba seguro de que la estética como nueva disciplina podía ser decisiva para el desarrollo de la política literaria alemana.<sup>2</sup>

Hamann, junto con Herder y Goethe, dio rostro al *Sturm und Drang*. Este impetuoso movimiento reaccionó, a veces ferozmente, contra el racionalismo ilustrado pese a que se encontraba emparentado irremediabilmente con él.

Herder reflexionó sobre preguntas esenciales de su circunstancia como “¿qué es lo verdaderamente alemán?”, y apunta a dos cosas. Por un lado acudió a la famosa *Bildung*, ese proceso eternamente inacabado por medio del cual pretendía sacar la sublime obra de arte que se suponía había en la riqueza del mundo interior; y, por otro, a la constante diferenciación germánica respecto a las demás culturas, lo que le llevó a sentar ciertas bases y a trazar un sinuoso y presunto camino único para el surgimiento de Alemania, además de pensar que esto se daba sólo por medio de una repetida confrontación, especialmente con lo francés.

1 Existen varios ejemplos que se dan en múltiples campos. En el caso de la estética encontramos a Winckelmann, en el legislativo a Montesquieu y en el de la cultura a Herder.

2 A este respecto, Herder escribe que si la poesía está fuera de nuestro alcance –refiriéndose al pueblo alemán–, “entonces, al menos nuestro siglo en Alemania ha sido filosófico. Si bien no poseemos algún genio original en odas, dramas y epopeyas y tampoco quepa esperar, al menos, se debe explicar esta esterilidad poética, se debe establecer el rasgo original completo de cada género poético y determinar su múltiple y a veces tan paradójico progreso en cada época. No la poesía sino la estética debiera ser el campo de los alemanes quienes, cuando mucho, pueden ser originales en poemas didácticos” (Herder, 1985: p.96).

Como uno de los rasgos comunes de ciertos románticos —unos más acentuados que otros—, encontramos una constante tirantez y rivalidad entre Ilustración (Francia) y Romanticismo (Alemania), que se convirtió en la espina dorsal de algunas de sus obras; a pesar de esa excluyente contraposición y latente hostilidad, Cassirer ahonda al respecto y marca con claridad la dependencia de ambos y nos dice en su *Filosofía de la ilustración*, que

El mundo histórico, al que apeló el romanticismo contra la Ilustración y en cuyo nombre se combatieron sus supuestos intelectuales, se descubrió merced a la eficiencia de estos supuestos, a base de las ideas de la Ilustración. Sin la ayuda de la filosofía de las luces y sin su legado espiritual, el Romanticismo no hubiera podido conquistar ni mantener sus posiciones. Por mucho que su concepción concreta de la historia, por mucho que su filosofía de la historia se aparte por su contenido de la Ilustración se mantiene siempre metódicamente muy deudora de ella; porque ha sido el siglo XVIII el que ha planteado en este mismo terreno la auténtica cuestión filosófica (Cassirer, 2002: p.222).

El mundo de estas ideas, desde ambos horizontes, el romántico y el ilustrado, se conformaba por personas que se conocían, se admiraban o se repelían y, lo más importante: se leían unas a otras.

Posiblemente, la contribución de Herder más exhaustiva a la estética la encontramos en las *Silvas Críticas*. Ahí, Herder declara apasionadamente: “¡en qué caverna de las musas está durmiendo el joven hombre de mi nación filosófica destinado a elevarse a la perfección!”. Con un pensamiento intuitivo, el primer Herder despertaba a sus originales puntos de vista y pensaba que él puede serlo. Pero estas esperanzas nunca se realizaron del todo. No sólo no fueron publicados algunos de sus escritos sobre estética más importantes y originales mientras él vivió, sino que fueron eclipsados por la *Crítica del Juicio* (1790) de Kant, que sirvió para dar forma al desarrollo de la estética filosófica moderna. De su profesor Kant, Herder aprendió a estimar el rigor filosófico y el método analítico como el único



camino genuino hacia la verdad. Pero si Kant era la personificación de la ilustración intelectual, entonces Johann Georg Hamman, otra influencia formativa durante la estancia de Herder en Königsberg, representa el otro extremo. Hamman, un profundo pensador religioso que predica en contra de los excesos del culto a la razón del siglo XVIII, enseña que la verdadera fuente de conocimiento no es la lógica ni la abstracción, sino la fe y la experiencia de los sentidos para exteriorizar el esplendor del mundo y que naturaleza e historia son una manifestación viviente de lo divino.

Herder, a través de su vida y obra, procuraba reconciliar los polos opuestos del pensamiento de la Ilustración representado por sus primeros mentores. “Un hombre que desea ser únicamente cabeza (razón) —escribe— es un monstruo como el que desea ser únicamente corazón; el completo, el hombre sano es ambos. Y cuando es ambos, con cada uno en su lugar, el corazón no en la cabeza y la cabeza no en el corazón, es precisamente un ser humano”. A pesar de que varios ilustrados creían en la disociación del intelecto y las emociones como el precio a pagar por el progreso, el impetuoso movimiento romántico trataba de enlazar la distancia, cada vez mayor, entre los aspectos afectivos y racionales de nuestra naturaleza, manteniendo bajo control el petulante despotismo iluminado de la Razón y liberando el espíritu humano de forma integrada. Un análisis del arte da inevitablemente luz a las complejidades de la naturaleza humana. Herder se daba cuenta de que la estética señalaba el establecimiento de una nueva antropología filosófica y por eso jugó un papel tan importante en su pensamiento.

Las *Silvas Críticas* van precedidas de dos escritos anteriores: *Sobre la literatura alemana reciente. Fragmentos. (Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente)*, con el que Herder se inicia como autor en 1767. Un año más tarde redacta el segundo, *Sobre los escritos de Thomas Abbt (Über Thomas Abbts Schriften)*. Llama la atención que en el título del primer trabajo utiliza la palabra “fragmento”, que suele ser un trozo, un retazo, una parte que generalmente es irregular. Este hecho es realmente revelador acerca de las características y aparente falta de metodología en su obra; incluso él mismo, en los últimos años de su vida expresa con amargura a Carolina, su esposa, el haber dejado

inconclusa una gran cantidad de cosas que en algún momento había iniciado (Fuentes, 1930: p.35).

Al escribir las *Silvas*, Herder se encontraba en Rusia —concretamente en Riga—. Vivió once años ahí desde 1764, exceptuando los periodos de sus viajes. Antes de adentrarnos en esta obra de juventud —tiene veinticinco años cuando la escribe—, señalaremos de forma sucinta algunos aspectos que nuestro autor, metido de lleno en una polémica de su tiempo, sobreentendía.

Siguiendo a Cassirer, en los “Problemas fundamentales de la estética” de su *Filosofía de la Ilustración*, menciona acertadamente algunas de las circunstancias que se vivían respecto a la estética del momento, los puntos comunes y los diferenciados:

La posición especial de la estética alemana no descansa, por lo tanto, en motivos conceptuales singulares ni en proposiciones o teoremas aislados. Apenas existe un concepto o un teorema para el que no encontremos algo análogo y paralelo en la producción francesa o inglesa [...] Ninguno de los estéticos alemanes destacados se contenta con observar y describir y ninguno de ellos desea permanecer en el ámbito de los fenómenos estéticos. Más bien la cuestión se orienta hacia los vínculos existentes entre el arte y otros dominios de la vida espiritual [...] Leibniz injerta en la filosofía alemana este afán sistemático que elabora y disciplina la doctrina de Christian Wolff. Ni en Francia ni en Inglaterra se ha dado semejante “disciplina” teórica de la estética (Cassirer, 2002: pp.362-363).

Para Descartes, la naturaleza se encuentra fundada en la geometría: todos los seres, para poder ser pensados de manera clara y distinta, para ser determinados en conceptos puros, deben ser reducidos primero a las leyes que dicta la intuición espacial y convertirse en figuras. A esta representación figurativa podríamos llamarla su método de conocimiento; aunque hay que tomar en consideración que esa intuición no era realmente tal, pues a final de cuentas, lo que pretende es liberarse de su “estrechez” y de los “límites de la

imaginación”. La estética clásica copia esta teoría de la naturaleza, y “pretende defendernos del error y establecer los criterios del mismo” (Cassirer, 2002: pp.310-321). Sin embargo, hay que tomar en cuenta que ni lo estético puede dictar leyes al arte ni lo matemático ni lo físico pueden hacerlo con la naturaleza. Existen limitaciones por parte de los objetos así como de los géneros artísticos (Cassirer, 2002: pp.142-144).

Desde otra óptica, Leibniz considera la representación como pura energía activa, no sólo un pálido reflejo. Así, la naturaleza de la sustancia va sacando nuevas representaciones:

Además, en toda fuerza, cuanto mayor sea, más se muestran en ella muchas *cosas de una y en una sola*, que una rige a muchas fuera de ellas y las preforma en sí. Pero la unidad en la multiplicidad no es otra cosa que la coincidencia y, porque una cosa coincide más con ésta que con aquélla, fluye el orden del que procede toda belleza, y la belleza despierta el amor (Cassirer, 2002: pp.142-144).

Entre los filósofos marcados por Leibniz se desarrolló la primacía de la sensualidad frente a la racionalidad. La estética adquiere una gran fuerza y permite introducirnos al mundo tangible. Baumgarten, que emplea el término “estética” en el marco de la Ilustración alemana, lo dota de definición y de objeto de estudio. Deja constatado todo tipo de conceptos en su *Metafísica* (Baumgarten, 1999: pp.10-11). Va más allá de la lógica pura y del esquema leibniziano donde placer y belleza, perfección y virtud no se pueden separar, pues están irremediabilmente unidos. Él defiende los derechos de los sentidos, de las pasiones sensibles y de la imaginación, que son verdaderos estímulos que proporcionan fuerza e ímpetu; pero su objetivo no es desencadenarlos sino más bien encaminarlos a la belleza, a su perfección espiritual.

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, Herder estudia ciertos escritos de Baumgarten, profundiza en algunas de las obras acerca de la poética y la estética. En sus notas y bosquejos fragmentarios hay una minuciosa discusión de las primeras secciones de *Aesthetica*.

Su postura no se define y oscila entre la alabanza y la crítica. Una de las obras más acabadas de este tiempo es el *Monumento a Baumgarten*. Herder reconoce el logro de Baumgarten al abrir las facultades menores al escrutinio filosófico, cambiando así el foco de estudio de las obras de arte a los procesos de la experiencia estética. Con esto da por terminadas dos cosas. Por un lado la creencia de que la poesía consiste en rimas o melodías, y por otro, la noción aristotélica de que el propósito primario de la poesía es la imitación de la naturaleza. Si, tal como Baumgarten afirma, el principio que gobierna el arte no es el mimetismo, entonces Herder lo retoma para que pueda surgir con toda su diversidad.

En la *Primera Silva*, propone una distinción fundamental: hay artes que entregan una obra (pintura y escultura), y artes “energéticas” (música, danza, y poesía). Esta simple división no es suficiente por que no resalta, por ejemplo, las diferencias entre música y poesía. El caso de la poesía es distinto, pues no puede ser comparada con la pintura o música en términos de la particular configuración de sus signos.<sup>3</sup> De hecho, lo que diferencia a la poesía de otras artes es que su esencia no se acaba en las propiedades musicales y materiales de sus signos, que no son naturales sino arbitrarios: las palabras pueden expresar significados abstractos precisamente porque su significado no está determinado únicamente por su forma sensorial. De este modo, el poeta, por virtud de la arbitrariedad de sus signos, tiene mayor libertad, un rango mucho más amplio de posibilidades de representación que el artista, un punto que Lessing no explora completamente porque ignora a la música y se concentra únicamente en lo visual y poético.

Posteriormente, en 1778, Herder afirmará en su obra *Escultura. Algunas observaciones sobre la forma y la figura a partir del sueño plástico de Pigmalión*, cómo los sentidos se relacionan con diversas formas que existen en el arte y de qué manera las plurales estructuras escultóricas llegan a ser constantes y eternas como la misma naturaleza

3 A diferencia de la música (un arte que Lessing no acepta del todo), la poesía es más que una simple secuencia de sonidos: su calidad sucesiva es una condición necesaria pero no suficiente de su efecto.

humana. De igual modo, vuelve sobre el tema del *Laocoonte* y la visión de Winckelmann (Herder, 1997: pp.243-326)<sup>4</sup>.

Herder emplea el nombre de *silva*, que, como sabemos, significa diversos temas recopilados sin ningún método ni orden, algo de lo que él hace gala en contraposición con los académicos de su tiempo. Pensamos que no sólo es eso sino que, como en muchos otros casos, va más allá; si recordamos su origen latino *silvae*-bosque, y también que el mismo origen es para selva, nos remite a algo salvaje, agresivo, diverso, que no imita ni obedece a reglas, no es refinado, no se encorseta en cánones sino que es múltiple y diverso por naturaleza, como intentará ser él mismo a través de su extensa obra.

En esta primera colección de escritos, encontramos a un Herder que hace gala del espíritu empático de su método de análisis. Meinecke lo llama “creador del nuevo método de la penetración simpática o endopatía (*Einfühlung*)” (Meinecke, 1943: p.307). Sucar, por su parte, nos dice que “Herder elevó a rango de conocimiento lo que llamó método de la penetración empática (*Einfühlung*)”. Toda comprensión del otro emana, para Herder, del conocimiento de sí mismo, pues “en el grado de profundidad del sentimiento de nosotros mismos estriba también el grado en que sentimos a los demás [...] sólo a nosotros mismos podemos, por así decirlo, sentirnos en los demás” (Abraham y Sucar, 1996: pp.152-122). Isaiah Berlin hace hincapié en que es una palabra de invención herderiana y la emplea cien años antes que Lipps, Dilthey o incluso Croce (Berlin, 2000: p.223).

Efectivamente, esta palabra designa, por un lado, nuestra empatía, el poder participar de una realidad ajena, distinta a nosotros, y por otro, la comprensibilidad. Pero no desde el punto de vista solamente ilustrado, para el que los prejuicios y el pasado en general, quedan fuera de nuestro entendimiento de las cosas y de las personas; sino desde la comprensión que puede establecer analogías de sentimientos y que, a su vez, construye puentes entre perspectivas diferentes, de una misma cosa o de una misma cuestión.

4 De los escritos de Herder existe una interesante antología bilingüe, editada en México por el Dr. Manuel Velázquez Mejía (Cfr. Velázquez, 2000; 2000b).

A continuación nos dedicaremos a exponer: primero, de qué se está hablando, es decir, qué era el *Laocoonte*; segundo, el significado artístico que tiene para Winckelmann; y tercero, el significado poético del *Laocoonte* para Lessing, en este momento, sus dos principales interlocutores.

Herder hace suya una de las problemáticas de interpretación que tuvieron gran repercusión. El problema era el significado del *Laocoonte* y las apreciaciones de los contendientes, que pretenden estudiar según un método que llamaremos “formal abstracto”. No tiene nada que ver con la *Einführung* herderiana. Aunque éstas no sean explícitamente sus palabras, no se trata de ahondar en las diferencias de cada punto de vista y radicalizarlos: o Winckelmann o Lessing; como si la historia del arte y la historia de la literatura dieran lugar a un modelo de comprensión excluyente y de distinción de ambos. Al contrario, su propuesta se trata precisamente de no dejar fuera a ninguno sino que quiere, necesita, leerlos a ambos: Winckelmann y Lessing hablando, en este caso, del *Laocoonte*:

¿Por qué no podemos tomar a dos pensadores tan originales Winckelmann y Lessing, como es cada uno de ellos? Incluso en su forma de escribir poseen ambos una Gracia griega amiga, sólo que no es la misma para ambos [...] La forma de escribir de Lessing es el estilo de un poeta, es decir, no de un escritor [...] Parece ponernos ante los ojos el motivo de cada reflexión, dividirla en partes, recomponerla [...] Winckelmann, el artista que ha educado; Lessing el poeta creador. Cada uno de ellos, un excelente maestro del arte. Lessing incluso un alegre acompañante en la filosofía de sus escritos; su libro un diálogo entretenido para nuestro espíritu. Así podrían ser ambos: ¡y qué diferentes, qué superiores en su diferencia! (Herder, 1997: pp.67-68).

Hasta aquí se muestra empático, parece no inclinarse por ninguno de ellos, permanece imparcial reconociendo ciertos rasgos y características favorables. Nos llama la atención lo de “Gracia griega amiga”, que ambos poseen, pues con este sustantivo los relaciona.

Lessing publica en 1766, tres años antes de la *Primera Silva, Laocoonte o de los límites de la pintura y la poesía* (Lessing, 1989: p.294).<sup>5</sup> También fue motivado por la lectura *Reflexiones sobre la imitación en las obras de arte griegas* (1755) de Winckelmann, de la que se puede decir que es una réplica.

La obra de Lessing, al principio, consiste en una compilación de varios apuntes que piensa que son difíciles de sistematizar. Esto nos remite a la falta de orden de Herder al momento de escribir y que igualmente poseían otros autores.<sup>6</sup> El mismo Lessing comenta en su prólogo: “han surgido de un modo casual y han ido creciendo al hilo de mis lecturas más que por el desarrollo sistemático de unos principios generales. Más que un libro, son, pues, pensamientos sueltos destinados a formar un libro” (Lessing, 1989: p.39). Recordemos que Lessing escribe esto antes que Herder.

Lessing plasma en esta obra sus ideas sobre la relación que existe entre la poesía y la pintura, incluidas en esta última las artes plásticas,<sup>7</sup> así como también los límites que las separan. Trata de que la poesía se libere de la pintura y que manifieste su superioridad frente a ella. De las aportaciones de Lessing destacan para Cassirer no la materia del concepto como tal, sino su forma, no su “qué” en el sentido de la definición lógica, sino su transformación espiritual.<sup>8</sup>

Pero si Lessing no ha poseído la magia profunda de los grandes poetas, sí una magia de pensamiento que, ni antes ni después de él se ha presentado con tanta fuerza y seguridad [...] La doctrina de Lessing acerca de la relación entre el

5 Consta de XXIX capítulos, y se inspiró a su vez en la obra homónima de Sadoletto, humanista y teólogo romano que vivió hacia finales del siglo XV.

6 Lessing llega a ser criticado: “Fr. Schlegel dice que el *Laocoonte*, como todas las obras de su autor, es un Dédalo en el que encuentra muy fácilmente la entrada pero del que ya muy difícilmente sabe salir...” (Lessing, 1989: p.21).

7 Este tema había sido tratado en el renacimiento por: Leonardo da Vinci, Ludovico Dolce, Benedetto Barchi; posteriormente por Shafsterbury, Diderot y Moses Mendelssohn.

8 Recordemos que para Leibniz el saber verdadero y supremo es el “por qué”, no el “qué” (Cassirer, 2002: 347).

genio y la regla, acerca de las fronteras entre la pintura y la poesía, acerca de las sensaciones mixtas, de las artes, todo esto, como mera enseñanza, podremos encontrarlo detalle por detalle en las grandes obras de la estética del siglo XVIII. Pero sólo en él, la mera doctrina se hace verdaderamente viva y se injerta en la vida del arte [...] No sólo cierra el pensamiento estético de una época, sino que descubre, remontándose por encima de todas las realidades del arte, nuevas “posibilidades” de la poesía. Su más profundo servicio a la literatura alemana radica en haber visto el derecho que asiste a estas posibilidades y en haberles preparado camino libre; servicio que no estima, ni con mucho, en lo que vale y al que se despoja de su verdadero sentido en la historia del espíritu [...] Lessing ha librado a los conceptos y a los principios fundamentales de la estética del XVIII de este peligro de “atiesamiento” y este servicio fue el que más agradeció la joven generación (Cassirer, 2002: pp.389-391).

La valoración de Cassirer hacia Lessing es contraria a la de Herder; se proyecta más allá de la expresión artística de la belleza por medio de la palabra, pero ambos intuyen la libertad y flexibilidad que prodiga a su tiempo.

Por otra parte, Winckelmann, contemporáneo de nuestro autor escribe varias obras.<sup>9</sup> A la que se refiere concretamente Herder es a *Pensamientos sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura* de 1755, catorce años antes de la aparición de las *Silvas Críticas*. Este escrito de apenas 163 páginas de la edición en castellano es una prueba de querer liberarse de “la tiranía artística ejercida por París” (Winckelmann, 1959: p.17). El mismo autor escribe también

9 Entre sus obras encontramos también: *Van der herculanischen Entdeckungen* (Sobre los hallazgos de Herculano), Dresde 1762; *Versuch einer Allegarie besonders für die Kunst* (Ensayo de una alegoría y su relación con el arte), Dresde 1776; y *Abhandlung van der Fiihigkeit der Empfindung des Schonen in der Kunst und dem Unterrich in derselben* (Tratado de la comprensión de la sensación de lo bello en el arte y su enseñanza), Dresde 1771. *Geschichte der Kunst* (Notas sobre la Historia del arte), Dresde 1767. Las obras completas de Winckelmann fueron publicadas por Fernow, E. Meyer y J. Schulze, en Dresde en 1808-20. J. Eiselein hace otra publicación (Donauers-Chingen, 1925-29).



*Historia del Arte de la Antigüedad*, en Dresden en 1764. Es la primera historia del arte clásico que se estudia en Europa. Ambos trabajos tuvieron gran repercusión en su época, y llegan a influir en campos muy variados y a intervenir significativamente en las discusiones y escritos de estos años.

Se considera que Winckelmann hace dos grandes aportaciones: por un lado, aparte de reunir una serie de valiosa información de la Antigüedad, trata de interpretarla y comprenderla dentro de las circunstancias bajo las cuales ven la luz —posición geográfica, clima y cultura—. <sup>10</sup> Esto coincide con la teoría de Herder respecto a la determinante importancia del suelo-raíz sobre las culturas y modos de ser de los pueblos. Y, por otro lado, la visión de la idealizada Grecia, que fue imprescindible para ese entonces y para los siglos posteriores y cuyo eco podemos escuchar aun ahora (Lessing, 1989: pp.18-19). Más adelante mencionaremos otros de sus méritos.

