

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen X • Número 20 • Septiembre-Diciembre 2019

❖ EDITORIAL

❖ COLOQUIO

José Miguel Ángeles • Pablo Castellanos • David Carranza
*Hacia el cincuentenario de la «teología del pueblo»:
Diálogo con Juan Carlos Scannone*

❖ ESTUDIOS

Carlos Oliva Mendoza
Tu peso en oro. El libro impreso y la textualidad de sentido

Eduardo Charpenel
*¿Virtud o deber? Algunas consideraciones hegelianas sobre
una aparente disyunción*

Paulina Monjaraz Fuentes
*Reconstruir la comunidad humana desde la empatía:
Medios para generar la paz*

Lucy Gabriela Canizales
*Tiempo diacrónico en Emmanuel Levinas y la influencia
de la Urimpression husserliana*

José Antonio Pardo Oláquez
La economía y lo sagrado

Ethel Junco
Afirmación de lo sagrado en el cuento maravilloso

❖ HAPAX LEGÓMENA

Rocco Buttiglione
«Persona y acto» y el pontificado de Juan Pablo II

❖ RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS



Open Insight

VOLUMEN X • NÚMERO 20 • SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 2019



Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2019.

Open Insight, vol. X, n. 20, septiembre-diciembre de 2020, es una publicación de investigación científica evaluada por pares, de acceso abierto, editada y publicada en formato electrónico, con periodicidad cuatrimestral, por el Centro de Investigación Social Avanzada, AC, con domicilio en Av. Fray Luis de León 1000, Centro Sur. CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Teléfono: +52 (442) 245 2214. Página de Internet: www.cisav.mx. Correo-e: info@cisav.org. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Nombre: 04-2016-120919313600-102. ISSN: 2395-8936. Ambos, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Editor responsable: Ramón Díaz Olguín. Para su composición y maquetación se utilizaron el software InDesign y los tipos Perpetua y Myriad. Responsable informático: eScire. Fecha de última modificación: 15 de septiembre de 2019. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no necesariamente representa la postura del editor de la publicación.

La revista de filosofía *Open Insight* es una publicación de acceso abierto que se adhiere a la Declaración Conjunta LATINDEX–REDALYC–CLACSO–IBICT y todo su contenido está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro, citando invariablemente la fuente sin alteración del contenido y reconociendo los créditos autorales.



Open Insight no cobra aportaciones a sus autores para publicarlos y es producida gracias al financiamiento que recibe del Centro de Investigación Social Avanzada y del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México. Suscripciones y donativos a través de la página de Internet: <http://www.openinsight.mx> o del correo-e: info@cisav.org y al teléfono +52 (442) 245 2214.

La revista de filosofía *Open Insight* está incluida en el Sistema de Clasificación de Revistas Científicas y Tecnológicas del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) y todo su contenido es registrado y recogido sistemáticamente por las bases de datos, redes y sistemas de información científica siguientes: Académica (<http://www.academica.mx>), Dialnet (<http://dialnet.unirioja.es>), Latindex (<http://www.latindex.org>), Redalyc (<http://www.redalyc.org>), Redib (<https://www.redib.org>), SciELO Citation Index (<http://www.scielo.org.mx>), Scimago Journal & Country Rank (<https://www.scimagojr.com>) y Scopus (<http://www.scopus.com>).

Directorio

Centro de Investigación Social Avanzada

Pablo Castellanos López
Consejo de Gobierno

Fidencio Aguilar Viquez
Director Académico

Jimena Hernández López
Directora Ejecutiva

José Miguel Ángeles de León
Coordinador de la División de Filosofía

Areli Gómez González
Directora Administrativa

Revista de Filosofía Open Insight

Ramón Díaz Olguín
Director / Editor responsable

José Miguel Ángeles de León
Editor Asociado

David Carranza Navarrete
Editor Asociado

Lourdes Gállego Martín del Campo
Secretaria de Redacción

Sagrario Chávez Arreola
Secretaria de Redacción

Juan Antonio García Trejo
Diseño y formación

DGTIC, UNAM
Sistemas y Diseño Web

Comité de Dirección

Eduardo González Di Pierro, *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*, México
Marilú Martínez Fisher, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Pablo Castellanos López, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Rodrigo Guerra López, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Juan Carlos Moreno Romo, *Universidad Autónoma de Querétaro*, México
Stefano Santasilva, *Universidad Autónoma de San Luis Potosí*, México
Alessandro Ballabio, *Universidad Pedagógica Nacional*, Colombia