Para Winckelmann, “el objeto de la imitación era, por tanto, un ideal de belleza que los griegos habían hallado en su entendimiento, y no en la dispersión de la inmediata naturaleza” (Winckelmann, 1987: p.38), relaciona hacia atrás con la tradición del humanismo platónico renacentista; y hacia delante, con la noción kantiana de la idoneidad formal que toda idea estética ha de cumplir. <sup>11</sup>

Al inicio de la *Primera Silva*, Herder nos deja ver el disgusto que le producen algunos de los críticos de arte de su época, quienes han sabido elogiar el *Laocoonte* exclusivamente a través de los ojos de Winckelmann. Señala también que el problema del *Laocoonte* es el mismo que el de la manifestación del dolor humano casi estrangulado por una circunstancia trágica.

Nuestro autor se ha dado cuenta de que el problema filosófico, literario y artístico del *Laocoonte* es el mismo que el que palpita en la interrogante “¿cómo debemos expresar la naturaleza del dolor

<sup>10</sup> Winckelmann lo expresa de la siguiente manera: “la naturaleza de cada país confiere a sus aborígenes, como a los nuevos pobladores recientemente llegados, una única y propia forma y una semejante manera de pensar” (Winckelmann, 1987: pp.108-109).

<sup>11</sup> Hay que considerar que en el siglo XVIII tienen lugar trascendentales descubrimientos arqueológicos. En 1711 se dan las primeras excavaciones de Herculano, de 1720 a 1727 el Palatino, en 1748 se descubre Pompeya; sólo por mencionar algunas.

humano?”. No debemos perder de vista que Herder tiene como uno de los propósitos fundamentales de toda su obra una cuestión anti-académica, antiburocrática y antierudita, tal y como se dan en ese momento, cuando los fundamentos culturales se encuentran en el mecanicismo cartesiano que apoyaba el saber de la naturaleza en la geometría, donde se explican los fenómenos naturales, aún los vitales, por medio de todas esas leyes que se realizan casi de forma automática; donde la espontaneidad y naturalidad no tienen cabida. En la geometría analítica, que nos dice que las relaciones se pueden expresar en fríos y perfectos números exactos. En el mecanicismo newtoniano que ampara, al menos en parte, la filosofía kantiana. Y en un proceso de universalización formal-abstracto, en el que las perspectivas individuales o voces propias de los individuos o de las naciones, culturas y lenguas, quieren ser domesticadas, uniformadas. Con esto decimos que, siendo el problema del *Laocoonte* el de cómo expresar la naturaleza del dolor humano, no podemos perder la linterna con la que Herder recorre oscuros caminos una y otra vez, y que se concreta en su preocupación por darle a la poesía y a la literatura populares el puesto que culturalmente se merecen.

El dolor humano se encuentra en la base del problema de la expresión que domina el impresionante grupo escultórico del *Laocoonte* y de sus hijos apresados, que luchan violentamente contra unas serpientes. Nos impacta y conmueve la impotencia y el sufrimiento que está siendo representado en incesante movimiento, sin fin, como la misma vida humana, que padece continuamente.

El eco que nuestro autor hace del estudio de Winckelmann sobre el *Laocoonte* es el siguiente:

El dolor puesto de manifiesto en todos los músculos y tendones del cuerpo y que casi cree experimentar uno mismo, enteramente solo, ante el abdomen contraído de dolor, sin ver el rostro ni otras partes; ese dolor, digo, no se exterioriza, sin embargo, en rabia, ni en el rostro ni en la posición entera. No da gritos horribles, como canta Virgilio de su *Laocoonte*; la abertura de su boca no lo permite. Se trata más bien de un suspiro angustioso y sofocado, como lo describe

Sadoleto. El dolor del cuerpo y la grandeza del alma están repartidos con igual fuerza y como equilibrados por toda la estructura de la figura. Laocoonte sufre, pero lo hace como el *Filoctetes* de Sófocles: su aflicción llega hasta nuestra alma, pero desearíamos, igual que ese gran hombre, ser capaces de soportarla (Herder, 1997: pp.68-69).

Aquí, el problema será: ¿qué es más acertado al momento de interpretar al *Laocoonte* y la expresión del sufrimiento humano, con relación a la obra del trágico griego Sófocles titulada *Filoctetes*.<sup>12</sup> Para Winckelmann, no cabe duda de que la mimesis que hay entre esta obra escultórica griega, *Laocoonte*, y la tragedia de Sófocles, *Filoctetes*, nos enseña a contemplar y entender la cuestión estética que sustenta la tragedia del dolor que no tiene fin; el perpetuo sufrimiento de la vida que hace que el hombre y su capacidad de soportar el dolor hasta el límite, troque ese mismo dolor en arte, sin que los gritos, clamores, retorcimientos y demás expresiones corporales, anímicas, incluso morales de ver a un padre sufrir tan terriblemente por sus hijos, den cuenta de que esta situación es insoportable para el hombre; hasta llegar a hacer inasequible una moral y estética del sufrimiento humano, en cuya expresión el hombre se autoexigiría unos límites que dan lugar, para Winckelmann, al canon griego del que resulta la mimesis de lo clásico.

El poeta trágico Sófocles nos enseña en el *Filoctetes* la razón de ser de la emoción que nos produce la contemplación de la escultura porque la enseñanza clásica del canon griego de la tragedia se encuentra, no en los detalles concretos de la natural aflicción del sufrimiento, sino en la visión de conjunto y equilibrio a punto de explotar y de dejarnos llevar por una irracionalidad que desborda cualquier límite. Este precepto griego interpretado por Winckelmann

12 *Filoctetes* de Sófocles narra la vida de ese gran héroe griego a quien Hércules regala un arco y flecha. Helena de Troya se rehúsa a casarse con él y acepta a Menelao. Acude a la guerra de Troya pero no puede tomar parte debido a la mordedura de una serpiente, cuando logra recuperarse, su flecha es la que mata a Paris. También es picado por una serpiente, el mismo animal del Laocoonte y sus hijos pero, a diferencia de ellos, no muere por eso.

señala, al contrario, que la expresión del sufrimiento en la escultura o en la literatura converge en la capacidad artística que hay en el hombre para autocontrolarse ante el sufrimiento. Y, así, la visión de conjunto del *Laocoonte* como equilibrio a punto de romperse y hacer que, ojos, bocas, torsos, piernas, en fin, los cuerpos, se derrumben de abatimiento, dando lugar al hipotético fin, y a la victoria de las serpientes. Es el triunfo de la propia irracionalidad que somos y llevamos dentro junto con la incapacidad de soportar tanto dolor.

En palabras que cita Herder, veamos la crítica que hizo Lessing de la interpretación que recién analizamos. Tal crítica la podemos resumir en las dos afirmaciones, tan convincentes, que hace el propio Lessing:

No es raro que los guerreros de Homero caigan al suelo gritando (Lessing, 1989: p.43).

...el gritar \*\*\*ante el dolor corporal es incluso compatible con la grandeza del alma, especialmente de acuerdo con la antigua mentalidad griega (Herder, 1997: p.78).<sup>13</sup>

En una lectura superficial de estos pasajes podríamos caer en el error de creer que Herder está criticando a Lessing en aras de Winckelmann. Pensamos que no es así. Si recordamos que una de las tesis fundamentales que defiende Herder a lo largo de toda su obra es que cada pueblo, cada lengua, cada cultura es única y, por lo tanto, capaz de expresar particular y singularmente, sus sentimientos de alegría y de dolor, de una forma propia que no necesita ser igualada, o comparada con cualquier otro canon de expresión. Consideramos que Herder tiene que asumir, en un principio, el planteamiento de Winckelmann respecto al canon estético griego; en este sentido, la crítica a Lessing se desvela de forma inmediata en el siguiente pasaje:

13 Los asteriscos \*\*\* corresponden a una nota a pie de página del propio Herder: "No niego que, en otras ocasiones, los héroes homéricos hayan hecho propio el gritar, un valiente y desmesurado grito, pero ¿a qué viene esto aquí?".

De ahí también la brevedad del acto, que es breve en palabras, pero extenso en la representación. Si lo importante fuesen aquí los gritos, “las desoladas exclamaciones, los frecuentes ᾠ, ᾠ entrecortados”, como pretende el señor Lessing, no conozco nada que hubiese de suceder más rápidamente o, si no, indignar al espectador. Pero la contención, el penoso sufrir, las luchas prolongadas con el dolor en silencio, que se ciernen con un furtivo ὦμοι, μοι, tales son las cosas que se alargan, que se deslizan, y constituyen el tono principal de la escena entera. Añada usted, además el débil coro que canta al dormido Filoctetes, su canción para dormir, para descansar, de movimientos suaves y pausados, y aquí no sólo cierra el acto, sino que está en él [...] y tenemos un acto largo, completo, acabado, que llena mi alma, pero no mediante las exhalaciones, sino precisamente mediante la contención del ¡ay! Por eso puede decir Winckelmann con razón: Laocoonte sufre como el Filoctetes de Sófocles. Aquél, como escultura en la que un suspiro dura eternamente, oprime eternamente el pecho; este como un personaje trágico que hay que acabar, finalmente, el largo suspiro con un ¡ay! Y ha de recibir también con un ¡ay! el dolor que retorna, como personaje que anda errando sobre la cuerda de la desgracia, pero con voces interrumpidas, que retornan lentamente, con voces que aumentan y disminuyen, con voces que se mezclan con otras por el dolor ahogado (Herder, 1997: pp.72-73).

Si los griegos hubieran dicho todo sobre cómo se debe representar esa nobleza de alma, entonces, los demás pueblos ya nada tendrían que ofrecer al respecto. Pero Herder está lejos de admitir esta conclusión y aunque sea clara la crítica a Lessing, también la *Einfühlung* ha encontrado en este autor alguna importante veta de estudio. Winckelmann tendría razón en lo general, pero no en lo particular. Esto quiere decir dos cosas que consideramos sustanciales.

La primera, que la heroicidad en Homero reclama modernamente no una visión unificadora de esa virtud, sino el hecho de las diferencias. Creemos que Herder abre una importante ventana, a través de la cual nos podemos asomar a la *Iliada* con ojos propios y nuevos, y valorar ante el héroe en general otras posibilidades de expresar esta nobleza del alma, en la que fuera posible la confluencia

entre la heroicidad y la humanidad. Esto es que, para Herder, los héroes también pueden llorar.

La segunda nos indicaría, de la narración homérica, no tanto semejanzas respecto al canon de la heroicidad, como sí la multiplicidad y diversidad que tiene el alma humana para enfrentar percepciones ante cuestiones como el dolor o la alegría. Es así, porque si no le sería a Herder imposible —y ésta es su gran novedad—, advertirnos en el siglo XVIII, siglo de la *Aufklärung* filosófica y científica, que impulsa el progreso y que ha eliminado cualquier tipo de prejuicio, que emergiera la riqueza de la poesía y de la literatura populares, en donde el canon de la heroicidad no dependería, como en el caso griego, del linaje de determinadas familias nobles, como del linaje del *Volk*. Este “populismo heroico” es una afirmación novedosa que hace Herder en esta obra. A redimensionar las virtudes populares, se llega por el camino de la crítica a toda generalidad abstracta que pretenda ser la última palabra sobre el comportamiento humano, de por sí tan único como plural y diverso. Y así lo dejó escrito el propio Herder:

Está, pues, claro que Homero no emplea “la propiedad del gritar como una expresión general del dolor del cuerpo”, como una designación absoluta “para conceder su derecho a la naturaleza doliente”. Tiene que haber en el carácter de aquél que él hace gritar más detalles que precisen el hecho de que sea éste y no otro quien grite. Y ahí es dónde me parece impreciso hablar de sus héroes en general, \*\* de lo que son a la luz de lo que hacen y sienten. En efecto, ninguno de ellos es tan parco en sensaciones como igual a otros en palabras, gestos, cuerpo, propiedades. Cada uno es un alma humana *propia*, que no se expresa en ninguna otra (Herder, 1997: p.75).<sup>14</sup>

En la última parte de esta *Silva*, Herder expone claramente su forma de pensar, tanto frente a Winckelmann como frente a Lessing.

14 Los asteriscos \*\* corresponden a la nota de Herder, p.5.

Ciertamente, la influencia de Winckelmann sobre Herder se ve en el hecho de que el arte tiene su propio movimiento y su propia dinámica interna que debe estudiarse históricamente. También cabe señalar la originalidad de Lessing en la polémica con Winckelmann de que el arte no consiste en la imitación de las obras clásicas antiguas sino, más bien, en la reinterpretación e innovación de la propia expresión artística a través de la fuerza imaginativa, de la fantasía: “si Laocoonte gime, la fantasía puede oírle gritar” (Lessing, 1989: p.58).

Por estas razones que señalamos, la empatía del método herderiano comienza con alcanzar por encima de las diferencias, un común denominador entre Winckelmann y Lessing, llevando la polémica entre el neoclasicismo frío y objetivo, por un lado, y el prerromanticismo de la belleza, basada en la forma individual de cada expresión artística, por otro; terreno que, según Herder, será el más propicio para situar la polémica. Fue capaz de trazar, en un principio, un puente de unión entre la perspectiva de ambos autores, donde el historicismo del arte, representado en los estudios objetivos y científicos de Winckelmann, no puede darle la espalda a la singularidad, es decir, a la subjetividad que está en el punto de partida de cada expresión artística; haciendo, a su vez, que esta singularidad, esta cualidad que lo distingue, no se termine únicamente en la representación individual-concreta del mundo, porque esa singularidad de las expresiones artísticas conlleva un patrón historicista que el hombre puede conocer y estudiar a fondo.

Un ejemplo de esto lo encontramos en esta última parte de la *Primera Silva*. La heroicidad y belleza representadas en el grupo escultórico del Laocoonte, y la postura de Winckelmann, de hacer del modelo griego de belleza el único canon posible, toman otro rumbo con Herder, que nos indica la propia diversidad en la que se representan homéricamente el dolor, la alegría, el sufrimiento, las pasiones, etc. Utilizando a Lessing frente a Winckelmann, se puede apuntar que el canon griego no se agota en las artes plásticas y que la literatura en general, especialmente la poesía, no es un suplemento de la escultura. Herder establece en este momento los parámetros de la polémica no en el mundo de la escultura sino en el de la poesía. De esta manera, el autor de las *Silvas* encara la doble problemática

que estamos advirtiendo: deshace el error de Winckelmann consistente, para él, en concederle a las artes plásticas, especialmente a la escultura, existencia en tanto canon del arte.

Abre la interpretación del fenómeno artístico hacia la reflexión de su fundamento subjetivo. De esta manera consigue Herder derribar las separaciones que se habían establecido entre culto e inculto, lo heroico-culto y heroico-bárbaro:

La sensibilidad de los griegos para las tiernas lágrimas es demasiado conocida en sus manifestaciones como para que deba tomarse un solo ejemplo, como hace el Sr. Lessing, y además por una mera conjetura\* que tal vez no demuestre lo que pretende demostrar. Griegos y troyanos recogen a sus muertos. Unos y otros vierten calientes lágrimas. Pero Príamo se lo prohíbe a los troyanos. ¿Por qué se lo prohíbe? Le preocupa dice Dacier, que se ablanden demasiado y vayan mañana a la batalla con menos valor (Lessing, 1989: pp.44-45).

Debemos hacernos esta pregunta en la polémica suscitada por Lessing: ¿se puede ser valiente y humano a la vez?, ¿pueden los pueblos bárbaros conocer y haber llevado a la práctica esta bella unión entre el valor y el sentimiento de humanidad? Herder aprovecha el rescate que ante Winckelmann había llevado a cabo Lessing, discutiéndole a aquél su exclusivo y excluyente canon griego de la belleza.<sup>15</sup> Lo que aplaude Herder en esta interpretación es que la separación entre pueblos bárbaros y pueblos cultos no existe como tal; es más, ha habido y hay distintos cánones a través de los cuales la humanidad ha ido representando el significado inagotable de la belleza, y para dar razón histórica de ello Herder repite enfáticamente las propias palabras de Lessing:

15 Winckelmann afirma "que sus reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en pintura y escultura conciernen a cuatro puntos principales: I. Sobre la naturaleza perfecta de los griegos. II. Sobre la superioridad de sus obras. III. Sobre la imitación de las mismas. IV. Sobre la manera de pensar de los griegos en las obras de arte, y sobre la alegoría en particular." (Winckelmann, 1959: p.107).



“He ahí el escocés. Sentía y temía; expresaba su dolor y su preocupación; no se avergonzaba de ninguna de sus debilidades humanas; pero nadie necesitaba contenerlo en el camino del honor ni en el cumplimiento de su deber.” Y ese escocés era un bárbaro de las montañas del norte (Herder, 1997: p.84).

Los cantos fúnebres escoceses representarían un canon de belleza igual o mejor que el griego. Estos cantos, en los que Herder está estudiando su imaginario poético “originario”, serán la base histórica para completar su crítica a Winckelmann y al patrón exclusivo griego como si sólo hubiera una patria de la belleza en el mundo. Cada pueblo, cada nación, cada raza, cada lengua, en fin, cada núcleo subjetivo humano puede llegar a ser una experiencia artística entre la valentía, la guerra, por ejemplo, y los sentimientos que tienen que ver con la lealtad, el honor, la amistad, etc. Porque, como decíamos, no existe un único y exclusivo canon de belleza, como tampoco existe un único hombre o un único pueblo, sino una multiplicidad y heterogeneidad de razones de ser, que en su existencia consiguieron darse a conocer a través de una determinada expresión artística. En este sentido, queremos subrayar la propia terminología herderiana, cuando al hablar de pueblo lo hace sustantivando la dimensión simbólica de la poesía: “pueblo poético”, así, comentando la anterior cita de Lessing, Herder inaugura un paradigma hermenéutico e historicista alemán cuya culminación, por otros aspectos negativa, estará en el pensar poético de Hölderlin. Por pueblo poético se entiende la capacidad de unir en un mismo espíritu (*Geist*) sentimientos grandes y dulces, o que hayan ligado de forma tan sutil y compleja la virtud de la heroicidad, la valentía, la ausencia del miedo, con lo que parecería contrario a esto y propio de la debilidad, como es el sentimiento de humanidad. Esta conjunción se encontraría en un pueblo poético por excelencia, aunque tampoco único, como sería el escocés, tal como se descubre a través de los propios hallazgos que cree hacer el propio Herder.<sup>16</sup>

16 Herder no supo que Macpherson, al presentar las poesías de Ossian como originales del siglo III, mintió, pues las escribió en su mayoría él mismo, en el propio siglo XVIII (Ribas, 1982: p. XXXI).

¿Y qué si encontrásemos semejante pueblo entre las montañas del norte, en medio de los bárbaros, incluso comprendido bajo el nombre de pueblo bárbaro y no ocupado en otra cosa que la guerra, un pueblo que, tan alejado de Grecia como de sus costumbres, exhibiera toda la sensibilidad humana que apenas mostró un griego? ¿Permanecería entonces tan firme la contraposición? “Nuestros primeros antepasados nórdicos eran bárbaros. Reprimir todos los dolores, enfrentarse a la muerte con la mirada impertérrita, no llorar ni los propios pecados ni la pérdida del amigo más querido, constituyen rasgos de la antigua bravura nórdica del héroe. No así el griego”.\* Si yo interviniera y continuara: “No así el escocés, el celta, el irlandés; estos expresaban su dolor y su preocupación; no se avergonzaban de ninguna de las debilidades humanas; pero nadie necesitaba contenerlos en el camino del honor, ni en el cumplimiento de su deber”, habría dicho entonces de los bárbaros todo lo que Lessing afirma de sus griegos, en contraste con los bárbaros nórdicos, y aún así no habría dicho bastante de estos últimos, de mis bárbaros nórdicos (Herder, 1997: pp.82-83).<sup>17</sup>

Esta exaltación de los pueblos bárbaros del norte, y especialmente de los pueblos nórdicos, va a tener una influencia en el romanticismo nacionalista.

Indudablemente es un acierto el que tuvo Herder cuando entró en la polémica Winckelmann-Lessing. Abrió una nueva perspectiva y un nuevo horizonte que tenía que ver con lo que tantos especialistas ya han señalado: recuperar la poesía popular como auténtica alma de los pueblos, en igualdad de condiciones con los demás cánones establecidos unilateralmente hasta el momento, en donde la exaltación de una barbarie culta, humana, dejaría completamente atrás el canon de la belleza griega señalada por Winckelmann: “Todos los sentimientos de los héroes y de los hombres, por ejemplo, de amor patrio, de amor sexual, de amor al amigo, de amor a la mujer, de

<sup>17</sup> La referencia se la debemos al traductor Ribas (1982: pp.19-20; cfr. Lessing, 1989: p.45).

amor a los hombres, todos están vivos en las poesías de ese pueblo, como en estampas de su alma. (Herder, 1997: p.85)” El historicismo de Herder no hubiera sido posible sin el consistente precedente que había sentado Winckelmann con su revolucionaria forma de ver el arte. Esta revolución consiste, principalmente, en hacernos pasar de la historiografía a la interpretación, gracias a la que se pudo ordenar de forma dinámica la historia del arte, desde la perspectiva de que las distintas manifestaciones artísticas obedecen a un movimiento como el de la propia naturaleza:

el objeto de una historia del arte razonada consiste, sobre todo, en remontarse hasta los orígenes, seguir sus progresos y variaciones hasta su perfección; marcar su decadencia y caída hasta su desaparición y dar a conocer los diferentes estilos y características del arte de los distintos pueblos, épocas y artistas, demostrando todas las afirmaciones, en la medida de lo posible, por medio de los monumentos de la Antigüedad que han llegado hasta nosotros (Winckelmann, 1985: p.35).

Nos encontramos ahora con una cita del artículo “Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y en la escultura” de Winckelmann, en donde nos deja ver claramente la idea que tiene acerca de la relación que para él existe entre las cuestiones de clima y geografía, como lo hemos mencionado, con el arte como manifestación de la cultura de un pueblo determinado que se encuentra bajo el influjo del cielo al que pertenece y así, de este modo metafórico, inicia el Apartado Uno de *Escultura*: “el buen gusto que se extiende cada vez más por todo el mundo comenzó a formarse por primera vez en el cielo griego” (Winckelmann, 1959: pp.83-84). Entre todos los méritos que tuvo Winckelmann cómo decíamos atrás, queremos destacar esta vez para nuestro estudio el de haber estimulado los estudios de la época antigua y el de haber establecido las relaciones entre la vida de los pueblos y la vida del arte, lo que fue fundamental, y que Herder retomaría para explicar las distintas épocas por las que ha pasado la humanidad.

Todas las acciones y posiciones de las figuras griegas que no denotaban este carácter sereno de la filosofía sino que eran demasiado briosas y en exceso arrebatadas, incurrían en una falta que los artistas antiguos llamaron parentirso [...] Cuanto más sosegada la actitud del cuerpo, tanto más apropiada es para expresar la verdadera fisonomía del espíritu. En todas aquellas posturas que se desvían excesivamente de la postura de reposo, no se encuentra el alma en su estado normal verdadero, sino en una situación violenta y forzada. El alma es más reconocible y resulta más característica en las recias pasiones; pero únicamente es grande, noble y serena en el estado de unidad, paz y quietud (Winckelmann, 1959: pp.83-84).

A pesar de ello, Winckelmann supraevalora el caso del arte griego<sup>18</sup> puesto que lo coloca en la cúspide y lo emplea como vara de medir. Herder, no obstante su gran admiración por los griegos, esta vez evitará establecer juicios de valor entre lo griego y las demás culturas, así como eludir todo lo que pueda parecer mimético; difiere de esta opinión y en *Otra Historia de la filosofía* de 1774, lo escribirá abiertamente y pareciera, a pesar de sus explícitas intenciones, que sí establece juicios valorativos:

El mejor historiador del arte de la antigüedad, Winckelmann, sólo ha juzgado las obras de arte egipcias —ello es manifiesto— a la luz de criterios griegos, con lo cual las ha caracterizado muy bien desde el punto de vista negativo, pero tan insuficiente en lo que se refiere a su naturaleza e índole propias, que casi todas las afirmaciones que hace en este capítulo revelan unilateralidad y camuflaje (Herder, 1994: pp.23).

18 La supravaloración de la Grecia clásica, no sólo en lo referente al arte sino como cuna de la civilización occidental, olvidando sus raíces egipcias y fenicias, encuentra en el Romanticismo su punto de partida y el historiador Martín Bernal lo llama modelo ario, diferenciado del modelo antiguo aceptado hasta finales del XVIII que admite el origen afroasiático de la civilización griega (Bernal, 1993).

En relación a las discusiones estéticas con Lessing, consideramos que Herder se encuentra de acuerdo, no sin reparar en las generalizaciones propias de un teórico del arte y el uso preponderante de Homero, que aunque reconoce su supremacía, no es la única fuente de inspiración poética.

La problemática Winckelmann-Lessing sobrepasa por mucho el formato académico de la simple discusión y que únicamente dejamos señalada a la luz de las diferencias estéticas de Herder con Winckelmann y Lessing.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ABRAHAM, Tomás y Sucar, Germán. 1996. *El último oficio de Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la tragedia*. Buenos Aires: Sudamericana. Trad. de Adriana Rojas-Bermudez et al.
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb y Hamman, Johann Georg. 1999. *Belleza y verdad: sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*. Barcelona: Alba. Trad. de Vicente Jarque Soriano y Catalina Terrasa Montaner.
- BAUR, Ernst. 1968. *Herder: Su vida y su obra*. Madrid, Tecnos. Trad. de Agustín García Calvo.
- BERLIN, Isaiah. 2000. "Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas", en *Herder y la Ilustración*, ed. Henry Hardy, trad. Carmen González del Trejo, Madrid: Cátedra.
- BERNAL, Martín. 1993. *Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Barcelona: Crítica.
- CASSIRER, Ernst. 2002. *Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica. Trad. de Eugenio Ímaz.
- FUENTES, Rosario. 1930. *Johann Gottfried von Herder y su ideal de humanidad*. Ediciones de la lectura.
- HERDER, Johann Gottfried. 1982. *Obra Selecta*. Madrid: Alfaguara. Prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas.
- HERDER, Johann Gottfried. 1985. "Von der Ode" en *Werke*, ed. M Bollach, vol. 1, 10 vols. (Deutschen Klassiker Verlag).
- HERDER, Johann Gottfried. 1994. "Auch eine Philosophieder Geschichte zur Bildungder Menschheit", en *Werke*, ed. M Bollach, vol. 4, 10 vols. (Deutschen Klassiker Verlag)

- HERDER, Johann Gottfried. 1997. "Kritische Wällder", en *Werke*, ed. M Bollach, vol. 2, 10 vols. (Deutschen Klassiker Verlag).
- HERDER, Johann Gottfried. 1997b. "Plastik: eineige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume", en *Werke*, ed. M Bollach, vol. 4, 10 vols. (Deutschen Klassiker Verlag).
- LESSING, Gotthold Ephraim. 1989. *Laocoonte*, Madrid: Tecnos. Trad. Eustaquio Barjau
- MEINECKE, Friedrich. 1943. *El historicismo y su génesis*, Fondo de Cultura Económica.
- RIBAS, Pedro. 1982. "Prólogo de *Obra Selecta* de Johan Gottfried Herder" en Johann Gottfried Herder. *Obra Selecta*. Madrid: Alfaguara.
- WINCKELMANN, Johann Joachim. 1959. *De la belleza en el arte clásico: selección de estudios y cartas*, México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México. Ed. Juan A. Ortega y Medina, Trad. Juan A. Ortega,
- WINCKELMANN, Johann Joachim. 1985. "Prólogo del autor", en *Historia del arte de la antigüedad*, Madrid: Hyspamérica.
- WINCKELMANN, Johann Joachim. 1987. *Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y la escultura*, Barcelona: Península. Trad. Vicente Jarque.
- VELÁZQUEZ, Manuel (comp). 2000. *Johann Gottfried Herder -1744-1803- Antología Bilingüe*. Centro de investigación en Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- VELÁZQUEZ, Manuel. 2000b. *Mythos, Utopía, Ideología: Estructura de la Historia Johann Gottfried Herder*. Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- ZYMLA, Herbert González. 1999. "La iconografía del Laocoonte a través de sus fuentes literarias y poéticas", en *Anales de historia del arte*, 4.

# LA NOCIÓN DE MORALISMO EN JOSEF RATZINGER

Ezequiel Téllez Maqueo

Universidad Panamericana, México D.F.

detellez@up.edu.mx

## *Resumen*

Además de subrayar la importancia de la dimensión contemplativa para el pensamiento cristiano, el autor examina las consecuencias que, según Ratzinger, pueden surgir cuando se desvincula el cristianismo de la vida interior y del espíritu religioso, tales como el moralismo, la ideología y el activismo. Finalmente, muestra la importancia de una articulación plena entre vida contemplativa y acción práctica para una auténtica vida cristiana.

*Palabras clave:* Cristianismo, filosofía de la religión, ideología, moralismo, Ratzinger.

## THE NOTION OF MORALISM ACCORDING TO RATZINGER

### *Abstract*

After emphasizing the importance of the contemplative dimension for the Christian thought, the author reviews the consequences that may arise according to Ratzinger, when true religious spirit of Christianity and its interior life are not linked to inner life and religious spirit and finally he shows the meaning of a whole articulation between contemplative life and practical action for an authentic Christian life.

*Keywords:* Christianity, Ideology, Moralism, Philosophy of Religion, Ratzinger.

Recibido: 13/04/2012

Aceptado: 28/01/2013



## Introducción

En la historia del pensamiento griego existe una distinción clásica sobre qué constituya la vida contemplativa, por un lado, es decir, una consagración desinteresada del hombre en cuerpo y espíritu a la verdad y a lo divino como fin último de la vida humana y, por otra parte, la vida activa que, ya sea en su vertiente *práctica* o *poética* para usar lenguaje aristotélico, se dirige a canalizar por medio de la acción toda la inmensa riqueza afectiva y volitiva de que es capaz el humano con vistas al mejoramiento de sí mismo o de los objetos por él producidos, respectivamente.

Dicha preocupación contemplativa por la verdad y lo divino, acompañada de la posibilidad humana de percibir la realidad tal como es, se extiende al Medioevo, llegando a impregnar el pensamiento de algunos escolásticos; quizás con mayor vehemencia que la que tuvo entre los griegos. Uno de estos escolásticos del siglo XIII, Tomás de Aquino, para explicar el placer intelectual que el conocimiento de la verdad por sí sola proporciona a las almas exquisitas, avezadas en el goce de la sabiduría, recurre a una comparación intrépida en un pasaje poco conocido de su obra en el que afirma que: “en las cosas del cuerpo primero vemos y luego degustamos, en cambio, en las cosas del espíritu el sabor es anterior a la vista, porque *el que no saborea no conoce*” (*Comentario a los Salmos*, p.33, n.10).

Efectivamente, según el Aquinate, para conocer la verdad hay que “saborear” lo cognoscible, tomarle gusto con el intelecto, pues “saber” por medio de la mente equivale a percibir a qué “sabe” el conocimiento. No es casualidad que los romanos empleasen en latín un mismo verbo como *sapere* para designar “lo que sabe” alguien con el intelecto así como aquello “a lo que sabe” un alimento al paladar. Estamos aquí ante la esencia de la sabiduría aristotélica y tomista explicada a partir de una bella analogía: la sabiduría, que es la cumbre de la vida contemplativa, consiste en aprender a “degustar” de lo divino en todas las actividades humanas. Nada hay superior a esto, pues en la visual tomasiana cualquier otra actividad humana estaría ordenada a alcanzar cada vez mayor profundidad y familiaridad con Dios. Por eso es sabido que eran tan apreciables al espíritu escolástico el

silencio y la soledad, porque en ellas se encontraban excelentes ocasiones para el encuentro del hombre con lo genuinamente relevante: lo divino y la verdad acerca de Dios, pues del encuentro personal que el hombre podía alcanzar con Él, dimanaba la energía espiritual necesaria para la realización de todas las demás acciones y ocupaciones del hombre.

A decir verdad, esta preocupación por el cultivo de la vida contemplativa y no sólo de la vida activa, que es el eje intelectual y ascético del pensamiento de Tomás de Aquino, también se encuentra en el corazón de las reflexiones teológicas y filosóficas de Josef Ratzinger. Con todo, siempre será poco lo que pueda decirse para subrayar la importancia de la vida interior en sus diversos escritos: primero como teólogo, después como obispo, posteriormente como cardenal y finalmente como Papa.

El objetivo de este artículo es mostrar justamente los alcances e incluso peligros a que llevaría, según Ratzinger, la reducción del cristianismo a sus aspectos puramente prácticos y éticos, que surgen cuando el hombre contemporáneo desatiende el cultivo de la dimensión contemplativa de la verdad, en favor de una interpretación puramente praxica de la fe. Así, pues, sin la menor intención de reducir la importancia que la vida activa tiene para el cristiano como adecuado complemento de la vida contemplativa, me parece conveniente analizar brevemente algunas de las consecuencias negativas que según Ratzinger ha provocado la no integración de la praxis cristiana a una vida interior profunda, es decir, la desvinculación entre la práctica del bien y el cultivo interior de la verdad, como es el caso del “moralismo”, y de otras dos concepciones con las que está estrechamente vinculado, es decir, el “activismo” y la “ideología”.

La propagación gradual de estos modos incompletos de pensar entre los cristianos no me parece que sea un asunto de poca entidad porque es precisamente en esta separación como hecho cultural y personal entre vida contemplativa y vida puramente ética y social de donde partiría el clima ambiente de secularización e indiferentismo religioso en que nos encontramos sumergidos, al igual que algunos de los diversos desórdenes éticos, económicos y sociales que alcanzan a la sociedad contemporánea.

Ratzinger concibe el moralismo como “la reducción del cristianismo a una entidad puramente moral” (Antúnez, 2001: p.156)<sup>1</sup>, i.e., un atender en tan gran medida a la dimensión útil de la fe que el valor de los dogmas, la liturgia, los sacramentos y otras facetas de la vida contemplativa del cristianismo como la vida interior o la adoración, están completamente anulados o se les reduce a la esfera privada, ya que el valor de la fe y la religiosidad se medirían exclusivamente porque permiten el establecimiento de relaciones armónicas entre los ciudadanos, o porque simplemente ayudan a mantener el orden social de una nación.

A este mismo propósito habría obedecido, por ejemplo, la actitud que caracterizó al Estado enciclopedista francés del siglo XVIII (y quizás al mismo Estado mexicano de mediados del siglo XIX) en el que los diversos gobiernos de inspiración liberal en turno, no obstante haber dado muestras de animadversión y rechazo hacia la religión católica, consideraban sin embargo que era útil para el mismo Estado permitir la labor de la Iglesia en determinados sectores de la actividad laboral (como la salud y la educación) porque ello garantizaba el funcionamiento de la vida social. De esta manera, dice el todavía cardenal Ratzinger:

El cristianismo se medía sólo por su utilidad para el Estado [...] pero las realidades más profundas del cristianismo como la fe en el Dios uno y trino, en la salvación por Jesucristo, en la nueva vida divina dentro de nosotros se consideraban inútiles, aunque se les permitía existir porque de alguna forma estas realidades estaban entrelazadas con *el servicio moral que la fe prestaba a la humanidad* (Antúnez, 2001: p.156).

<sup>1</sup> Sobre esta misma noción, Benedicto XVI recoge unas palabras de Juan Pablo II (*Redemptoris Missio*, 11) en las que se refiere al moralismo como “la tentación de reducir el cristianismo a una sabiduría meramente humana” (Benedicto XVI, 2006).

Por la misma razón, si para algunos teóricos como Habermas<sup>2</sup> la religión es vista aún hoy como una institución aceptable en la sociedad, ello no obedecería a otra razón sino a que se ve en las distintas confesiones religiosas medios de fomentar la solidaridad funcional entre los hombres (y no porque se considere que entrañen de suyo alguna verdad). Y así es como hoy: “a las religiones individuales se les permite conservar sus símbolos, sus formas de culto y sus mitos, pero se les exige considerarse unidas en el concepto de que todo esto sirve para aumentar el potencial de las fuerzas de liberación en el mundo” (Antúñez, 2001: p.156).

Esta “visión utilitaria del cristianismo”, inspirada sin duda por el noble deseo de satisfacer necesidades materiales (salud, alimentación...) e incluso educativas, y sin negar la conveniencia de responder a ellas, en opinión del cardenal es insuficiente cuando tiende a limitar la grandeza del cristianismo a lo que puede ser comprendido por todos, y porque obedece cada vez más a una estrategia errónea de los cristianos para ganar aceptación en un mundo secularizado, lo que contribuye a reducir a la Iglesia y su misión como institución fundacionalmente de carácter sobrenatural y divino a una institución filantrópica o una agencia de caridad social que pretende exclusivamente fines esencialmente humanitarios (al nivel de la Cruz Roja internacional, la FAO o Médicos sin fronteras, por mencionar algunas conocidas).

Sin duda, Ratzinger acepta que la Iglesia está compuesta por hombres y su labor apostólica y operativa es inestimable y se dirige también a ellos. Pero el alcance de sus actividades no puede estar basado en una visión puramente “horizontal” de sus objetivos, en la que sus beneficios se midan por su contribución a la “praxis de la liberación”, porque entonces la salvación del hombre sería una salvación “a medias”, es decir, una liberación sólo de sus miserias humanas, lo que conduciría a una secularización de la salvación misma; salvación que para un cristiano tendría que tener como *télos* ir más

2 Refiriéndose al caso de Alemania, dice Habermas: “si miramos históricamente hacia atrás, veremos que un trasfondo religioso común, una lengua común, y sobre todo la conciencia nacional recién despertada, fueron elementos importantes para el surgimiento de esa solidaridad ciudadana altamente abstracta” (2004: p.21).

allá del mejoramiento social y terreno de las condiciones de vida natural humana.

### *El moralismo en su relación con el activismo*

Esta reducción del cristianismo a una fuerza puramente moral, característica esencial del moralismo, ha sido según Benedicto XVI una continua tentación histórica para el hombre y la Iglesia misma. Pues de su encuentro con otros sistemas filosóficos se ha pretendido convertir el cristianismo en “casi una ciencia del vivir bien”, lo cual puede resultar temporalmente útil, pero incompatible con el perfeccionamiento “integral” del hombre, llamado a buscar primero los bienes eternos, metafísicos o espirituales y posteriormente todo lo demás según el conocido texto de Mt 6, 33. En su discurso pronunciado el Miércoles de Ceniza de 2006 comenta el soberano pontífice:

Con frecuencia, ante problemas graves algunos han pensado que primero se debía mejorar la tierra y después pensar en el cielo. La tentación ha sido considerar que, ante necesidades urgentes, en primer lugar se debía actuar cambiando las estructuras externas... La consecuencia de esto ha sido *la transformación del cristianismo en moralismo*, es decir, la sustitución del creer por el hacer (Benedicto XVI, 2006).

Aunque ascéticamente el “activismo” se caracteriza por querer hacer obras sin tener vida interior, en la lectura que de este concepto realiza Ratzinger, el activismo es una consecuencia típicamente posmoderna de la “falsa modestia” del hombre hacia Dios. Mientras los medievales, como decía Chesterton, sabían dudar de sus propias fuerzas aunque pocas veces solían desconfiar de Dios, los posmodernos en cambio se atreven a desconfiar de Dios, pero nunca de sus propias fuerzas. Por eso hoy no tenemos razones para dudar de la posibilidad de construir un mundo más justo y solidario por medio de la razón instrumental y la libertad, y la aparente prueba de este optimismo que lo apuesta todo por el hombre está en los incontables

progresos tecnológicos que vemos por todas partes (i-Pads, móviles, etcétera). Pero para transformar el mundo para bien sería un error, según Ratzinger, suponer que no contamos con la ayuda de Dios o que es imposible que Dios se preocupe por nosotros y nos hable, como a menudo se piensa: “El ser humano ya no se atreve a aceptar que es capaz de reconocer la verdad pues ello le parece *presunción*: por eso piensa que *debe conformarse con tener acceso a la acción*” (Antúñez, 2001: p.150). Y por eso, la acción humana que marcha a la par de la movilización de las fuerzas morales y políticas (piénsese en el caso de los llamados “indignados” en 2011) se ha convertido en el refugio más “a la mano” del hombre por cambiar las cosas y no la comunicación con Dios, de quien al parecer no nos atrevemos ya a afirmar ni negar nada porque hacerlo o querer confiar en Él pararía actualmente en ser una empresa demasiado ambiciosa o atrevida, por no decir poco modesta<sup>3</sup> y totalmente impráctica.

Cuando este desplazamiento paulatino de la verdad por la *praxis* conduce a que la razón última del cristianismo sea lograr “un mundo mejor”, es decir, el “reino” (término bíblico pero usado aquí en sentido profano) surge lo que Ratzinger denomina el “reinocentrismo”:

El eclesiocentrismo, el cristocentrismo, el teocentrismo, todos estos conceptos parecen haber quedado anticuados y superados por el de reinocentrismo: centrarse en el reino como tarea común de las religiones (Ratzinger, 2005: pp.65-66).

Para el reinocentrismo el valor de la Iglesia se limita, como decíamos, a lo que puede ser comprendido por todos, y su vinculación con el activismo es inmediata desde el momento en que se intenta presentar ante todo el valor practicista de la fe, dando menos importancia a todo lo demás. Esta tendencia podría servir muy bien al

3 El mismo Ratzinger señala las graves consecuencias de esta “pusilanimidad ante lo divino”: “en este mismo instante, enmudece la Sagrada Escritura: pues no nos dice lo que es verdad, sino que sólo nos informa lo que tiempos y hombres pretéritos pensaban que era verdadero. Con esto cambia también la imagen de la Iglesia: ella deja de ser la transparencia de lo Eterno, para pasar a ser sólo una especie de liga en pro de la moral y el mejoramiento de las cosas terrenales; la medida de su valor estaría en su éxito terreno” (Antúñez, 2001: p.150).

cristianismo si lo que se pretendiese alcanzar es su integración a la “ecúmene de las religiones”, esto es, a una comunidad mundial de creyentes, en la que el encuentro entre los distintos credos se mantiene en un nivel periférico porque el diálogo entre ellos versaría sólo sobre asuntos de orden temporal. Las religiones no tendrían que encontrarse sino tan sólo para resolver problemas de orden local o mundial. Pero como Ratzinger señala, todo esto equivale reducir las religiones a simples “instrumentos para una configuración del futuro” (Ratzinger, 2005: pp.65-66), algo que sólo ha contribuido a hacer que sus contenidos se estén quedando sin objeto, porque las religiones ya no son caminos que vienen y conducen hasta Dios sino sólo hacia los humanos.

#### *La mística existencialista del moralismo*

El moralismo ha traído como consecuencia filosófica un robustecimiento de la vieja noción marxiana de ideología como construcción del mundo, como ordenación de la realidad guiada por el sueño utópico de conquistar un pedazo de armonía en la tierra partiendo de una determinada estrategia comercial o una plataforma política; ideología de la cual las mismas religiones no han estado exentas cuando desnaturalizan sus fines de corte espiritual para venir a ser puros instrumentos de poder.

En efecto, a pesar del ocaso gradual del comunismo en Occidente, Ratzinger reconoce que aún existe la posibilidad ideológica de encerrar al hombre en la esfera de la economía a partir de la ideología consumista, la de la sociedad permisiva, pero especialmente la ideología tecnocrática vinculada al progreso científico y tecnológico (tema suficientemente explanado en el cap. 6 de *Cáritas in veritate*), según la cual sólo existe lo factible, y por eso afirma en otra de sus obras que: “nuestra cultura de la técnica y del bienestar se basa en la convicción de que en el fondo, todo es factible. Naturalmente, si pensamos así, la vida termina en lo que nosotros podemos hacer, construir y de mostrar. Por tanto, la cuestión divina queda relegada a un segundo término” (Ratzinger, 2002: p.21).