Consejo Editorial

Alejandro Vigo, *Universidad de Navarra*, España
Angela Ales Bello, *Pontificia Università Lateranense*, Italia
Aníbal Fornari, *Universidad Católica de Santa Fe*, Argentina
Antonio Calcagno, *The University of Western Ontario*, Canadá
Diana E. Ibarra Soto, *Instituto Nacional de las Mujeres*, México
Carlos Pereda, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México
Jorge Navarro, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Juan Carlos Mansur, *Instituto Tecnológico Autónomo de México*, México
Juan Manuel Burgos, *Universidad CEU – San Pablo*, España
Miguel García-Baró, *Universidad Pontificia de Comillas*, España
Ricardo Gibu, *Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, México
Rogelio Rovira, *Universidad Complutense de Madrid*, España
Valeria López, *Centro de Investigación y Docencia Económicas*, México

■ Contenido

EDITORIAL	3
COLOQUIO	
José Miguel Ángeles • Pablo Castellanos • David Carranza <i>Hacia el cincuentenario de la «teología del pueblo»: Diálogo con Juan Carlos Scannone</i>	11
ESTUDIOS	
Carlos Oliva Mendoza <i>Tu peso en oro. El libro impreso y la textualidad de sentido Your Weight in Gold. The Printed Book and the Textuality of Sense</i>	37
Eduardo Charpenel <i>¿Virtud o deber? Algunas consideraciones hegelianas sobre una aparente disyunción Virtue or Duty? Hegelian Considerations on an Apparent Disjunction</i>	53
Paulina Monjaraz Fuentes <i>Reconstruir la comunidad humana desde la empatía: Medios para generar la paz Rebuild the Human Community from Empathy: Means to build the Peace</i>	79
Lucy Gabriela Canizales <i>Tiempo diacrónico en Emmanuel Levinas y la influencia de la Urimpression husserliana Diachronic Time in Emmanuel Levinas and the influence of the Husserlian Urimpression</i>	95
José Antonio Pardo Oláquez <i>La economía y lo sagrado The Economy and the Sacred</i>	119
Ethel Junco <i>Afirmación de lo sagrado en el cuento maravilloso Affirmation of the sacred in the fairy tale</i>	145
HAPAX LEGÓMENA	
Rocco Buttiglione <i>«Persona y acto» y el pontificado de Juan Pablo II</i>	170

RESEÑAS

- Reseña de *Bruno Latour*.
de Gerard de Vries 211
por Juan Manuel Zaragoza Bernal
- Reseña de *Decir en Griego la novedad del Hebreo:*
Introducción a las lecturas talmúdicas de Emmanuel Levinas,
de Jorge Medina Delgadillo 217
por María Elizabeth Aquino Rápalo
- Reseña de *Las formas espirituales de la afectividad,*
de Dietrich von Hildebrand 223
por David Carranza Navarrete

■ Editorial

En estos tiempos de gran incertidumbre en los diversos ámbitos de la actividad humana (familia, educación, trabajo, política), se hace necesaria una visión del mundo cuyo eje sea la dignidad humana y la convicción de que es posible establecer vínculos de comunión entre los seres humanos. Las paradojas y las contradicciones que nos presentan los graves problemas del globo y de las regiones (tráfico de estupefacientes y de armas, trata de personas, fundamentalismos religiosos y políticos, deterioro del planeta, creciente violencia derivada de lo anterior, colapso económico, etcétera) no deberían hacernos perder de vista que estamos llamados a vivir *en* y a colaborar *para* un mundo más habitable en términos de dignidad de las personas humanas y su ejercicio efectivo.

La historia de la humanidad nos ha mostrado grandes hitos que podríamos resumir, *grosso modo*, en cuatro grandes visiones hasta este momento y la visión que, a nuestro modo de ver, estamos llamados a realizar en un futuro cada vez más inmediato. Cada época ha tenido sus avances y sus retrocesos, sus progresos contrarios, sus paradojas, pero al final ha prevalecido una idea madre, o una visión general que ha animado, en su momento, toda actividad humana. De esa suerte, la Antigüedad, la tradición judeo-cristiana y su prolongación medieval, la Modernidad y la llamada posmodernidad (quizá caracterizada por un gran nihilismo) han mostrado sus premisas y sus propuestas para entender la existencia humana y llevarla a cabo.