Pero sobre todo, con el moralismo revive la preocupación típicamente existencialista de fines del XIX y mediados del XX por hacer compromisos, aunque no precisamente compromisos con Dios o compromisos abstractos, sino únicamente con las existencias concretas, con las causas sociales (al modo de Greenpeace, Amnistía Internacional, ONG's, ...), es decir, sólo con el hombre (por eso el existencialismo era un humanismo para Sartre). Y ese mismo sentimiento existencialista de soledad y abandono que condujo al hombre a una entrega activista de la propia persona para encontrar algún sentido a la vida del hombre, es el que explica la actual preocupación por salvar a las especies en peligro de extinción, por tratar de detener los efectos negativos de la industrialización sobre el medio ambiente natural o la obligación que los gobiernos mantienen por luchar contra el cambio climático. Y Benedicto XVI está consciente de que todas estas preocupaciones por el hombre y la naturaleza pueden ser legítimas<sup>4</sup> pero también que no se puede suplir con obligaciones humanitarias lo que sólo se suple cumpliendo nuestras obligaciones hacia Dios, es decir que no se puede buscar en la tierra lo que sólo baja del Cielo (2007: p.33)<sup>5</sup> como fruto del encuentro con ese Dios que para algunos no existe ya más o que, de existir, no tiene ya que ver con nosotros. Y aquí es donde el planteamiento moralista se manifiesta con toda claridad, pues en él:

Las obligaciones que teníamos ante Dios y ante el juicio divino han sido suplantadas por las que tenemos ante la Historia y ante la humanidad. Esto ha originado *nuevas pautas morales* que se aplican con cierto *fanatismo*: como por ejemplo la batalla contra el exceso de población, unida a la batalla general para mantener

4 Por eso señala que "la aparición del movimiento ecologista en la política alemana a partir de los años 70 ha sido un grito que no se puede ignorar... Gente joven se dio cuenta de que, en nuestras relaciones con la naturaleza algo no funcionaba; que la materia no es sólo un material para nuestro uso, sino que debemos seguir sus indicaciones" (Benedicto XVI, 2011).

5 Por eso dice que: "al haber desaparecido la verdad del más allá, se trataría ahora de establecer la verdad del más acá. La crítica del Cielo se transforma en la crítica de la tierra, la crítica de la teología en la crítica de la política" (Benedicto XVI, 2007: p.33).



el equilibrio ecológico... todo lo que no se oponga a ello está permitido (Ratzinger, 1997: p.137)

Nuevamente, ante la presencia de los grandes males de la humanidad, en los que aparentemente Dios se esconde, pues ya no es Él quien da sentido al mundo, ni hay ese orden inmutable de causas y normas que esencialismo y racionalismo enseñaron que había en el hombre y el universo, el sentido del mundo para un moralista será el sentido que el hombre quiera darle libremente, en la misma línea manejada por algunos románticos como Schiller según el cual “el mundo es lo que hacemos de él”.

Pero para Ratzinger es totalmente cierto que el mundo tendría sentido por sí solo aunque no hubiese hombres porque Dios es quien le da sentido. Por eso enseña que el sentido del mundo está más allá del sentido que el hombre pueda darle porque el sentido del mundo trasciende al mundo, lo desborda. Por eso, estrictamente, el hombre no da sentido al mundo, simplemente tiene que descubrir el que ya posee, no inventarle o buscarle uno: “el sentido no es un producto humano sino dado por Dios: el sentido es algo que nos sustenta, que nos precede y desborda nuestros propios pensamientos y descubrimientos, y sólo de esa manera posee la capacidad de sustentar nuestra vida (Ratzinger, 2002: p.171). La mística del activismo moralista parece ser la del compromiso puro: embarcarse en una misión que comprometa todas las fuerzas morales del hombre y lo lleve a hacer algo por los miserables, por las minorías, por los desfavorecidos, es decir, un acto que comprometa a algo aunque no se comprenda jamás enteramente por qué se hace (quizás algo semejante a “no importa lo que hagas, pero haz algo”, que es tanto como no atender el punto hacia el que vamos, pero ir de todos modos). Y la Posmodernidad en que vivimos pareciera que no es sino la prolongación contemporánea de esta clase de existencialismo: pues ante la presencia de males de todo tipo en el mundo, nuestra respuesta sigue siendo ese afán demasiado humano de donación libre que de suyo no es inadecuado pero en el que no brilla la presencia de Dios, ni hay siempre espacio para la alegría a pesar de que se hacen cosas, con lo que fácilmente se cae en el abismo sombrío y taciturno del

moralismo,<sup>6</sup> pues no hay alegría auténtica sin vida interior, es decir, sin vida contemplativa.

### *Retorno a la dimensión contemplativa*

Para el moralismo, sobre Dios hay que guardar silencio pues no hay más espacio para la verdad como reflejo de la realidad ni como origen de la acción (mucho menos para la Verdad que salva). Por eso, contra esta percepción, Benedicto XVI propone el retorno a esa dimensión sapiencial de la que hablaba Tomás de Aquino centrada en el cultivo de la vida espiritual y el gusto por las cosas divinas que tiene como centro de la persona el “corazón”, al que Ratzinger considera “el punto más elevado de la inteligencia humana” (Ratzinger, 2004), con el que se vuelve real la posibilidad de ver a Dios y de introducirlo posteriormente en el mundo, para sobrenaturalizar así todos los actos de la vida propia y de quienes nos rodean, juzgando todos los acontecimientos históricos de la humanidad desde una perspectiva más vertical y superior a la que tenemos ante nuestros ojos.

El corazón como centro de la vida interior del cristiano es importante bajo el prisma ratzingeriano porque es el camino más corto para llegar a la experiencia de Dios, que es en lo que consiste el cristianismo finalmente y porque el cristianismo no es para él un simple libro de cultura o un sistema intelectual (pues aunque tiene una filosofía detrás no es una filosofía). Tampoco es un sistema de valores o principios por muy elevados que sean, sino más bien es una historia de amor, y como el amor se da sólo entre personas, el cristianismo es básicamente una persona y un rostro, pues es el encuentro del hombre concreto con Alguien, es ponerse en relación con el Desconocido que le trasciende y al que la fe llama Dios. Por eso se entiende que afirme que:

6 A este lado oscuro y triste del moralismo se refiere al decir: “por un lado, no hay que apartar la mirada de los grandes males de la historia y de la existencia humana y, por otro, hay que dirigir la mirada con la luz que nos da la fe y ver que el Bien también está ahí... Precisamente cuando se quiere resistir el Mal, conviene no caer en un *moralismo sombrío y taciturno* que no es capaz de alegrarse con nada” (Ratzinger, 1997: p.75).

El hombre vive de relacionarse, y la calidad de su vida depende de que sus relaciones esenciales sean justas y buenas, [...] pero si la primera de todas esas relaciones, es decir, si la relación con Dios no es buena, entonces ninguna de las otras podrá ser buena. Yo diría que esta relación es, en definitiva, el verdadero contenido de la religión (Ratzinger, 1997: p.23).

Cierto que esta prelación ratzingeriana de la verdad sobre la acción y sobre el compromiso social o el bienestar de tipo puramente humanitario podría a más de alguno parecer un tanto pasiva, quietista, e incluso “inquisitorial”. Pero como deberá comprenderse plenamente, la prelación por él defendida indica ante todo “primacía” de la verdad sobre la bondad, mas no “exclusividad”. Efectivamente, tanto por la célebre afirmación joánica (inspirada en Jn 13, 34-35) difícilmente desconocida por Ratzinger de que al atardecer de nuestras vidas seremos juzgados por la ley del amor y no por lo que aprendimos, así como por el hecho de que “es bueno ser sabio, pero es más sabio ser santo”, pues toda genuina sabiduría nos conduce a la santidad, Ratzinger conoce absolutamente la importancia que para un cristiano reviste seguir haciendo el bien y aspirar a la ejecución libre de acciones esmeradas y buenas a las que la religión no puede ni debe renunciar como parte de su *ethos*.

A lo que, en cambio, se opone Benedicto XVI es a esa caricatura que se ha hecho de la bondad entendida en el sentido de “falsa bondad” al estilo de: “No quiero causar un disgusto a nadie”, o “No me voy a meter en eso porque sería mi perdición”, cuando en realidad la verdad no es nada barata, sino que más bien es exigente y quema, como se desprende de la siguiente afirmación:

Yo no estoy en desacuerdo con la bondad en general; porque la verdad triunfa y sale adelante sólo con la bondad. Yo me refería concretamente a esa caricatura de bondad que, lamentablemente, tanto se ha extendido. So capa de bondad se descuida la conciencia, a la verdad se antepone la búsqueda del consenso,

el deseo de evitar contrariedades, una vida tranquila, la buena fama, el bondadosismo (Ratzinger, 2002: p.75).<sup>7</sup>

Pero Benedicto XVI se opone sobre todo a la creencia de que es posible actuar bien por medio de la voluntad a pesar de la ineptitud de la inteligencia para alcanzar la verdad. Pues si actuamos bien es porque nuestra acción tiene un sentido, y tiene sentido cuando dicha acción va de acuerdo con nuestro ser, es decir, cuando encontramos la verdad y la realizamos. En consecuencia, hacer el bien conduce necesariamente a la verdad, y por eso:

Prescindir de la cuestión de la verdad también liquida la norma ética. Si no sabemos lo que es verdad, tampoco podemos saber lo que está bien y ni siquiera el bien en absoluto. *El bien es reemplazado por “lo mejor”, vale decir, por el cálculo de las consecuencias de una acción.* En realidad, para decirlo sin adornos, esto significa que el bien se ve desplazado, favoreciéndose lo útil en su remplazo. El hombre vive, por así decir, con los ojos y los oídos cerrados al mensaje de Dios en el mundo. Pero si consideramos que la verdad y el bien constituyen el corazón de toda cultura, es fácil deducir las consecuencias que se siguen de la progresiva difusión de una postura tal (Antúnez, 2001: p.153).

De sus palabras no sólo se desprende un rechazo al consecuencialismo ético que mide la bondad o maldad de una acción según sean buenas o malas las consecuencias de ésta última, sino que, así como también para Tomás de Aquino, la moral se basa en el orden interno de la propia realidad porque “la creación lleva en sí la moral” (Antúnez, 2001: p.153). La “moral” es buena porque es el reflejo intrínseco de las cosas tal como son, en cambio el “moralismo” es vituperable porque intenta separar el bien de la cuestión de la verdad, con lo que acaba por hacer de la moral un asunto consensual

7 Semejante conclusión es a la que apunta cuando afirma en la misma obra más adelante que “sólo entendemos bien la paz que trae Cristo si no la interpretamos de manera banal como una evasión de la verdad y de las confrontaciones que ésta conlleva” (Ratzinger, 2002: p.209).

de acuerdos, dictado por el criterio de la mayoría o practicado por motivos de utilidad o comodidad, es decir, el moralismo acaba paradójicamente por convertirse en algo inmoral porque: “el criterio de la mayoría puede ser un criterio suficiente. Pero es evidente que en las cuestiones fundamentales del derecho, en las cuales está en juego la dignidad del hombre y de la humanidad, el principio de la mayoría no basta” (Benedicto XVI, 2011).

### *Conclusión*

La visión ratzingeriana del genuino cristianismo contemporáneo apunta a una integración complementaria entre dos órdenes: praxis y teoría, moralidad y religiosidad, progreso y tradición. Y sin embargo, es un hecho que vivimos en una sociedad no exclusiva pero sí principalmente practicista, en la que es fácil suponer que lo que confiere valor a la persona es lo que hace, su acción. Aun sin haber examinado aquí las consecuencias prácticas que de esta suposición se desprenderían para muchos seres humanos incapacitados para realizar acciones propiamente dichas por sí mismos (como los concebidos aún no nacidos, los enfermos terminales, algunos ancianos o los individuos que se hallan en cierto estado psicológico-jurídico de interdicción) cuyo valor como personas quedaría entonces seriamente disminuido, el análisis presentado resulta suficiente para descubrir los inconvenientes a que conduce la reducción de la religión a un ente puramente moral, esto es, a un instrumento de transformación del mundo en un lugar más habitable humanamente hablando (lo que de suyo no entraña despropósito alguno), pero puesto al servicio de fines de carácter antropocéntrico y reinocentrista, bien sea de tipo sociopolítico, comercial e incluso terapéutico (como Jung y Drewermann habrían pretendido, al concebir las diferentes religiones como instrumentos de sanación de la persona a través de imágenes con facultades curativas).

Por eso, sin negar la obligación cristiana de mejorar la calidad de vida de las personas por medio de relaciones justas y buenas con los demás, Benedicto XVI subraya de manera discreta pero taxativa

que una visión utilitaria de la fe como la aquí esbozada puede llegar a desdibujar el contenido de la religión apartándola de su verdadera esencia, que no radica en la acción exclusivamente ordenada a la satisfacción de necesidades ni mucho menos en la acción por la acción misma, sino en ser una tendencia a lo Eterno, al totalmente Otro, para buscar ponerse en relación con Él.

En otras palabras, pienso que el problema final del cristianismo moralista no consiste solamente en proponer la realización de acciones concretas sin saber por qué hacerlas, sino en desconocer cuál es el sentido último en el que se resuelven todas las actividades de la vida y del mundo. Esta misma preocupación por la acción sin sentido de trascendencia fue la que hizo célebre según Papini al siglo XVIII, un siglo campeón en la fabricación de “religiones para el consumo de irreligiosos”, precisamente por haber convertido las grandes tradiciones religiosas en guisados de insípido racionalismo, y al catolicismo en un condensador al vacío, en un cristianismo sin Dios, sin médula y sin proyecto de eternidad.

Que “la verdad nos hará libres” (Jn 8, 32) significa desde la óptica ratzingeriana que para estos tiempos aciagos necesitamos recuperar la dimensión contemplativa centrada en la búsqueda de lo divino y en el cultivo de todo aquello que favorezca la mayor identidad y comunión con Dios por medio de la alabanza y la intimidad con Jesucristo, sin las cuales se destruyen todos los resortes de la actividad espiritual, con lo que cualquier acción de cambio languidece y la Iglesia pasa a convertirse en una organización exclusivamente humana en la que hay poco espacio para la alegría sobrenatural, el recogimiento de la piedad silenciosa y el sentido del asombro y la belleza.

Los antiguos pensaban que “somos infelices como bestias porque nuestro destino es vivir como ángeles”. Sirviéndonos de esta misma analogía podríamos afirmar con lo dicho hasta aquí que “somos infelices como humanos porque nuestro destino es vivir a lo divino”. La conclusión es obvia: hay que vivir según lo divino de nosotros, de lo contrario acabaremos pensando que nuestro destino es vivir sólo como humanos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ANTÚNEZ Aldunate, J. 2001. “Entrevista con Josef Ratzinger”, en *Crónica de las ideas. En busca del rumbo*, Madrid: Encuentro. Prólogo de Alfonso López Quintás.
- AQUINO, Tomás de. 1863. *In Psalmos Davidis expositio*, Parma, disponible en CD-ROM, *Opera Omnia Thomae Aquinatis*, Milano: IBM. Traducción de Ezequiel Téllez.
- BENEDICTO XVI (Josef Ratzinger). 1997. *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio*, Madrid: Palabra.
- BENEDICTO XVI (Josef Ratzinger). 2002. *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- BENEDICTO XVI (Josef Ratzinger). 2004a. *Diálogo de Ratzinger con Habermas sobre la fe y la razón*, Munich: Academia Católica de Baviera, 19 de enero de 2004.
- BENEDICTO XVI (Josef Ratzinger) 2004b. “Por qué. el cristianismo no es visto como fuente de alegría”, en *Zenit*, 07-05-2004.
- BENEDICTO XVI (Josef Ratzinger). 2005. *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca: Sígueme.
- BENEDICTO XVI (Josef Ratzinger). 2006. *Mensaje para la cuaresma*. Vaticano: 29 de septiembre de 2005.
- BENEDICTO XVI (Josef Ratzinger). 2007. *Salvados en la esperanza* (encíclica *Spe salvi*), México: Ediciones Paulinas.
- BENEDICTO XVI (Josef Ratzinger). 2011. *Discurso en el Bundestag*, Berlín, 22 de septiembre de 2011.





---

# Coloquio



## ROBERTO WALTON, O LA FENOMENOLOGÍA DESDE AMÉRICA LATINA COMO DIÁLOGO FILOSÓFICO PERPETUO

Eduardo González Di Pierro

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

dipierro@zeus.umich.mx

Roberto Walton (Rosario, Argentina, 1942) es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y es Investigador superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) desde 1974. Sin duda alguna es uno de los más importantes exponentes de la fenomenología contemporánea, no solamente en ámbito hispanohablante sino a nivel mundial. Discípulo de Eugenio Pucciarelli, pronto transitó del estudio de varias corrientes filosóficas —que lo han marcado aún hoy en día— a la fenomenología, a través de una lectura juvenil del primer tomo de las *Ideas* de Edmund Husserl en traducción de Ricoeur. Esto lo orientaría con gran fuerza, de acuerdo con su propio testimonio en este diálogo fecundo sostenido con él, hacia esta importante corriente de pensamiento y actitud filosófica que, como sabemos, ha marcado al siglo XX y sigue con fuerza y vigencia en nuestros días. Su dominio de la fenomenología abarca desde los orígenes mismos del movimiento, las obras husserlianas fundacionales, hasta los epígonos fenomenológicos más recientes, que conoce igualmente con gran propiedad; además del importante bagaje conceptual y conocimiento erudito de las obras de Husserl, Scheler, Merleau-Ponty, Patocka y muchos fenomenólogos más de distintas latitudes y épocas, llega incluso al estudio serio de fenomenólogos recientes como Michel Henry o Jean-Luc Marion. La presente entrevista fue realizada durante el *VI Coloquio del Círculo Latinoamericano de Fenomenología*, en el marco del *IV Congreso*

Recibido: 08/04/2011 • Aceptado: 24/01/2012

*Iberoamericano de Filosofía*, “Filosofía en diálogo”, llevado a cabo en Santiago de Chile del 5 al 9 de noviembre de 2012.

**Eduardo González Di Pierro.** *Profesor Walton, antes que nada, ¿podría hablarnos sobre su vocación filosófica, cómo surge y cómo llega usted concretamente a la fenomenología?*

**Roberto Walton.** Mi primer interés fue por la historia. Esto me llevó a ocuparme de la filosofía de la historia y leer durante mi adolescencia *Teoría e historia de la historiografía* de B. Croce, *Origen y meta de la historia* de K. Jaspers, así como una selección de textos de K. Marx, traducidos al francés por H. Lefebvre y N. Guterman. Estos tres libros motivaron mi interés por la filosofía. Por esa época se publicó en Buenos Aires *La estructura del comportamiento*, de M. Merleau-Ponty, obra que intenté leer con escasa comprensión pero, como experiencia, fue muy estimulante. Durante el primer año de mis estudios universitarios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires compré la traducción francesa, efectuada por P. Ricoeur, de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de E. Husserl. La lectura de este texto, guiada por las esclarecedoras notas del traductor, tuvo una influencia decisiva para que me orientara hacia la fenomenología. Me complace recordar esto porque el año próximo [2013] se cumplen cien años tanto de la publicación de *Ideas* como del nacimiento del gran filósofo francés. Además, durante ese primer año de estudios, conocí a Francisco Romero y tuve con él una conversación que duró cinco horas. Fue una larga clase durante la cual me mostró su enorme biblioteca. Romero introdujo a Husserl en la Argentina en artículos de la década de los '30. Si bien me dijo que ya no se dedicaba a Husserl, su pensamiento estaba muy influido por N. Hartmann y M. Scheler. Tuve como profesor de Introducción a la Filosofía, la primera asignatura en la Facultad, a Eugenio Pucciarelli, quien luego dirigió mi tesis de licenciatura, mis becas y mi tesis doctoral, y a quien yo habría de suceder eventualmente en su cátedra. De él escribió J. Ferrater Mora que quien quisiera conocer el método fenomenológico debía leer uno de sus textos.

**EGDP.** *¿Puede hablarnos un poco sobre cuál considera que es la tarea de la filosofía en nuestro presente?*

**RW.** Es difícil señalar tareas o temas especiales. Por un lado, se encuentran todos los temas tradicionales de la filosofía que siempre pueden ser reactivados o reinstituídos según la expresión de Husserl. A pesar del fuerte carácter innovador de su pensamiento, el fundador de la fenomenología declaró expresamente que ella no excluye los motivos y problemas que han impulsado interiormente a la tradición filosófica y menciona las cuestiones supremas y últimas de la metafísica, el problema del sentido de la Historia, y los problemas ético-religiosos. Cabe recordar sus palabras: “mi vida y la de Platón es una sola”.

Un tema siempre actual es el de la “renovación” que Husserl enfatizó luego de la Primera Guerra Mundial proclamando que algo nuevo tenía que suceder en el ser humano. Esto implica la dilucidación de nuestro papel como actores históricos y la responsabilidad por el otro en la comunidad ética. Vista filosóficamente, la “renovación” es un acontecimiento, y la dilucidación de este fenómeno particular seguramente ha de seguir siendo una tarea significativa para la filosofía. La fenomenología le ha otorgado un lugar central. Recordemos que el retroceso a la instancia última comprende, tanto para Husserl como para Heidegger, dos etapas claramente delimitadas, la primera de las cuales adquiere gran importancia mientras no se tiene en cuenta la segunda. Más allá de la reducción desde los objetos concebidos como hilos conductores trascendentales a la multiplicidad de sus posibles modos de conciencia en el yo trascendental, Husserl exige la reducción radicalizada desde el curso de la conciencia al presente viviente como protoacontecer de la subjetividad trascendental que impulsa y es la condición de posibilidad de una estructura plural del acontecer. Por su parte, con ulterioridad al salto que tiene lugar desde los entes en dirección al ser concebido como fundamento, Heidegger se refiere a un salto que va desde el ser hacia aquel abismo que no es fundamento y al que da el nombre de acontecimiento (*Ereignis*) para diferenciarlo de todo mero

suceso que remite a otra instancia explicativa. Mientras que Husserl nos dice que el acontecer del presente viviente es la protorealidad de la fenomenología a la que debe retroceder toda de explicitación, Heidegger afirma que no hay otra cosa a la que remita el *Ereignis*, a partir de la cual pueda ser explicado.

En la estela de estas reflexiones, Merleau-Ponty sostiene que todo presente originario o viviente coincide con el acontecimiento en el que las cosas o los hechos encuentran una intención que los comprende, sin la cual no podrían manifestarse, o bien una de las intenciones encuentra en ellos la posibilidad de expresarse, de tal modo que no hay cosas sin mundo ni mundo sin cosas. Además, toda intención que comprende las cosas es una intención humana en tanto que el hombre se resuelve en un haz de intenciones, de tal modo que no hay hombre sin mundo ni mundo sin hombre. Y toda intención que comprende las cosas sólo puede proyectarse desde un nuevo presente viviente y no constituido que escapa a lo ya dado e instituye una nueva perspectiva para la articulación, de modo que no hay mundo sin tiempo ni tiempo sin mundo. El tema del acontecimiento se reitera en toda la fenomenología posterior. Entre las formulaciones recientes se encuentra la de Claude Romano. Este pensador destaca que, a diferencia del hecho intramundano, el acontecimiento se asigna unívocamente a aquél al que adviene como tal de modo que pone en juego su ipseidad. Instauro un mundo y, por tanto, abre un horizonte de sentido para la aventura humana. Además, al transformar radicalmente el contexto no puede ser interpretado a partir de él, sino que sólo se comprende a partir del mundo posterior al que da lugar.

Al margen de la fenomenología, la noción de acontecimiento ha ocupado un lugar central en la metafísica de A. N. Whitehead, en la que el último principio es el avance de la disyunción de lo múltiple a la conjunción de lo uno mediante la creación de una nueva entidad distinta de las entidades ya dadas. Creatividad, múltiple y uno integran la categoría de lo último. Este punto de vista se aplica a todos los entes e implica un avance creador. En el tema del acontecimiento se condensa un talante antinaturalista y un cuidado por la apertura de nuevos horizontes, que se puede expresar con

la aseveración de Whitehead de que el entorno antecedente no es totalmente eficaz en la determinación de lo que de él surge. Con Whitehead podemos volver a mi consideración inicial sobre la naturaleza de la filosofía recordando su afirmación de que ella “consiste en una serie de notas a pie de página de Platón”.

**EGDP.** *¿Cuáles son, para usted, los principales retos que enfrenta la filosofía latinoamericana hoy en día? Y ¿cuál es su posición dentro del debate acerca del problema de si existe o no una filosofía latinoamericana, ese debate que abrieran, de algún modo, Leopoldo Zea y Salazar Bondy?*

**RW.** En este VI Coloquio de CLAFEN me he referido a la distinción que N. Hartmann establece entre categorías y formas de pensar. Me parece una buena guía para tratar el tema. Las categorías conciernen a la universalidad de la filosofía y las formas de pensar a nuestra particularidad latinoamericana. Mientras que las categorías son las determinaciones fundamentales de lo que es, las formas de pensar son modos de la conciencia aprehensora del mundo, es decir, modos de la concepción e imagen del mundo. Mientras que las categorías no cambian y son enriquecidas en sus determinaciones, las formas de pensar recorren múltiples y diversos caminos y se encuentran unidas por las categorías por encima de los pueblos y los tiempos. Las formas de pensar se presentan en la manera de intuir simplemente práctica del mundo circundante cotidiano –nuestra América Latina–, el mito, el pensar religioso, la imagen científica del mundo, y las variadas modalidades que puede revestir la filosofía como el idealismo, el realismo, el empirismo, el racionalismo, etc, exhiben elementos estructurales comunes que son precisamente las categorías; por ejemplo, la espacialidad, la temporalidad, la causalidad. No es posible cambiar un sistema de categorías por otro así como es posible cambiar una imagen del mundo por otra mejor. Esto significa una recurrencia de los momentos categoriales fundamentales en las diversas formas de pensar. Las categorías emergen y se mantienen en medio del cambio de las formas de pensar, y pueden exhibir un exceso o un retraimiento en ellas. A través de la serie de formas de pensar se

enfatan en cada caso diferentes categorías, emergen grupos cada vez más complejos de categorías, se restringe el predominio que pueden haber alcanzado determinadas categorías en otras formas, y una visión más amplia restablece el equilibrio. Hartmann considera que el enriquecimiento de un mismo tesoro categorial a través del cambio de diversas formas de pensar es un proceso de ascensión y ampliación que no forma una línea unitaria sino que transcurre por múltiples caminos que no vuelven necesariamente a reunirse.

Por tanto, la filosofía aspira a la universalidad de las categorías, y lo que importa no es tanto una filosofía latinoamericana sino nuestro efectivo aporte a la filosofía universal mediante una diferenciación que responda a una selección de problemas. Determinadas cuestiones nos conciernen en mayor grado y podemos poner el énfasis en ellos, aunque deben ser tratados desde la perspectiva universal de la filosofía. En este sentido destaco los dos volúmenes sobre *Problemas de la filosofía de la religión desde América Latina*, preparados por el Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica. En ellos se examinan los elementos culturales de las religiosidades latinoamericanas sin dejar de tener en cuenta la tradición filosófica o la más reciente fenomenología de la religión.

**EGDP.** *Ya específicamente respecto de la fenomenología, de la que es usted amplio y reconocido conocedor, ¿cuál considera que es el valor y la vigencia de la filosofía fenomenológica, en nuestro momento histórico?*

**RW.** La filosofía fenomenológica lleva ya más de un siglo de vigencia. En virtud de la publicación de los inéditos, Husserl y Heidegger conservan su actualidad y se mantienen en el centro del análisis. El fenomenólogo indio J. N. Mohanty nos acaba de entregar el año pasado el segundo y último tomo de su magnífica exposición sobre el pensamiento de Husserl. Me parecen significativos los intentos de mediación entre Husserl y Heidegger de acuerdo con la tesis de que son dos interpretaciones diferentes de un mismo proyecto. K. Held, por ejemplo, estima que el mundo es el asunto propio de la fenomenología y, enlazando temas de los fundadores, ilumina



aspectos de la mundaneidad, entre ellos el contraste entre el cielo y la tierra como oposición entre la apertura y la ocultación, o el contraste entre *ethos* y *kairós* como polos entre los cuales el mundo histórico y político ocupan una posición intermedia. S. G. Crowell, por otra parte, ha puesto de relieve el problema filosófico común del espacio del sentido y destacado el carácter esencialmente fenomenológico del pensamiento de Heidegger al respecto. Si bien no son tan abundantes, se realizan también trabajos sobre Scheler y los filósofos de los círculos de Gotinga y Munich. Su esclarecedora conferencia sobre la cuestión realismo-idealismo en E. Stein durante el VI Coloquio, profesor González Di Pierro, es un digno ejemplo de este interés siempre presente.

El movimiento fenomenológico se ha desarrollado en una pluralidad de direcciones o perspectivas. Ricoeur ha hablado de variaciones imaginarias y herejías respecto de los pensamientos fundacionales. Él mismo ha señalado que la primacía de la cuestión del sentido se convierte en la pregunta por el sentido disimulado y la *epojé* en un distanciamiento frente a la pertenencia primera a una tradición y, en consecuencia, ha elaborado una fenomenología hermenéutica porque entiende que toda comprensión está mediada por símbolos, metáforas y textos. J. Patočka ha expuesto una fenomenología de los tres movimientos de la existencia humana: el arraigo por medio de la adquisición de un mundo posibilitada por el acogimiento de los otros, la preservación de sí en la confrontación con las cosas y los otros seres humanos, y el descubrimiento de sí mismo como movimiento de entrega incondicional al prójimo. E. Levinas ha enfatizado la necesidad de reducir o desdecir lo dicho para encontrar el Decir ya no por medio de la identificación referencial atada al ser o la esencia sino por medio del testimonio en la responsabilidad por el otro. H. Rombach ha propuesto una fenomenología estructural porque la fenomenología trascendental describe epifenómenos de los existenciales descritos por Heidegger, y éstos a su vez remiten a determinaciones estructurales que se generan de un modo histórico como una posibilidad de desarrollo de la naturaleza predada en una común creatividad entre los hombres y la naturaleza.

M. Henry ha desarrollado, más allá del saber de la conciencia, una fenomenología material que se ocupa del saber de la vida como una autoafección o autorrevelación en la cual, sin distancia o separación, la ipseidad se da a sí misma su propio contenido o materia de índole afectiva, y sin la cual no habría ni intencionalidad husserliana ni trascendencia heideggeriana. B. Waldenfels defiende una fenomenología responsiva que, en contraste con las lógicas de la intencionalidad y de la comunicatividad, presenta una lógica en que la interpelación de lo extraño trasciende a la vez la realización de fines subjetivos y las pretensiones de validez intersubjetiva.

El valor de la fenomenología reside en haber explicitado la cuestión fundamental de nuestra relación con el mundo. Husserl afirma, en un pasaje de la *Crisis*, que la irrupción en 1898 de la idea de la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo, lo conmovió tan profundamente que desde entonces toda su vida estuvo dedicada a la consideración de este tema. La fenomenología posterior continúa con esta dilucidación. Una de sus modalidades es la búsqueda de una correlación más originaria. Este movimiento, que está implicado en el análisis husserliano de la génesis del acto intencional, se advierte en Heidegger en el tema del ser-en-el-mundo como determinación existencial del *Dasein* o en la cuestión de ser como venir a la presencia que requiere un lugar o "ahí" en el que se produce ese desvelamiento a partir de la ocultación, es decir, un destinatario que acompaña ese aparecer. Aparece en Merleau-Ponty, ya sea en el trazado de las articulaciones del mundo por el cuerpo propio, ya sea en la dilucidación de una reversibilidad entre la carne del mundo y la carne del cuerpo. Otra modalidad reside en la determinación de condiciones de posibilidad de la correlación. Como acabamos de mencionar en la breve referencia a las direcciones de la fenomenología, esta modalidad ha transitado diversos caminos: se han puesto de relieve modos de apertura del mundo que dependen de la imaginación creadora operante en el lenguaje; se ha considerado el mundo como un emergente de procesos más fundamentales; o se ha antepuesto a la correlación mundo-subjetividad una dimensión que trasciende el mundo.

La fenomenología ha puesto de relieve como terreno propio para la filosofía el ámbito de la aparición en su aparecer, es decir, una esfera que había quedado oculta detrás de aquello que aparece. De modo que la reflexión sobre el aparecer se convierte, como subraya Henry, en “la disciplina fundamental del saber” porque está presupuesta por toda otra consideración. Por tanto, la filosofía no puede ser relegada al examen de lo ya alcanzado en otros terrenos del conocimiento.

**EGDP.** *Desde su perspectiva filosófica, ¿qué piensa de los procesos políticos y democráticos que vive actualmente América Latina?*

**RW.** Me remito a ideas de Ricoeur porque considero que deben ser tenidas en cuenta en la actual situación de América Latina. Ante todo hay que subrayar una cuestión central. Se trata del reconocimiento de la especificidad de la dimensión política en relación con los fenómenos económicos y sociales. La existencia política del ser humano se asocia con una racionalidad específica y con males específicos que son irreductibles a la vida económico-social. El defecto del marxismo-leninismo reside en no haber asignado una finalidad y una patología específicas a lo político en razón de sobreestimar el papel de los modos de producción y de considerar que las alienaciones políticas reflejan las alienaciones económicas. Este desconocimiento de la autonomía de lo político considera la apropiación privada de los medios de producción como la única situación de alienación humana. Reduce el mal político al mal económico y, por tanto, cae en la ilusión de que una sociedad liberada de las contradicciones de la sociedad burguesa quedará también liberada de la alienación política. Esto conlleva una justificación de la tiranía política. Pero la alienación política no es reductible a la alienación económica sino constitutiva de la existencia humana y requiere una crítica específica. Por tanto, queda socavada la argumentación –desgraciadamente presente aún en algunos países de América Latina– en favor de un partido político único o en extremo excluyente. No es válido establecer un dilema entre la democracia política y la construcción de una sociedad solidaria.

Afirmada su autonomía, veamos ahora la naturaleza de lo político, esto es, el “doble rostro” que exhibe lo político, según Ricoeur, porque puede ser caracterizado como una estructura ortogonal con un plano horizontal y un plano vertical. Por un lado se encuentra el lazo horizontal del querer vivir en conjunto de acuerdo con una racionalidad que se manifiesta en la regulación del Estado por una constitución. Por otro lado se encuentra el lazo vertical según el cual los gobernantes se diferencian jerárquicamente de los gobernados. Aun cuando elijan a sus gobernantes, los que no ejercen el poder se encuentran desposeídos de la capacidad de decidir. El carácter enigmático de la política, es decir, del ejercicio del poder dentro de la estructura ortogonal de lo político –lo que Ricoeur denomina “la paradoja política”– reside en el desequilibrio de esta estructura ortogonal. Por un lado, deseamos que todo el poder provenga del querer vivir en conjunto, es decir, que la relación vertical sea reabsorbida por la relación horizontal. Por otro lado, el lazo vertical no puede ser totalmente reabsorbido en el lazo horizontal porque es necesario para la toma de decisiones. Su desaparición significaría el fin de lo político porque implicaría el fin de los beneficios resultantes de la conciliación entre diferentes tradiciones y proyectos. La función rectora de lo político exige un compromiso entre la relación consensual horizontal y la relación jerárquica vertical.

La democracia se enlaza con la vigencia y fortaleza del lado horizontal del querer vivir en conjunto frente al lazo jerárquico del mando y la autoridad. La estructura ortogonal implica dos exigencias cuyo incumplimiento convierte a la democracia en ficción. En lo que atañe al lazo vertical, es decir, del poder público, se requiere un estricto republicanismo en que el ejercicio del poder sea una función que se ajusta a un marco legal y tiene límites en tiempo y atribuciones. Quienes se encuentran en el vértice del poder han de tener conciencia de que el acceso a esos cargos no responde a una gracia especial, ni dispensa de un diálogo con los demás poderes y la ciudadanía, y de que han de ser sustituidos cuando se cumplan los plazos. Y en lo que concierne al lazo horizontal, la exigencia toca a la autonomía y responsabilidad del individuo que

ejerce su papel de punto de partida de la autoridad de un modo reflexivo ajeno a impulsos emocionales. El totalitarismo proviene del interior de cada ser humano que renuncia tanto a la libertad negativa por la que se defiende del exceso del poder como a la libertad positiva que contribuye a establecer la autoridad de un modo prudente. Ricoeur ha señalado que la enfermedad totalitaria –al acecho en América Latina– tiene varias causas. Una de ellas es el cambio de la estructura espiritual humana mediante la sustitución de la fe por una nueva conciencia religiosa de tipo político que no se asocia con una totalidad trascendente sino con una totalidad de índole humana. Esto hace que el ser humano quede englobado en algo que no lo trasciende. Y la conversión religiosa es sustituida por un acto de oportunismo político. Otras causas son la invención de la técnica de masas –recurso a la propaganda, la mentira y las consignas–, la facción política como ejecutora de esta técnica, y una democracia cómplice que exhibe pasiones como las querellas, el odio, el resentimiento, la envidia, la cólera, etc. La referencia de Ricoeur al oportunismo desenmascara a los intelectuales que en América Latina hablan de “razón populista”, concebida como medio de avalar la dialéctica amigo-enemigo en la acción política.

**EGDP.** *¿Cuál es su consideración, en general, de la así denominada “filosofía posmoderna”, tomando en consideración, naturalmente, que ésta tampoco es homogénea y cuenta con diferentes desarrollos y autores?*

**RW.** El gran postmoderno fue Whitehead como lo muestra con mucha claridad la visión del mundo que elaboró desde su obra *La ciencia y el mundo moderno* (1925). Estudiosos de su pensamiento como D. Griffin y J. B. Cobb han desarrollado en Estados Unidos un posmodernismo constructivo –con aportes adicionales de C. S. Peirce, W. James, H. Bergson y C. Hartshorne–. En lugar de renunciar a toda visión del mundo mediante un desmontaje de conceptos, este movimiento propone construir una visión posmoderna a través de una corrección de las nociones de la Modernidad sin dejar de recuperar un sentido positivo tanto en ellas como en nociones

anteriores de manera que se procura una síntesis creadora de verdades y valores modernos y posmodernos. Este movimiento considera al posmodernismo destructivo o eliminativo como una fase en que el antirracionalismo de la Modernidad –subrayado por Whitehead– es llevado a su conclusión. Se trata en realidad de un ultramodernismo o hipermodernismo al que cabe contraponer el verdadero postmodernismo que ha de tender a la recuperación de un racionalismo unido al reconocimiento de todas las fuentes de evidencia y la construcción de una cosmología metafísica que satisfaga criterios de coherencia y adecuación a todos los aspectos de la experiencia. Se debe tener en cuenta que el término “posmoderno” ya fue utilizado en 1964 por los continuadores de la filosofía de Whitehead.

El posmodernismo constructivo formula dos objeciones fundamentales contra concepciones que han caracterizado la trayectoria de la filosofía moderna. La primera se dirige contra la ontología basada en la concepción de que las unidades últimas de la naturaleza son, en la expresión de Whitehead, “actualidades vacías”, es decir, entidades completamente desprovistas de experiencia y espontaneidad. Frente a esta posición, el postmodernismo constructivo defiende el panexperencialismo. Whitehead enuncia el principio subjetivista al que define como el descubrimiento cartesiano de que la experiencia subjetiva es la situación metafísica primaria que se presenta para el análisis. Pero entiende que se debe adoptar una versión reformada y compensarlo con un principio objetivista referido a la pluralidad de los datos de experiencia que, en tanto objetos que lo trascienden o influyen causalmente en él, se incluyen en la unitaria experiencia de un sujeto. Así, mi unidad que es el “yo soy” es el proceso de configurar en el presente inmediato el material múltiple y disperso de los datos que provienen del pasado mediante una creación que se orienta de acuerdo con una meta futura. Por otro lado, la relación cognoscitiva entre el sujeto y el objeto no es más que la expresión derivada de una relación de preocupación en virtud de la cual el objeto se convierte en un componente de la experiencia del sujeto. El conocimiento como acto de aprehensión por el cual un sujeto cognoscente capta un

objeto conocido es un caso particular de una actividad que está presente en todo lo real y que Whitehead llama prehensión para conectarla y a la vez diferenciarla de la aprehensión. Esta relación se convierte en la clave para la comprensión del universo concebido como una acumulación de ocasiones de experiencia. Así como Leibniz considera que sabemos a partir de nosotros mismos lo que es una mónada y descubrimos como sus determinaciones la percepción y la apetición, Whitehead descubre en el análisis de la propia experiencia las características fundamentales de las entidades actuales como los elementos reales últimos de los que se compone el universo. Estas entidades son centros de experiencia que se caracterizan por el modo en que sienten o prehenden las entidades precedentes. Cada unidad de experiencia implica una recepción de influencias, un momento de creatividad –por incipiente que sea–, y una contribución a eventos subsiguientes.

La segunda objeción se orienta contra la gnoseología fundada en una teoría sensualista. Whitehead distingue entre la percepción en el modo de la eficacia causal y la percepción en el modo de la inmediatez presentativa. La eficacia causal es el modo primario de percepción y consiste en el proceso de objetivación que acabamos de mencionar, es decir, la prehensión de otras entidades actuales por la cual ingresan en la constitución del sujeto prehensor. No da lugar a una representación de la ocasión de experiencia percibida en la entidad actual percipiente sino a una actualización de la primera (causa) en la segunda (efecto) mediante una identificación parcial. Las prehensiones primarias tienen lugar por debajo del nivel de conciencia, y de ellas derivan otras prehensiones que las registran en un nivel más general y que configuran la percepción en el modo de la inmediatez presentativa en tanto captación de figuras dotadas de color y de una superficie provista de cualidades táctiles. De modo que un conglomerado de prehensiones tiene que ser integrado y transmutado a fin de dar lugar a nuestra percepción cotidiana y microscópica de cosas, plantas y personas. Esta percepción no implica representacionismo porque las ocasiones de experiencia prehendidas están a la vez presentes ellas mismas y no por medio de un substituto vicario, en el modo de

la eficacia causal. Tan solo con la forma derivada de la inmediatez presentativa aparecen las ideas y sensaciones de la filosofía moderna entendidas como imágenes de las cosas. Importante es que, en virtud de las ocasiones de experiencia que componen el mundo natural, la configuración de nuestras experiencias –a través de prehensiones de todas las entidades dadas– impide que nos encontremos encerrados en nuestra experiencia individual o en sistemas culturales o lingüísticos. De este modo se socava la tesis de que el reconocimiento del sentido implica tan sólo la sustitución de signos por otros signos en un proceso indefinido de conversación que no se detiene ante una aprehensión de la realidad a la que sea inherente una autovalidación.

De la noción de naturaleza inanimada y de la teoría sensualista –características de la Modernidad– proviene la idea de que Dios no puede estar naturalmente presente en el mundo porque, en tanto sujeto cósmico, su experiencia no puede estar en las entidades naturales si ellas carecen de experiencia. En respuesta a esto, el posmodernismo constructivo se asocia con teísmo neoclásico o panenteísmo para el cual Dios es a la vez trascendente e inmanente al mundo, en tanto que el mundo es a la vez inmanente en y trascendente a Dios. Esto excluye la omnipotencia, la perfección inmutable y la impassibilidad como atributos de Dios a la vez que señala su bipolaridad. Que Dios tenga una naturaleza primordial a toda dependencia significa que es necesario en algunos aspectos, y que tenga una naturaleza consecuente sujeta al devenir del mundo para su autoperfeccionamiento significa que es contingente en algunos aspectos.

**EGDP.** *Usted ha incursionado en otras corrientes filosóficas, además de la fenomenología, ¿podría indicarnos cuáles han sido las más significativas para usted y la importancia que han tenido en su formación filosófica?*

**RW.** Algunos aspectos de la filosofía de Hegel y de la herencia neohegeliana anglosajona que tienen relación con la fenomenología, han sido muy significativos para mí. En el terreno de la gnoseo-



logía, el problema suscitado por la relación entre las ideas como modos del pensamiento y el mundo externo se convierte para Hegel en la cuestión de la relación entre la naturaleza y el espíritu incipiente que emerge de ella, y es tratado dentro de la tercera parte del sistema en la primera división dedicada al espíritu subjetivo, y más precisamente en la primera sección dedicada al alma como tema de la antropología. Frente a los problemas que presenta la teoría moderna de las ideas, y considerando la conciencia como un resultado en lugar de un punto de partida, Hegel niega la dicotomía entre lo material y lo mental, entre la naturaleza y el espíritu, es decir, la base sobre la cual surge la teoría representacionista del conocimiento en contraste con la teoría aristotélica tradicional que no presenta esa dicotomía. Según la interpretación hegeliana, el espíritu debe tener alguna relación con las cosas materiales y de ese modo trascender las representaciones. Debe abarcar a la vez la cosa exterior, el proceso que resulta de la acción de la cosa exterior sobre el organismo, y el efecto de esa acción sobre él. Por eso las cosas y el espíritu, el objeto y el sujeto, no se encuentran enfrentados en una situación de co-presencia sino que se relacionan como fases en un proceso de devenir en que la fase posterior –el sujeto– está implícita en la fase anterior –el objeto–, y la anterior –el objeto– está conservada en la posterior –el sujeto–. Según esta perspectiva, el objeto del conocimiento contiene implícitamente al sujeto que emerge de él, esto es, contiene virtualmente algo mental o espiritual. Por tanto, el objeto no puede ser separado del sujeto al modo de la dicotomía cartesiana. Naturaleza y espíritu no deben ser considerados como dos cosas en el mismo nivel de desarrollo porque entonces se plantea el insoluble problema de su interrelación. El nexo entre ellos no es de co-presencia, sino de fases inferiores y superiores en un mismo despliegue.

Este punto de vista ha sido elaborado por los neohegelianos anglosajones. E. E. Harris constituye una expresión reciente de estos puntos de vista. Considera que el progreso del conocimiento perceptivo va de lo vago e indefinido a lo definido y distinto, y no de lo singular a lo complejo. El empirismo tiene razón al señalar que la sensibilidad es la fuente en la que se origina el conocimiento

fáctico, pero se equivoca en su tesis de que la sensibilidad ofrece una sucesión de datos que pueden ser utilizados como elementos básicos en la elaboración del conocimiento. Hay un contenido difuso, vago e incoherente del sentir que la mente organiza progresivamente en la percepción. El sentir surge de la concentración y sublimación de actividades del organismo, cuando su actividad de unificación y organización supera un determinado umbral de intensidad. Implica una percatación indiscriminada y vaga de la totalidad configurada por el organismo y su entorno. Es el registro interior confuso de todos los cambios físicos en el medio circundante tal como se reflejan en las alteraciones del cuerpo. Sobre la base de un sentir en que se ha sublimado la naturaleza orgánica y del que no puede desprenderse, se desarrolla luego la conciencia con sus operaciones de diversificar y relacionar los componentes que resultan del sentir. Se trata de un proceso que es a la vez analítico y sintético y cuyo resultado es la aparición de objetos para esa conciencia como actividad que unifica la multiplicidad en unidades complejas. Por tanto, Harris sostiene que el sujeto trascendental es generado a través del proceso natural como superación de las fases previas en una totalidad conocida de elementos. La generación tiene lugar a partir de un sentir en el que se ha transfigurado la realidad previa, es decir, la naturaleza orgánica y psíquica. Así, la percepción mantiene una correspondencia con el complejo de relaciones en que se encuentra el organismo porque es la organización sistemática del sentir que emerge de esas situaciones y a partir del cual constituyen los objetos. La conciencia y el conocimiento no son otra cosa –dentro de la escala de formas que es el universo– que la forma a la que se elevan a la vez el cuerpo humano y la naturaleza con la que se relaciona el cuerpo. La conciencia es el producto de esta relación total entre el cuerpo y el mundo exterior, y no el término de una relación con el cuerpo o el mundo exterior. De este modo la naturaleza adquiere conciencia de sí misma en y a través de la conciencia humana.

Recordemos que, para Merleau-Ponty, la doble condición de la conciencia como resultado de una historia y como medio a través del cual se conoce ese proceso, tiene su reverso en la doble

condición de la naturaleza como objetividad que la percepción manifiesta y como momento de la historia de la conciencia. Merleau-Ponty se hace cargo de ambas orientaciones en un curso dictado sobre el concepto de naturaleza, en el que afloran los nombres de Hegel y Husserl, y advierte que los estadios previos puestos por la naturaleza son enhebrados en una existencia que, al igual que el alma sentiente de Hegel, excluye una situación de co-presencia en un mismo nivel.

En el terreno de la ontología me ha interesado, por su vínculo con el problema fenomenológico de la horizonticidad, el tema de la identidad entre el ser-en-sí y el ser-para-otro. Hegel señala que la identidad se ofrece de un modo formal en la esfera del ser, de manera más expresa en el ámbito de la esencia, y del modo más determinado en el terreno del concepto. Paralelamente dilucida modalidades diferentes de la progresión dialéctica inherente al método especulativo según sea entendido como pasaje a lo otro, aparecer en lo otro, y despliegue en lo otro. En el pasaje, el algo y lo otro remiten uno a otro pero subsisten como determinaciones que se mantienen separadas a pesar de la relación. En el aparecer, cada término no tiene sentido sin el otro que se muestra en él como fundamento. Y en el despliegue, lo puesto como otro es determinado a la vez como una explicitación de aquello a partir de lo cual se desarrolla. La identidad del algo y lo otro posibilita en cada esfera lógica la superación de una forma de inmediatez y proporciona la clave para conectar elementos separados. Mientras que los aspectos fenomenológicos de la identidad atañen a su lado más formal en la lógica del ser –según un paralelo que fue puesto de relieve por J. Wahl–, las expresiones más determinadas encuentran una ejemplificación en concepciones especulativas. La teoría de las relaciones internas de B. Blanshard refleja la lógica de la esencia en tanto sostiene que no hay verdades de hecho que sean en última instancia contingentes porque todos los sucesos pueden ser conectados con un contexto que los requiere necesariamente. Y el idealismo teleológico de J. N. Findlay expresa la lógica del concepto porque, más allá del discurso descriptivo que relaciona fenómenos y el discurso explicativo que proporciona sus

fundamentos y causas, procura alcanzar un trasfondo unificador de los fenómenos mediante la reconstrucción racional de una única totalidad conceptual que se autodiferencia y no requiere una reducción ulterior.

**EGDP.** *Nos gustaría saber su opinión acerca de lo que se conoce como el “giro teológico” de la fenomenología francesa operado, entre otros, por Michel Henry y, más recientemente, por Jean-Luc Marion.*

**RW.** Como expresé en un artículo sobre el tema, una primera reflexión que merece el llamado giro teológico de la fenomenología francesa es que no es otra cosa que un modo de retornar al origen ya que el problema de Dios ha estado en el centro de la fenomenología desde un comienzo, ya sea en una dirección ontoteológica a través del pensamiento de Husserl y Scheler, ya sea por medio de un cuestionamiento de la ontoteología en la meditación de Heidegger. Mientras que Husserl desarrolló una teología filosófica vinculada a la teleología infinita de la comunidad trascendental, Scheler elaboró un saber de salvación como participación en el *ens a se*. A su vez, Heidegger se refirió al último Dios como el comienzo de las inconmensurables posibilidades de nuestra historia. Tampoco se debe olvidar, dentro de la fenomenología francesa, a G. Marcel y H. Duméry. El primero desarrolló una fenomenología de índole religiosa centrada en temas como la esperanza y su relación directa con la disponibilidad, es decir, la caridad o don absoluto de sí mismo. En virtud de la disponibilidad, la esperanza se une al amor de lo que Dios puede hacer en mí y, por tanto, a una afirmación de la eternidad y de un orden trascendente. Duméry añade a la reducción trascendental husserliana –que se desenvuelve en el plano de la unidad impuesta por la conciencia a la multiplicidad– la reducción fenomenológica que conduce, más allá de toda determinación, a lo Uno, es decir, a Dios. Al margen de la impureza de una multiplicidad, esta reducción suprema descubre, en un desasimiento de todo y de sí mismo, que lo múltiple es dependiente y que lo Uno está presente. Así se pone de manifiesto el carácter transordinal y transcategorial de Dios en tanto la unidad y la espontaneidad por la cual toda

multiplicidad es concebible. Sobre este trasfondo, que realza la excedencia de posibilidades, el giro teológico en la fenomenología reciente puede ser entendido como un intento de centrar la demasía en reinos particulares como la intersubjetividad (Lévinas) o la interioridad (Henry) o bien en la condición de los fenómenos refiriéndolos a una lógica de la sobreabundancia (Ricoeur) o a una máxima saturación (Marion).

Me he interesado particularmente en Henry. Teniendo en cuenta la crítica que se le ha formulado en el sentido de que la autoafección no es posible sin la heteroafección, he procurado explicitar cuatro modalidades de pura autoafección que son independientes de una intervención externa porque están ligadas a un acrecentamiento con respecto a lo dado en el mundo, y, por tanto, no encuentran en él un correlato exterior. Ellas son inherentes al “yo puedo”, esto es, a su ejercicio, al modo de padecerlo, a las formas de desplegarlo en la historia, y a su fundamento último. No se trata de reducir la autoafección a estas cuatro modalidades porque ella está presente en la más simple impresión, sino de poner de relieve casos en que la heteroafección no puede considerarse entrelazada con ella en razón de lo que Henry denomina la facultad de la vida de superar siempre lo que es dado, es decir, de la excedencia del acontecimiento. Cuando se relaciona con el acontecimiento, la autoafección escapa a la heteroafección. En el giro teológico, también me ha atraído mucho el análisis de Ricoeur sobre la religión como sentimiento de pertenencia a una economía del don, es decir, a una lógica de la sobreabundancia que no se puede reducir a una lógica de la equivalencia. Una donación originaria tiene por beneficiarias a todas las criaturas, y se expresa a través de un simbolismo inicial de los orígenes que se corresponde con el Dios de la Creación como fuente de las realidades conocidas y simbolismo terminal de los fines últimos al que corresponde el Dios de la Esperanza como fuente de posibilidades desconocidas. Entre ambos polos se ubica el don de la ley y el don del sacrificio de Cristo. El don es fuente de obligación, y esto se expresa en la fórmula: “Puesto que te ha sido dado, da a tu vez”, o en la fórmula “Puesto que tú has sido amado, ama a tu vez”. En estas fórmulas se expresa un sentido

de antecedencia que completa el sentimiento de dependencia inherente a la pertenencia a la economía del don.

El giro teológico atrae, pues, mi atención. Se publica este mes en *Cuestiones teológicas*, de Medellín, un artículo mío sobre las parábolas según Ricoeur y Henry.<sup>1</sup> Y participo actualmente en un proyecto de investigación sobre “Filosofía de la religión y filosofía primera”, que dirige el padre J. C. Scannone S.J. –el más importante exponente de la fenomenología de la religión en mi país–, y en el que se estudian, entre otros, los pensadores del giro. Para el año próximo hemos organizado unas Jornadas sobre el tema.

**EGDP.** *A propósito de Jean-Luc Marion, es conocida su tesis sobre el “fenómeno saturado”. Durante el VI Coloquio del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, aquí en Santiago de Chile, pero también en otros momentos, usted ha afirmado que, en última instancia, “todo fenómeno es un fenómeno saturado”, y podemos imaginar que se trata de una posición crítica respecto de Marion, ¿es así? Y, por otro lado, nos gustaría que profundizara un poco en el sentido de su afirmación.*

**RW.** Marion presenta una esclarecedora tópica de diferentes tipos de fenómenos. En primer lugar se encuentran los fenómenos pobres de intuición en que la intención significativa puede anticipar la intuición. Se trata de objetos matemáticos o lógicos y la intuición generalizadora pura de esencias. En segundo lugar se encuentran los fenómenos de derecho común en que, si bien la intención significativa también puede prever su impleción, la intuición plenificadora es más rica porque es una intuición de lo individual. Son los objetos del mundo percibido, los objetos de las ciencias de la naturaleza y los objetos de la técnica. Por último, se encuentran los fenómenos saturados en que la intuición se acrecienta al punto en que sobrepasa la intención significativa que no puede anticiparla. Ahora bien, el criterio de diferenciación de los fenómenos dentro

<sup>1</sup> El artículo mencionado apareció como “Las parábolas según Paul Ricoeur y Michel Henry” en *Cuestiones teológicas*, v.39 (n.92), julio-diciembre 2012, pp.259-282. [N. del E.]

de la tópica no parece ser el más adecuado. Husserl señala que los objetos matemáticos o lógicos tienen su horizonte, y esto significa que pueden ser ulteriormente determinados de un modo intuitivo más allá de la anticipación significativa. Además, las determinaciones de las esencias, si bien no pueden ser canceladas, siempre pueden ser ampliadas. Y los objetos de derecho común exhiben también una excedencia en el modo del horizonte. En suma: todos los fenómenos muestran una abundancia de intuición que excede los límites trazados por la anticipación del significado. Si afirma que el ámbito del significado es más amplio que el de la intuición, Husserl no está sosteniendo que sea más rico en determinaciones que la esfera de la intuición, sino advirtiendo que tiene un alcance mayor porque incluye significados contradictorios que no pueden ser plenificados por la intuición. Basta leer el §124 de *Ideas I* para saber que la esfera del significado, por su generalidad, no puede reiterar en todos los casos la riqueza del ámbito de la intuición.

Marion enfatiza las insuficiencias de los horizontes de anticipación o de familiaridad en el predelineamiento de los fenómenos saturados. Sostiene que un cuadro ofrece un ejemplo de fenómeno saturado porque nuestros horizontes de anticipación siempre se quedan cortos respecto de lo que puede ser visto. Por ejemplo, los objetos en una pintura cubista sobrepasan la previsible suma total de sus partes. De esta manera, lo que vemos incluye no sólo sus lados, perspectivas y orientaciones efectivos, sino las apariciones que emergen en una posibilidad abierta de combinación. Otro tipo de fenómeno saturado se encuentra en acontecimientos histórico decisivos porque ellos no pueden ser captados completamente desde puntos de vista particulares como los de la política, la diplomacia, la economía o la ideología. Según Marion, esto no significa que debemos dejar a un lado los horizontes de anticipación. Su tesis es que debemos apelar a horizontes de modo que nos liberemos de la restricción a un número limitado de horizontes de anticipación. Así, los fenómenos saturados se convierten en el tema de una hermenéutica infinita porque nos constriñen a mirarlos una y otra vez desde distintos puntos de vista. Al respecto se debe observar que Marion centra su atención en la

determinación de los horizontes y pasa por alto la indeterminación. Y esto significa que no tiene en cuenta la razón por la cual en principio somos incapaces de anticipar la excedencia de la intuición aun en el caso de percibir fenómenos comunes. Por tanto, se debe sostener que la horizonticidad tiene los recursos internos para dar cuenta de la excedencia de la intuición no sólo a través de la suma y complementación de horizontes de anticipación sino sobre todo mediante su esencial apertura a una infinitud de experiencias posibles. Precisamente este lado de la horizonticidad hace posible la multiplicidad y compatibilidad de horizontes de anticipación determinados, y explica por qué se plantea la tarea de proyectar nuevos horizontes de anticipación.

**EGDP.** *Por último, profesor Walton, ¿cuáles son sus proyectos filosóficos actuales y también futuros? ¿Qué considera, por otro lado, que todavía le resta por hacer a Roberto Walton en el campo de la filosofía, al que ya ha aportado tanto, a nivel latinoamericano y, por qué no decirlo, también mundial?*

**RW.** En septiembre de este año terminé un libro que lleva el título *Intencionalidad y horizonticidad* y constituye la primera parte de una trilogía que tengo planeada. En este trabajo he examinado la creciente importancia de la noción de horizonte en el desarrollo de la fenomenología de Husserl y su presencia en el ámbito de la experiencia perceptiva, el sentimiento, la voluntad y la empatía. He analizado las formas en que la razón se apoya en la apertura ofrecida por la horizonticidad, el modo en que la reflexión nos permite un acceso a ella, y las vías por las que el máximo grado de su explicitación nos abre al mundo y permite describirlo como horizonte universal, representación, forma, totalidad, idea y suelo. Finalmente he esbozado un análisis del significado de la noción de horizonte para el concepto husserliano de filosofía trascendental en contraste con otras formas de filosofía trascendental o de fenomenología.

La segunda parte de la trilogía lleva el título *Horizonticidad e historicidad*. Ha de tratar los tres niveles en que Husserl analiza la



historia. El primero es el de la única protohistoria, de la que son episodios las historias de los diversos pueblos. Sus temas son la tierra, la protogeneratividad y el mundo familiar. Como base para nuestra corporalidad y su protopraxis presupuesta por toda otra praxis, la tierra delimita un común espacio de juego de posibilidades concordantes para todos los seres humanos. Sobre ella se desenvuelven los diversos mundos familiares y una protogeneratividad configurada por la sucesión periódica de las generaciones. Sobre el fundamento del encadenamiento generativo y su ramificación se desarrolla, por medio de la institución de metas perdurables, una generatividad espiritual en que el ingreso y apartamiento de los sujetos no tiene que ver tanto con el nacimiento y la muerte sino con la alteración de los portadores maduros de sentido y validez. Frente a esta primera historicidad, Husserl distingue una segunda historicidad que surge en Grecia con la aparición de la filosofía. Frente a las otras tradiciones, surge una comunalización de nueva índole que está fundada en la razón y en el amor, y cuya tendencia a la extensión carece de límites en la medida en que incluye a todos los hombres. Además de esta triple estratificación de la historia, me ocuparé de la visión de Husserl sobre las ciencias del espíritu y la historiografía, de la situación de esta visión en medio de otras corrientes (el neokantismo, W. Dilthey y Heidegger), y de las repercusiones en filósofos como Patočka, Merleau-Ponty y Ricoeur.

El título del tercer volumen será *Historicidad y metahistoricidad*. Comienza con un análisis de la teleología y teología filosóficas de Husserl como camino no-confesional a Dios. Al modo de la mónada suprema de Leibniz, Husserl ve la culminación de la comunidad monádica en una voluntad absoluta universal que la motiva y regula como un Absoluto supramundano, suprahumano y supratrascendental. Quisiera analizar cuatro interpretaciones de Husserl que ponen énfasis en la relación entre contingencia y la necesidad en el proceso de constitución (J. G. Hart), la significación de la hylética (A. Ales Bello), la cuestión de la fenomenalidad de Dios y su relación con el acrecentamiento axiológico (E. Housset) y los problemas relativos a la idea de Dios como garantía para el logro

de una armonía en la comunidad de mónadas (Held). El propósito es subrayar la complementariedad entre un camino filosófico-argumentativo y un camino religioso-experiencial en el acceso a Dios, y hacer frente a la objeción de que la teoría de Husserl implica una idealización que encubriría el mundo de la vida. Esto me permitirá pasar al análisis de la metahistoria en el ámbito de la fenomenología francesa. Ahí aparece el tema bajo la figura de lo Inmemorial en las vertientes de la naturaleza en Merleau-Ponty, la intersubjetividad en Levinas, la interioridad en Henry y la ya mencionada economía del don. Ricoeur explicita el tema en una hermenéutica de las Escrituras consideradas como Memorial de lo Inmemorial.

Tal vez pueda escribir también un trabajo sobre la relación Husserl-Heidegger. Siempre me ha parecido que hay una falla en el contraste heideggeriano entre la esfera de la relación sujeto-objeto y el ámbito del estar-frente (*Bereich der Gegenüber*) en que aquello que nos sale al encuentro no es objetivado sino que nos sorprende y sobreviene. A mi juicio, el contraste fundamental no es éste sino el que se da, como sugiere Scheler, entre dos maneras de considerar la relación sujeto-objeto, es decir, aquélla en que ponemos el objeto y aquélla en que nos ponemos al objeto, es decir, nos subordinamos a sus leyes. Además, la intencionalidad objetivante está rodeada de un horizonte que salvaguarda por su excedencia lo propio de lo Totalmente Otro. La horizonticidad latente acompaña con su dimensión en última instancia inexperienciable a la objetividad experienciable. La custodia de los objetos como objetos, y del mundo como mundo, reside en la imposibilidad de experienciarlos en su totalidad. Es posible utilizar un lenguaje objetivante sin anular el secreto de las cosas y del mundo, o el misterio de Dios, porque las palabras se refieren a algo que, con un mínimo de determinación, posibilita la referencia, pero que está también atravesado por una indeterminación que se sustrae a ella.





---

# Reseñas



OLGA BELMONTE, 2012  
*LA VERDAD HABITABLE.*  
*HORIZONTE VITAL DE LA FILOSOFÍA DE FRANZ ROSENZWEIG*  
MADRID, ED. UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS, 231PP.

Olga Belmonte, en *La verdad habitable*, ha conseguido magistralmente introducirnos en el pensamiento de Franz Rosenzweig. Nos presenta al autor de *La estrella de la redención* mediante un recorrido trascendentalmente filosófico y profundamente práctico. *La verdad habitable* es un libro que nos permite no sólo conocer la obra de este filósofo sino también ser testigos de las influencias, muy bien reflejadas, que en ella ha ejercido. Es un camino de iniciación, a partir de Rosenzweig y con la ayuda de Olga, para mirar las cosas a partir de ahora con otros ojos, y vivir la vida de otra forma.

La lectura de un libro al que previamente se asiste a su presentación, permite afrontar la reflexión con un cierto sosiego, el mismo que Olga Belmonte transmite cuando habla de *La verdad habitable*, lo que yo considero una obra “redonda”. Y no pueden ser escuchadas sus palabras sin recordar a Jean de la Bruyère quien, al tratar la cuestión del “mérito personal” en *Los caracteres*, nos dice que “muy pocos son los que gozan de la virtud de llenar el vacío del tiempo sin caer en lo que el vulgo llama negocios. No falta, sin embargo, a la ociosidad del sabio más que un nombre de mayor fama: que al meditar, hablar, leer y vivir tranquilo se le llame trabajar”.

El sentimiento que la autora transmitió cuando se dirigía al auditorio en la presentación del libro era el de que se asistía al preludio de un texto maravilloso. En este libro que reseñamos, y que recomendamos, hay sentimiento, ilusión, vivencia, pero sobre todo un disfrutar que nos guía, en un estilo claro, por un precioso viaje. La filosofía de Franz Rosenzweig es transmitida con pasión, con “miedo” a que no se comprenda, y con el reto de abrir a los lectores a la posibilidad de sentirse “tocados” y, consecuentemente, de ver las cosas y sobre todo al prójimo, al fin de forma diferente.

Olga Belmonte pone ante nuestros expectantes ojos un recorrido no sólo temporal sino también espiritual; un viaje en tres planos: histórico, filosófico y vital. Desconozco si Olga tenía al escribir alguna pretensión de “remover” a sus lectores, pero si su intención primaria no era ésta, no cabe duda de que su buen hacer logra un “despertar” en el animoso lector. Pero el viaje tridimensional no queda ahí, pues además acontecen tres viajes personales, el de los tres protagonistas que hay detrás de este libro (el inspirador, la autora y el lector). En definitiva, es una invitación a un caminar lento: nos proporciona un nuevo punto de partida, que si bien para Olga es lo concreto, el acontecimiento, para nosotros es nuestro día presente y futuro, para seguidamente girar nuestra mirada hacia la luz de su pensamiento, y con ello posibilitarnos poner nuestros ojos en la vida cotidiana en la que estamos inmersos. Es un ofrecimiento a una desvinculación, una huida de las restricciones, para vivir de otra manera: con amor y esperanza (camino hacia Dios). Se trata de dejar de lado el excesivo racionalismo e iniciar la vida del milagro, para así empezar a realizar el reino de Dios amando a Dios a través del prójimo.

Quiero y deseo, puesto que como lector también ahora soy protagonista, animar y empujar a su lectura para así acceder al descubrimiento de Franz Rosenzweig, todo ello mediado con *La verdad habitable*. Si he sentido el pinchazo de conocer más la vida, la obra y el pensamiento del autor protagonista, creo que no puedo dejar de comentar algunos de los aspectos que por su novedad y audacia abren las puertas a otra manera de afrontar el presente y el futuro.

La estructura del libro es esencial para este recorrido vital, pues sólo un esquema como el que ha planteado puede permitir al lector un devenir lógico. Primeramente nos explica cómo el “nuevo pensamiento” de Rosenzweig se entiende desde la superación de la filosofía tradicional, cuyo origen es la negación de la muerte y de los elementos concretos, que alejan al hombre de la vivencia plena de la vida, privándole de la apertura a la realidad. Este pensamiento tradicional armó una filosofía que inventó un Todo inteligible para negar la angustia. En definitiva, inventó la seguridad en lo lejano ante la desconfianza en lo cercano, y todo ello porque la contingencia le abrumaba. Seguidamente, se produce una superación de Nietzsche



quien, a pesar de afirmar el tiempo, la finitud, la muerte, el individuo, la novedad, el acontecimiento, lo concreto, deja al hombre aislado y egoísta. Con esta doble superación, Franz Rosenzweig realiza una lectura optimista de la vida mediante el enriquecimiento de la misma a través de la mirada al prójimo.

Si para Rosenzweig el pensamiento está fuertemente ligado a una forma de vida, es decir, a la suya propia, no podría ser de otro modo que Olga Belmonte se aproxime y analice la realidad concreta contemporánea. Se trata de una reactualización y, podríamos decirlo, de un examen sobre su actualidad. El resultado es positivo, pero sobre todo por la luz que arroja sobre hechos de actualidad, esos que nos envuelven e incluso nos remueven en el asiento, dejando que nuestra indiferencia no permanezca adormecida.

La filosofía de Rosenzweig es un buen molde desde el cual poder situar, comprender, profundizar y criticar muchas de las cuestiones y problemas actuales, sobre todo los relacionados con los derechos colectivos que utilizan la lengua para imponer su “verdad” y su consecuente fanatismo y odio del prójimo, que se basan en unos derechos colectivos que nunca deberían existir si no puede universalizarse, y en razones de su nacimiento en un lugar y en un tiempo.

Con su “nuevo pensamiento” se recuperan los tres elementos Dios, Hombre y Mundo (una totalidad) en sus intrínsecas relaciones, sin que ninguna de ellas suponga la reducción de las otras (como así fue históricamente). De ellos podrían desprenderse paralelismos de otras realidades con esta trinidad:

Creación	Revelación	Redención
Pasado	Presente	Futuro
Mundo	Hombre	Dios
Belleza	Bien	Verdad

Estos paralelismos nos permiten entender en dónde entra la propuesta de amor al prójimo, al que sitúa como el puente entre Dios y el Hombre, entre el Mundo y el Hombre, pero sobre todo,

a partir de ahora, entre el Hombre y el Hombre. El presente sería el tiempo del Hombre que ha “padecido” la Revelación, pero no del hombre de las pasiones del mundo, sino del hombre de amor, quien a través de este amor llegará a Dios. Esto implicará una superación de la actividad contemplativa de la creación y el inicio de un presente de amor, que nos impide aceptar una verdad parcial —propia de la relatividad de las contingencias—, para situarnos en el camino del conocimiento de Dios o de la verdad total como una meta futura que queremos alcanzar o confirmar con una actitud de confianza.

En definitiva, partiendo del conocimiento de la existencia de la muerte, es decir, de la existencia de la finitud o la existencia de la contingencia —y por tanto desde la existencia propia de mi irrepetible individualidad—, doy el salto a una existencia basada en el amor al prójimo en la confianza de alcanzar a Dios o la verdad absoluta (pues mis limitaciones tan sólo me permiten saber una verdad relativa). No se trata ya del conocimiento como fin en sí mismo, sino como medio de amar al otro.

Uno de los aspectos más interesantes es la relación entre fe y creencia, y cómo encaja el milagro. Se nos plantea que la fe y el saber no pueden estar separados. La teología tiene que estar sustentada en la Creación con ayuda de la filosofía, pero este saber debe estar ligado a la experiencia, a lo concreto. La fe supone reconocer a Dios como fuente de los acontecimientos, es el reconocimiento de la huella de Dios, y en esos actos en los que Dios se revela se da el milagro (que no se puede reducir racionalmente), entendido como límite de la razón práctica. La creencia en el milagro no se opone al conocimiento científico, ellos son rupturas de la historia, inexplicables desde la razón, en las que sólo cabe creer o confiar.

Cuando se trata el milagro del presente a pesar del sufrimiento no se puede evitar, en este caso, pensar en la propia vida de Rosenzweig quien fue capaz, desde la silla de ruedas y la parálisis casi completa, de reconocer el regalo del encuentro con el otro, de ver crecer la vida en su hijo o el regalo de sentir, a pesar de todo, la esperanza en que al final llegará el Reino. No es racional, pero sí razonable.

Otro punto esencial, abierto a la reflexión de los que profundizan en la filosofía de Rosenzweig es poder entender sin fisuras sus

referencias a dos ideas entrelazadas: la primera de ellas es la necesidad de que cada sufrimiento individual sea reconocido para que el Todo no niegue el grito individual, es decir, la necesidad de poner nombre a cada individuo; la segunda idea es el entendimiento del milagro de la vida como regalo, el milagro continuo. No obstante, me parece que deja sin analizar profundamente al sujeto en su individualidad, esto es, en cuanto a su sufrimiento. Justifica el origen del sufrimiento pero no lo interpreta, al igual que explica la felicidad presente como brote del sufrimiento pasado y no de la felicidad pasada, pero tampoco explica su sentido. De esta forma es difícil entender el milagro de la vida, enmarcado en su idea de vivir el presente, si vivir el instante presente es un instante de sufrimiento del prójimo. Este sufrimiento es justificado al referirse al choque entre el mundo inteligible y el hombre en su faceta individual, pero no lo explica.

En relación al amor a Dios, afirma que es a través de lo mundano y de las manifestaciones de lo divino como se puede acceder a Él, porque amar a Dios puede llevar a olvidar al prójimo. Por tanto debemos amar a Dios en los demás y así evitar amar a los otros para únicamente amar a Dios. El planteamiento de no amar a Dios directamente sino en el mundo, en el prójimo, podría suponer que el amor a Dios no es innato, incluso imposible si no se da un cierto camino iniciático. Por ello, el misticismo es un concepto difícil de interpretar a la luz de sus palabras, pues no sería una forma de amar sino una ilusión inconsistente con el ser del hombre.

Desde este análisis sobre el amor a Dios llegamos al fin a la idea que Rosenzweig tiene de la religión. Ella es la representación de lo Santo, del bien; un modo de configurar a Dios y a nuestra relación con Él, pero no se podría imponer como una imagen única suya. Por lo tanto, esta bondad y este amor no tienen por qué darse en el marco de una religión. Pero ¿es para el hombre imposible amar a Dios? Entiendo que no se le puede amar como si fuera otro hombre porque sus naturalezas son diferentes: Dios es siempre amante y el hombre amado. En este caso, podría llegar a darse un cierto determinismo pues, si no se dan la condiciones para que el alma despierte por el amor de Dios, el individuo queda excluido de la posibilidad de amar al prójimo. En ese caso se justificarían el mal y la increencia, y

—como más tarde afirma— tal vida sería una vida no tocada por amor y, en esa medida, no sería ya responsable de sus actos libres.

Por último, no podemos quedarnos en el pensamiento sin acabar con la aplicación práctica. En la última parte del libro, “La vuelta a la vida cotidiana”, Olga analiza los temas de actualidad y da su personal visión de los acontecimientos de nuestras vidas a la luz de toda su exposición del pensamiento de Rosenzweig. Anima al lector a no ser indiferente ante el otro, ante su dolor o enfermedad; una llamada a una acción que tiene como origen la interpelación del otro. Anima a construir una sociedad que reflexione para no caer en el inmovilismo espiritual y no olvida la tarea del filósofo: mirar de forma crítica el mundo, buscar otras perspectivas, dialogar y, desde una nueva perspectiva propia y de los demás, hacer un mundo mejor.

En esta última parte del libro habla de la soledad, el holocausto, los totalitarismos y fundamentalismos, la Modernidad, la técnica y el progreso, la violencia colectiva, la formación académica y el papel de la escuela durante la niñez, la pobreza en el mundo, las guerras, las catástrofes, los genocidios, la globalización, el capitalismo, la desigualdad, la democracia, la pena de muerte, el Islam, la escasez de recursos, la cooperación internacional, el consumismo, la solidaridad, el altruismo anestésico y el voluntariado, la intolerancia.

Su pensamiento lleva a la autora y a sus lectores a re-pensar de nuevo sobre aspectos de actualidad, a la luz de sus conceptos fundamentales. Un pensamiento así mueve no solamente a reflexionar desde otra perspectiva sino a cambiar la vida entera, a ser filósofos con otra actitud, una de diálogo crítico pero propositiva, actuante. En definitiva, a ser filósofos desde el diálogo constante con la realidad, a actuar con amor al prójimo iluminados por esa Revelación, ese “otro” que es condición para el ejercicio de mi libertad y que me otorga mi autenticidad, que me nombra.

Este nuevo saber se plantea como una filosofía no de un sólo camino sino como una pluridimensionalidad de la que soy consciente y me permite una nueva forma de vivir muy auténtica: hablar como hombre concreto al hombre concreto.

Vicente Aliño Pérez

MARTHA NUSSBAUM, 2011  
*LIBERTAD DE CONCIENCIA: EL ATAQUE A LA IGUALDAD DE RESPETO.*  
BUENOS AIRES/MADRID, KATZ EDITORES, 96PP.  
TRADUCCIÓN DE PATRICIA SOLEY-BELTRÁN

La libertad de conciencia es a menudo entendida como el derecho que poseen los individuos a creer lo que les plazca. Sin embargo, esta interpretación está sujeta a numerosos matices que implican el derecho a actuar de acuerdo con lo que dicta esta conciencia. Dentro de este marco, Nussbaum se ha preocupado especialmente por las garantías políticas que debe ofrecer un estado para proteger dicha libertad y el respeto por las creencias de las personas que uno considera que están equivocadas.

El libro tiene dos partes. La primera reproduce una conferencia leída el 28 de junio de 2010, en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona. La segunda consiste en una entrevista realizada por Daniel Gamper Sachse, en el mismo día y lugar. Ambas partes hacen hincapié en un tópico común: la distribución desigual de la libertad religiosa bajo una homogeneidad coercitiva. El presupuesto inicial —como suele ocurrir actualmente, cuando los temas abarcan la relación entre religión/Iglesia y política/Estado— reside en que la libertad de conciencia religiosa es algo deseable en el ideal democrático (Audi, 1997; Klosko, 2004; Bader, 2007).<sup>1</sup> Desde este punto de partida, la preocupación teórica se enfoca en el desarrollo de compromisos políticos que permitan a los individuos un amplio espacio para vivir de acuerdo con su conciencia.

La conferencia comienza con la descripción del origen de la tradición del día de Acción de Gracias, en la que un grupo de colonos que, huyendo de la persecución religiosa en Europa, emprendió un viaje hasta Massachusetts con el fin de adorar a Dios en libertad y a su propia manera. Esta historia tiene, según Nussbaum, un sentido real que

<sup>1</sup> En este sentido, no es casual la idea de Beiner (1997) de que la libertad de conciencia puede ser reducida al carácter sagrado de las preferencias del consumidor.

frecuentemente se olvida: que la libertad religiosa es importante y que a menudo se haya distribuida de manera desigual (p.12).

Por un lado, este tipo de libertades no pueden ser ilimitadas, pues el estado debe confinar las prácticas religiosas a los límites del derecho elemental que se denomina “necesidad imperiosa del Estado”. Solamente por esta necesidad se debe justificar cualquier disminución del espacio para la libertad de conciencia. Por ejemplo, si el culto por una religión obliga a sacrificar seres humanos en ofrenda a sus dioses, esta religión sería prohibida por ir en contra de una necesidad imperiosa del Estado que es la de conservar la vida. Si bien los ritos o rituales de una religión deben someterse al estado de derecho, se abre el interrogante de hasta qué punto se deben respetar las libertades religiosas en casos más controvertidos. Piénsese en aquellas personas que, por motivos de fe, prefieren morir antes de permitir una transfusión de sangre. Si la necesitan urgentemente, ¿se debe respetar su decisión? Si, como se ha dicho, el Estado debe garantizar ciertos derechos humanos que son básicos, como el derecho a la vida, entonces ¿tiene la potestad de intervenir contra la voluntad del individuo, sin respetar su libertad de conciencia? Es más, uno puede preguntarse, ¿hasta qué punto el valor de la vida no responde a una concepción religiosa del mundo?

Por otro lado, la igualdad respecto al espacio para vivir de acuerdo con la conciencia de cada uno debe estar reflejado en cierto principio de neutralidad: el Estado no debe preferir ninguna religión en particular, garantizando el respeto por minorías y sin beneficiar a las mayorías. Así pues, la libertad de conciencia es incompatible con el establecimiento de un culto oficial, “aun cuando se trate de uno tan suave y benigno que la mayoría de las personas no lo percibirán” (pp.14-15). Según Nussbaum, cualquier tendencia de las instituciones por una religión o una manera de pensar en detrimento de otras, termina condicionando la libertad de elección. Por lo tanto, el Estado debe ser secular y deberá garantizar que las condiciones de libertad religiosa sean las mismas para todos, tal como establece la primera enmienda de la Constitución de los Estados Unidos. En este sentido, el Estado no debe beneficiar ni perjudicar a una determinada forma de pensar —que puede implicar también a instituciones

o personas— simplemente por sus preferencias religiosas. Sin embargo, esto también parece difícil de conseguir. Piénsese en algunos beneficios, no necesariamente aquellos en forma de subvenciones a una institución en perjuicio de otras, sino en los que pasan más inadvertidos: por ejemplo, los días festivos por la celebración de la Navidad o en el hecho de que el día de descanso sea el domingo. Tales prácticas fomentan la desigualdad, pero ¿qué se debería hacer con ellas? Nussbaum propone que este tipo de situaciones problemáticas se analicen atendiendo a la siguiente pregunta: ¿un observador objetivo, conocedor de todos los hechos históricos y contextuales relevantes, consideraría que la práctica en cuestión efectúa una declaración pública de respaldo o de desaprobación enviando así un mensaje de desigualdad? (pp.37-38). Así, Nussbaum presenta tres casos paradigmáticos donde las desigualdades son explícitas: las plegarias escolares, las demostraciones públicas y la financiación estatal de las escuelas religiosas (p.38). En el primer caso, los niños pertenecientes a las religiones no estándares se ven afectados por cierta coerción institucional. En el caso de las demostraciones públicas, debe tenerse en cuenta si el mensaje que se comunica se refiere a la preferencia de una religión sobre otra. En este último caso, dado que el Estado es tan vasto y está tan presente en la vida cotidiana, parece muy complicado negar toda ayuda estatal a la religión sin provocarle enormes perjuicios. No obstante, resulta primordial analizar si una forma de ayuda expresa el trato favorable a una religión, solamente por tratarse de esa religión en sí misma y no de otra.

En cada caso hay numerosos contextos y cada uno debe ser analizado de acuerdo con su particularidad. Por ejemplo, respecto a la educación religiosa, los costos que deben afrontar las familias para que a sus hijos se les enseñe religión muchas veces son enormes, con lo cual el Estado podría brindar algún tipo de ayuda económica para que esto no implique una desventaja. En un mismo sentido, muchas veces las iglesias son el lugar en el que se albergan numerosas obras de arte; la misma iglesia, muchas veces, puede ser parte del patrimonio cultural de una comunidad. Si la iglesia no tiene medios de autofinanciación, parece imprescindible que un estado responsable ayude a que se conserve lo mejor posible. A pesar de estos y otros

muchos contextos, para evitar las desigualdades se requiere también que las personas que actúan de manera secular y de manera religiosa sean tratadas de la misma manera, teniendo en cuenta que la separación total entre Estado e Iglesia no solamente es imposible, sino también indeseable (p.47).

La última parte de la conferencia se ocupa del ataque a la tradición de la igualdad de la libertad. El principal oponente es el partidario del establecimiento del culto oficial, tanto quienes consideran que la religión oficial representa valores que forman parte de la identidad de una comunidad, como quienes consideran que es preciso favorecer las religiones por encima de la no irreligión. El otro oponente es el antirreligioso. Este oponente afirma que la religión debería ser desfavorecida en la esfera pública, pues cree que se trata de una fuente de problemas, incluso una reliquia de la era precientífica. El desaliento por la religión tiene tres problemas elementales: tiende a ser especialmente duro con las religiones minoritarias; tiende a restringir la facultad de la conciencia en tanto ejercicio que se lleva a cabo por causas religiosas; no es compatible con un compromiso exhaustivo con el igual respeto. Este último punto merece una atención especial, pues recientemente filósofos como por ejemplo Dennett (2007) o Dawkins (2010) han impulsado sendas campañas antirreligiosas, considerando que la religión es peligrosa y degrada a la humanidad. No obstante, parece haber cierta estrechez de miras en este punto de vista, como señala Nussbaum “deberíamos protestar si los antirreligiosos científicos creen que tienen la respuesta —en la forma de un recuento fisiológico reduccionista de la vida y la muerte de los organismos—, pues esta respuesta está tan vacía de misterio y de curiosidad genuina que resulta ser ella, y no las tradiciones religiosas, la que degrada a la humanidad y compromete el proyecto de construir un Estado rico y multifacético” (p.58). Es importante aclarar que el punto de vista de Nussbaum no corresponde a la filosofía de la religión, sino a la idea de que todas las religiones deben ser respetadas por igual.

La entrevista final resulta interesante porque permite exponer la posición de Nussbaum ante distintos temas: culto oficial, feminismo, derecho de los animales y el rol de la filosofía. Respecto al



culto oficial se destaca la idea de que la identidad nacional no es un argumento válido para sostener una religión en detrimento de otras, pues se trata históricamente de un hecho político. El feminismo es entendido de manera amplia como la constatación de que la sociedad ha sido injusta con las mujeres a lo largo de la historia y la necesidad de reparar esta injusticia. Respecto a los derechos de los animales, éstos son considerados criaturas que buscan una forma de tener una vida plena. Por último, Nussbaum entiende a la filosofía de manera socrática, cuyo desafío actual es la búsqueda de consensos morales en la sociedad.

En suma, este libro no sólo nos brinda una lúcida introducción a las ideas que Nussbaum ha desarrollado en *Libertad de conciencia* (2009), sino que además resulta interesante por sí mismo, aunque lamentablemente hay aspectos relevantes que no son debatidos en él, sobre todo los que conciernen a la relación entre los derechos personales con los deberes sociales, el libro está dirigido tanto a los lectores interesados en temas relacionados con la ética y la filosofía política, como a especialistas en la materia.

Rodrigo Laera  
Universidad de Barcelona

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUDI, R., & Wolterstorff, N. 1997. *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*. London: Rowman & Littlefield Publishers.
- BADER, V. 2007. *Secularism or Democracy?: Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- BEINER, R. 1997. *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory*. Toronto: University of Toronto Press.
- DAWKINS, R. 2010. *El espejismo de Dios*. Madrid: Planeta.
- DENNETT, D. 2007. *Romper el hechizo: La religión como un fenómeno natural*. Buenos Aires: Katz Editores.
- KLOSKO, G. 2004. *Democratic Procedures and Liberal Consensus*. Oxford: Oxford University Press.
- NUSSBAUM, M. 2009. *Libertad de conciencia*. Barcelona: Tusquets.



CARLOS PEREDA, 2013.  
*La filosofía en México en el siglo XX.*  
*Apuntes de un participante*  
MÉXICO, CONACULTA, 440 PP.

La presentación de un libro es un rito desconcertante.<sup>1</sup> Te convoca el autor que es un amigo. El autor de un libro es siempre más que el autor de un libro, sobre todo si es amigo. Tienes que hablar de ese autor desde la cordialidad propia de la amistad. Uno puede caer en exageraciones, pero no son tales porque como decía Aristóteles “cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia”. La amistad es la forma suprema de justicia. Pero hay que hablar de un libro y los libros tienen vida propia. Van por libre. El lector entabla una intensa relación con ese extraño cuerpo y puede pasar a lo largo de sus páginas del amor a la provocación, del entusiasmo a la desesperación o de la risa al llanto. Espero, pues, ser leal con el amigo y fiel al libro.

Hablemos en primer lugar del autor. Lo que dice cualquier página web cogida al vuelo de Carlos Pereda es que es un uruguayo en México. No es un dato irrelevante. No sé si ser uruguayo imprime carácter, como el ser argentino (Juan Mayorga me comentaba poco después de que hubieran elegido Papa a un cardenal argentino lo que le chocó el titular de un periódico colombiano que decía “Un argentino, modesto”; una colega argentina que le oyó comentó que deberían haber titulado así “Otro argentino infalible”), pero ser uruguayo en México le aproxima a la experiencia del exilio, es decir, a la construcción de una identidad sin tierra propia. Y eso promete.

La primera nota que subrayan sus biografías intelectuales es su dedicación a la argumentación. En esto Carlos Pereda, que hizo su doctorado en Alemania, se debe a la filosofía analítica que seguro no era lo dominante en aquel país. Pero, en fin, nadie es perfecto. Mejor

1 Este texto fue leído en la presentación del libro que organizó el Instituto de México en Madrid, el jueves 3 de abril de 2013. En ella participaron Manuel Reyes Mate (autor de esta reseña), Antolín Sánchez Cuervo y Carlos Pereda. [N. del E.]

habría que decir que la argumentación, en su caso, más que obediencia a un determinada escuela, es su *habitat* natural. Carlos vive pensando, entregado a la filosofía, incluso cuando merodea por la cocina, de ahí lo poco recomendable sus otras prácticas más cotidianas. Esa atención al valor de la argumentación hace de Pereda un pensador fiable, solvente, serio. Su producción en este campo es fecunda y creativa, llena de hallazgos lingüísticos y precisiones terminológicas. Es también la vara de medir o de enjuiciar —siempre comprensiva y piadosa— de los discursos de los demás a los que en este libro pasa revista. Es también lo que da unidad a un libro que juega con muchos géneros diferentes: el ensayo, el artículo breve, la entrevista que él hace o que le hacen, la reseña etc. Sobre la argumentación, Pereda es un lugar obligado y dudo que haya alguien en lengua castellana que haya dedicado al asunto tanta atención e inteligencia.

Además de la seriedad argumentativa, su curiosidad intelectual. Se ha ocupado, además de los citados aspectos epistémicos de la argumentación, de la filosofía moral y política, de la literatura, dirigiendo su atención a autores o asuntos tan variados como la mística de Sor Juana Inés, letras de corridos mexicanos, Octavio Paz, Alejandro Rossi, Jorge Luis Borges, etc. También ha estudiado el exilio. Su libro *Los aprendizajes del exilio*, mereció el Premio Ensayo Siglo XXI.

Carlos es un interlocutor ideal porque escucha, te escucha. Practica lo de la razón porosa, lejos de la razón arrogante. Lo he podido experimentar en primera persona. Hace años, antes del e-mail y del fax, sostuvimos un cruce de largas cartas sobre el oficio del filósofo. Se me quedó bien grabado en aquel carteo que Carlos se situaba en ese punto sabio de la razón argumentativa que quiere comprender lo que se le dice y que se pregunta por lo que haya de verdad en cada afirmación. Mi punto de vista era algo diferente: yo entendía la filosofía como la escucha de un grito, la respuesta al sufrimiento o a la interpelación de la víctima. No estoy seguro de que la verdad en estos casos tenga que ver con el mejor argumento, sino con la mayor justicia. Puntos de vista diferentes pero no necesariamente opuestos, pues como bien dice Pereda, “la virtud epistémica del rigor encuentra su correlato en la virtud práctica de justicia: ser riguroso es ser justo de manera teórica”.

También subrayaría en el autor del libro que nos ocupa la agudeza del forastero. Un uruguayo en México no está en Uruguay pero tampoco es de México. Es un forastero. Los sociólogos del conocimiento, tal Mannheim o Simmel, se han detenido en la figura del forastero, es decir, de quien está ahí sin ser de ahí, viniendo de otro sitio, de lejos. Mannheim le califica de *freischewende Intelligenz*, alguien que se desliza libremente, libre de los prejuicios y convenciones que limitan la inteligencia del nativo, y con capacidad, por tanto, de captar lo que está ocurriendo, de descifrar lo nuevo y adelantar el futuro. Carlos es así y se aprecia bien esta cualidad cuando enjuicia, por ejemplo, el modo de hacer filosofía en México. El libro está lleno de advertencias oportunísimas.

Finalmente, mencionaría su valor al escribir este libro. Aunque habla mucho de filósofos que están muertos, también habla mucho de filósofos vivos y eso supone correr grandes peligros físicos y metafísicos. No me refiero tanto a las reacciones posibles de aquellos de los que habla, sino sobre todo a las reacciones de aquellos de los que no habla. La nuestra es una profesión vanidosa que reclama el favor del público, del reconocimiento. Por eso cuando abrimos un libro nos fijamos en las notas a pie de página para ver si somos citados. Ahí se la juega el autor. Añadiría que es autor de muchos libros. Sus títulos, tan acertados, anticipan la calidad del texto: *Vértigos argumentales*, *Sueños de vagabundo*, etc. El autor de estos libros ha participado en muchas guerras y en todas ha dejado su huella.

Hablemos también del libro. Sobre el fondo del libro no hay que despistarse con lo de “apuntes” de un “participante”. Pereda recurre a un estilo en el tratamiento de los temas (de libertad y de compromiso) que no excluye el rigor. Lo más llamativo en este punto es una especie de ejercicio didáctico permanente. Estamos ante un pensador que enseña a pensar. Sobre la forma: es un libro muy cuidado en su escritura, lleno de hallazgos lingüísticos, como ya he dicho, que se lee con pasión pues le recorre una trama siempre amable y a veces muy beligerante. Como Antolín se va a ocupar de eso, yo prefiero centrarme en un par de puntos polémicos.<sup>2</sup>

2 Reyes Mate se refiere a Antolín Sánchez, quien también presentó el libro de Pereda en la ya mencionada ocasión. [N. del E.]

El primero se refiere a María Zambrano. Sorprende verla entre los transterrados. No sé si es hacerla justicia o una faena. Me explico. Al transterrado le da pánico el exilio, el estar sin tierra, por eso adopta una nueva cuando pierde la vieja. Con eso de alguna manera cancela el exilio y normaliza su existencia. Para la Zambrano el exilio es una forma de existencia. Abraza esa experiencia impuesta, descubre dimensiones que se le ocultaban antes de la experiencia, y no abandonará el exilio aunque vuelva a España. Esto es muy importante. Recuerda la transformación del exilio en la diáspora propia del pueblo judío. Zambrano intuye que el concepto moderno de ciudadanía va ligado a la tierra y a la sangre. Y eso le mata. Una ciudadanía digna de ese nombre tiene que ser algo parecido a la existencia del exiliado que transforma esa forma de estar en una forma de ser. Pienso que uno de los rasgos más actuales y más geniales de María Zambrano es haber visto a tiempo la peligrosa supeditación del concepto de ciudadanía a la tierra y a la sangre, es decir, al Estado-nación. Pensar la ciudadanía universalmente supone cuestionar todas esas formas de nacionalismo. Ella lo hace profundizando en su experiencia de exiliada, una condición que no quiso perder ni cuando volvió a España. Entiendo que por inercia se la coloque entre los “transterrados”, pero convendría tener en cuenta su lugar actual en el debate de importantes conceptos políticos.

La otra reflexión crítica se refiere a la parte del libro dedicada al “pensar en español”. Me refiero al apartado “Pensar en español ¿un pseudoproblema?, pero ¿qué hay detrás?”. Si por pensar en español entendemos, dice Pereda, pensar en la lengua que uno habita, la cosa es una perogrullada, “una cosa vulgar e... inevitable”. Los problemas empiezan, sigue diciendo, cuando uno quiere comunicarse con una comunidad internacional de investigación que habla inglés. Obligados a comunicarse en inglés, la cuestión del pensar en español podría ser la expresión de un malestar o un complejo de inferioridad. El problema que tendríamos los que pensamos en español es la desventaja de tener que jugar siempre en campo contrario. Y lo que no sería de recibo sería traducir la debilidad de ese pensar en español por una crítica injustificada a un pensar universal en inglés que, el pobre, no tendría en cuenta la riqueza misteriosa de ese “pensar en español”.

Llegados a este punto Pereda quiere atajar enérgicamente el debate proponiendo un “panfleto civil”, es decir, haciendo una reconstrucción simplificada del defensor del “pensar en español”. Este tal estaría poseído de una serie de vicios que producen adicciones de las que no es fácil salir pero de las que habría que curarse. En primer lugar, estarían los que padecen del fervor sucursalero. Tenemos una tradición filosóficamente débil y eso ha alimentado una filosofía dependiente: comprendo lo que quiere decir. Hay gente en España de mi generación que tuvo la suerte de salir al extranjero pero que nunca regresó, aunque lleven cuarenta años en España. Siguen pensando como si estuvieran en el lugar de su juventud, ajenos a los problemas y sudores del lugar en que realmente se encuentran. Luego estarían los que adolecen del afán de novedades. Nos encanta estar a la última sin haber pasado por la penúltima. Somos posmodernos sin haber sido modernos. Hay quien llama a rebato contra estos dos peligros, proponiendo como alternativa un nuevo vicio: el del entusiasmo nacionalista. Nada como lo nuestro. Hay que sacudirse la dependencia reclamando una filosofía castiza: “filosofía mexicana” “filosofía venezolana o bolivariana”. ...Después de fustigar esos vicios, Pereda propone el remedio de la buena argumentación. Una buena práctica argumentadora consistiría en plantear cada problema lo más claramente posible, saber sorprenderse (“situarse en el umbral”, enfrentarse al problema con libertad sin anteojeras), estar dispuesto al diálogo, esto es, al arte de argumentar consigo mismo, también en lejanía (interviniendo en los debates que abordan asuntos de universalidad) y en cercanía (haciéndose eco de los problemas del lugar).

Después de este repaso a los vicios propios de los que se plantean qué significa pensar en español y de leerles la cartilla, Pereda saca la conclusión: está claro tras lo dicho “*que la expresión ‘pensar en español’ no hace referencia al problema que se cree importante sino a un pseudoproblema? [...] que en el mejor de los casos sólo nos hace perder el tiempo*”.

Y una recomendación final: nos equivocamos si tachamos de altanero o excluyente a ese club de sabios que protagonizan “la conversión de la humanidad” en inglés. Mejor será reconocer que ahí pintamos poco y que habría que mejorar la nota para que se nos admita.

Sin estar en desacuerdo con muchos de los análisis de Pereda, manifiesto mi desacuerdo con la totalidad, es decir, no sé qué tiene que ver todo eso con “pensar en español”. Me pregunto a quién te refieres ya que no citas a nadie. ¿A todo lo que se escribe en español sea de tipo marxista, analítico o hermenéutico? ¿A lo que se escribe en México? Observo que esos análisis figuran ya en lo que dijiste en Madrid hace años y que publicamos en *Revista de Occidente*, en el año 2000, bajo el título “Luces y sombras de la escritura filosófica en español”.

En cualquier caso, poco tiene que ver con lo que algunos planteamos bajo ese marbete en los últimos años. Y yo me siento aludido porque he publicado un libro, en francés ciertamente, *Penser en espagnol*, he sido editor de un número de *Revista de Occidente* y de otro de *Arbor* que llevan ese mismo título: “Pensar en español”. Lo que me preocupa no es que haya podido hacer perder el tiempo a mi amigo Carlos Pereda enviándole de vez en cuando algún trabajillo sobre “pensar en español” sino que no se haga justicia al asunto que sí creo importante. Me voy a permitir recordar algunos de esos supuestos.

Tengo que decir que lo que nos mueve a hacernos esa pregunta no es el sentirnos marginados de “la conversación de la humanidad” en inglés. Es verdad que tenemos en cuenta el hecho de que el monopolio de la industria cultural es el inglés; y también el *dictum* heideggeriano de que pensar, pensar, “sólo en griego o en alemán” (la verdad es que al genio pensador que era Heidegger se le fue la olla en los momentos más decisivos de su vida y de su obra); o el tópico ése, tan extendido entre nosotros, de que el hispanohablante piensa haciendo literatura, no haciendo filosofía...

Todo eso lo tenemos en cuenta, pero lo que nos mueve es el hecho de pensar en nuestra lengua. Eso sería una perogrullada si no fuera porque esa lengua que hablamos alberga experiencias enfrentadas de una misma historia: la del vencido y la del vencedor; la del señor y la del siervo; la del violento y la del no-violento. Pensar en español es pensar teniendo en cuenta esas experiencias, la memoria de esas experiencias, explicitándolas, poniéndolas frente a frente. Reivindicamos un *logos* con memoria “sin el narcisismo colectivo de una metafísica de la lengua”, como diría Adorno.



Y esto es una originalidad porque la lengua del imperio o la industria cultural piensa atemporalmente. Expliquemos esto. El pensar canónico asocia la universalidad propia de una razón verdadera con abstracción del tiempo y del espacio. Es atemporal. Tomemos el ejemplo de la *Teoría de la justicia* de Rawls o a Habermas, dos exponentes de esa industria cultural a la que me estoy refiriendo (aunque Habermas escribe en alemán, ha conseguido entrar en ese club privilegiado que, como dice Pereda, protagonizan “la conversación de la humanidad” en inglés). Pues bien, ambos están de acuerdo en que para conseguir identificar los criterios universales de justicia hay que hacer abstracción de las injusticias presentes: que el pobre se olvide que es pobre y por qué lo es; que el rico no tenga en cuenta que es rico ni cómo se ha hecho rico. Sólo así conseguiremos descubrir criterios universales de justicia. Esa impostura nos la venden como paradigma de la racionalidad o de la argumentación racional. No tengo tiempo ahora de desarrollar esta acusación. Baste decir que si no tenemos en cuenta cómo se han creado las desigualdades sociales (que unos sean ricos y otros pobres), tendremos que pensar que las desigualdades están ahí como las montañas y los ríos. No las ha causado el hombre, son cosas del azar, como dice Rawls. Esas desigualdades “naturales” nunca serán “injusticias”, esto es, situaciones que clamen justicia. Serán sólo situaciones desagradables que molestan a nuestro fino sentido moral. La justicia no será respuesta a la injusticia sino el gesto generoso de quienes han progresado mucho en la sensibilidad moral (que no puede soportar, por ejemplo, tanta desigualdad social). El pensar en español entiende que la circunstancia de la pobreza y de la riqueza sí son fundamentales para una teoría de la justicia. Ese pasado debe informar la racionalidad, aunque ese factor suponga acabar con el prestigio del mejor argumento. Toda universalidad abstracta es siempre particular y, por tanto, una mala universalidad o, como se decía antes, una construcción ideológica. No olvidemos lo que decía Nebrija, el gramático, a la Reina Isabel de Castilla cuando le presentó la primera gramática en español. La reina echó un vistazo al mamotreto y le espetó sin miramiento algo así como “pero para qué quiero yo esto si ya sé hablar en esta lengua”.

A lo que Nebrija contestó: “Señora, la lengua es el instrumento que acompaña siempre al imperio”. El triunfo de la lengua del imperio es lograr presentarse como universal, más allá del tiempo y del espacio.

Pondré un par de ejemplos para mostrar cómo el tiempo altera la racionalidad o el prestigio de la argumentación simétrica. Me refiero, en primer lugar, al gesto intelectual de Las Casas. Recordemos “La Controversia de Valladolid” entre el humanista Ginés de Sepúlveda y el teólogo Las Casas. Las Casas puede con él. Recurre a los saberes de la Escuela de Salamanca para desbaratar los argumentos de su adversario a favor de la conquista. Todo va bien para el dominico sevillano hasta que Ginés se saca de la manga el argumento de los sacrificios humanos. Para la época era como un crimen contra la humanidad que obligaba al Papa y a los príncipes cristianos a movilizarse contra esas prácticas. Para Las Casas la situación es aporética: si da la razón a la razón que esgrime Ginés (y que se corresponde con el saber de Salamanca) lo que se va a producir es un empeoramiento de la situación de los indígenas. Ahora los conquistadores tienen a su favor no sólo las armas sino también la razón. Es entonces cuando se produce el gesto intelectual de Las Casas: ante ese dilema habrá que “mandar a paseo a Aristóteles”. No puede haber una razón inmoral. Por ahí va lo de pensar en español.<sup>3</sup>

Otro gesto intelectual del mismo porte es de Gabriel García Márquez en *Cien años de soledad*. Macondo representa al Nuevo Mundo. Los habitantes de Macondo nacen con la peste del olvido porque para entrar en la historia del conquistador tienen que calificar su pasado de prehistoria, tienen que olvidar sus raíces. Ése es el mal congénito, la razón de por qué nacen apestados, con la enfermedad del olvido. El narrador se revela reivindicando lo que hay de histórico en lo calificado por el recién llegado de pre-historia y descalificando lo que el conquistador presenta como histórico, de ideología. Lo expresa bien en *Los Funerales de la Mama Grande* cuando un

3 *Nota bene*. En el debate posterior a la presentación, Carlos Pereda tuvo a bien responder a esta pregunta diciendo que el gesto de Las Casas era coyuntural y que, si más allá del debate con su adversario hubiera que plantearse –como quiere Rawls– “criterios universales de justicia”, tendría que contar con Aristóteles. Bueno, con Aristóteles en la mano habría que justificar la conquista, como hizo Sepúlveda.

personaje propone a los demás sentarse a la puerta de la casa para “contar lo que pasó antes de que lleguen los historiadores”. No se trata sólo de reivindicar el valor histórico de lo despreciado por los conquistadores sino de algo más: eso echado al olvido, despreciado por insignificante, es la historia del sufrimiento sobre la que siempre se construye la historia. El novelista no reivindica lo indígena, sino el valor semántico del sufrimiento, olvidado en los relatos canónicos.

En un mundo como el nuestro, compuesto de desigualdades que no son naturales sino productos de la mano del hombre, no sé si eso que llamamos verdad –aproximación a la realidad– tiene que ver con la argumentación o con la interpelación; pero tiendo a pensar que lo que nos aproxima la realidad de la víctima no es que se argumente bien sino que se le haga justicia... Argumento e interpelación, razón y logos-con-memoria no tienen por qué ser incompatible, se trata de jerarquía entre la memoria y el argumento.

Acabo por donde empecé: feliz de presentar un autor que ocupa un lugar propio en la filosofía iberoamericana; agradecido por poder disfrutar de la riqueza que nos ofrece *La filosofía en México en el siglo XX*; e interpelado por algunas de sus provocaciones.

Reyes Mate  
Instituto de Filosofía-CSIC, España  
En el Instituto de México en Madrid,  
día 4 de abril de 2013

THEY CONSTANTLY TRY TO ESCAPE  
FROM THE DARKNESS OUTSIDE AND WITHIN  
BY DREAMING OF SYSTEMS SO PERFECT THAT NO ONE WILL NEED TO BE GOOD.  
BUT THE MAN THAT IS WILL SHADOW  
THE MAN THAT PRETENDS TO BE.

~T. S. ELIOT~

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



## Para los colaboradores de *Open Insight*:

1. *Open Insight* es una revista especializada de filosofía que publica artículos, estudios monográficos, réplicas a otros artículos, entrevistas y reseñas bibliográficas en castellano y en inglés.
2. Temáticamente, *Open Insight* no está constreñida a alguna área de la filosofía en particular, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica.
3. Todas las colaboraciones deberán ser enviadas para su dictaminación ciega por correo electrónico a [openinsight@cisav.org](mailto:openinsight@cisav.org). El formato de los archivos deberá ser cualquiera de los siguientes: Pages (.pages) o Word (.doc; .docx). No se aceptarán documentos en formato PDF.
4. 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.
5. En hoja aparte deben aparecer los siguientes datos: el nombre del autor, su correo electrónico y la adscripción académica.

### *Formato y modo de citar*

6. La extensión máxima de los artículos, las réplicas, los estudios monográficos y las entrevistas es de 10,000 palabras, sin contar el abstract ni la bibliografía.
7. La extensión máxima de las reseñas bibliográficas es de 3000 palabras. Salvo casos excepcionales, no se admitirán reseñas de libros cuya edición exceda los 5 años de antigüedad. Las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa del libro reseñado.
8. Salvo en casos de autores clásicos, para los que se utilizará el sistema convencional -p.ej. para presocráticos, Diels-Kranz; para Aristóteles, Bekker; para Descartes, Adam-Tannery-, para citar se utilizará el sistema de APA, señalando entre paréntesis el apellido del autor, el año de la publicación y la página.

(Autor, año: pag.)

Si el contexto hace presumir quién es el autor, para evitar la redundancia, únicamente han de aparecer entre paréntesis el año de publicación y la página citada.

(Año: pag.)

Las notas al pie quedarán reservadas para comentarios del autor.

9. Al final del documento deberá aparecer una lista de la bibliografía, 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.

3. Para los textos griegos se sugiere el uso de la tipografía *SGK Dutch*.

### *Sobre la evaluación*

11. El dictamen estará a cargo de dos árbitros. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores no se dará a conocer.
12. 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 consideren pertinentes. Si el dictamen es negativo, el autor puede incorporar las sugerencias y correcciones y enviar una vez más el artículo para una nueva evaluación.
13. En caso de que un envío sea aceptado, se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega. Una vez publicado, se le harán llegar al autor tres ejemplares en físico del volumen correspondiente.

La publicación de un artículo supone que todos los derechos patrimoniales pasan a ser parte del Centro de Investigación Social Avanzada A.C. y cualquier reproducción posterior del artículo deberá ser autorizada por la institución.

Para cualquier otra correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes e intercambio con otras instituciones, la dirección de *Open Insight. Revista de filosofía*, 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 that 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.
3. The documents should be sent in Pages (.pages) or Word (.doc; .docx) to the following address: [openinsight@cisav.org](mailto:openinsight@cisav.org). PDF's will not be accepted. All submissions will be peer reviewed.
4. 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.
5. In a separate document, the following information must be included: name of the author, e-mail and institution.

### *Structure and quotation format*

6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 10,000 words, without counting abstract and references.
7. Book reviews will have a maximum length of up to 3000 words. With exceptional cases, reviews of books older than 5 years will be not admitted, and all of them must always contain the complete reference of the book that is being reviewed.
8. 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)

If the context seems to suggest who the author is, it will only appear the year and pages of the publication, for avoiding redundancy.

(Year: page)

Footnotes will be reserved for author commentaries only.

9. 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.

10. It is suggested *SGKDutch* for the Greek texts.

### *On evaluation and refereeing*

11. Evaluation will be conducted by two anonymous referees.
12. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the dictamination will be sent to the author by e-mail. If the response is negative, the author can incorporate the referees suggestions and submit the article again for a new evaluation.
13. In the case that the submission is accepted, we will notify the author in which volume it will appear. Once published, the author will receive three copies of the correspondent edition.

Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal, and any subsequent reproduction of the article must be authorized by the institution.

Any other correspondence must be sent to:  
Av. Fray Luis de León 1000  
Col. Centro Sur  
Santiago de Querétaro, Qro.  
76090 México



Centro de Investigación  
Social Avanzada  
Center for Advanced Social Research

**CISAV**

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

**[www.cisav.mx](http://www.cisav.mx)**  
**[www.openinsight.mx](http://www.openinsight.mx)**

ISSN: 2007-2406