A riesgo de simplificar demasiado —no podría ser de otro modo para un espacio editorial— podemos señalar algunos rasgos fundamentales de cada una de estas grandes visiones, sólo con el propósito de considerar cuáles podrían ser los de la época que ya se está formando y que, sin duda, caracterizará no sólo este siglo sino también los próximos venideros.

La Antigüedad nos ha mostrado su sentido de lo sagrado y su sentimiento para vivir bajo su cobijo. El mundo, por tanto, aparece para el ser humano de la conciencia antigua como un escenario de fuerzas fastas o nefastas, propicias o amenazantes, que dirigen la

existencia humana bajos sus designios y, muchas veces, fatales destinos. Bajo tal perspectiva, todo el mundo y toda la existencia humana están llenos de estas fuerzas y son ellas las que conducen todo y lo mantienen en un misterioso y arcano equilibrio. La libertad humana poco o precariamente tiene cabida en ese concierto. La respuesta última para el ser humano de conciencia antigua es «destino».

La tradición judeo-cristiana, y luego específicamente el cristianismo, llevó a cabo un giro que introdujo la noción de Providencia divina que, también en un misterioso equilibrio con la libertad humana, conduce no sólo los destinos del cosmos sino de la historia y de cada persona en particular. La respuesta última para la existencia humana está trazada por el amor a Dios y el servicio al prójimo en esta vida, y la alegría que ello implica, y luego el gozo eterno en la otra. La respuesta última para el ser humano de conciencia cristiana es «Providencia», presencia constante y efectiva de Dios en la vida cotidiana.

La conciencia moderna dio otro giro. Ya no serían las fuerzas fastas o nefastas las que regirían las cosas, ni la Providencia divina. El descubrimiento moderno en gran medida por eso fascinó a muchos: todo está lleno de «leyes». La ciencia sería el conocimiento de esas leyes y desentrañar el misterio del cosmos y de la existencia humana, incluida la historia, no sería sino cosa de tiempo, porque, iniciado el camino, no quedaba más que desarrollo y progreso: un mejor ser humano, una mejor sociedad, un mejor mundo. El siglo XX nos ha mostrado que no fue así. Y esta primera parte del siglo XXI nos lo sigue gritando.

Quizá por ello, luego de la gran decepción de la Modernidad, no sólo advinieron la sospecha y el escepticismo, sino el desplome completo. El «nihilismo» se alzó con una certeza que parecía incuestionable: estamos solos en medio de un universo mudo. Las grandes historias, las grandes visiones, todas, han caído, eran fábulas como cualquiera otra. Y ante tal situación, el de la más completa soledad, no quedaba sino la afirmación rotunda: para fábulas, bastan y sobran las propias. La vida, en ese horizonte, no sería más que esa capacidad —para quienes puedan hacerlo— de crear mundos, historias, perspectivas, interpretaciones. Ante tal soledad, para el sujeto humano

no quedaría sino su prerrogativa más noble: inventarse sus valores y sus verdades.

Esta última perspectiva, si bien ha influido en las sociedades contemporáneas, no ha dejado de mostrar un rostro desencarnado, solitario y falto de comunión entre los seres humanos; en buena medida ha orillado a los desencantos de todo tipo y a las sospechas de toda propuesta que quiera formularse para salir del marasmo en que nos encontramos.

Para resolver los grandes problemas que nos aquejan es importante establecer una visión de la vida (de las cosas y de la existencia humana) que reconozca —como decíamos más arriba— la dignidad humana en todas sus expresiones, en su significado y en la comunión que implica para todos los seres humanos. Tal comunión nos permitirá una renovación tanto interior como exterior que armonice los distintos ámbitos de la actividad humana, a fin de que todos nos reconozcamos como miembros de la misma familia humana y no haya ningún tipo de exclusión, sobre todo considerando a las personas más vulnerables y, de hecho, más frágiles. La *Weltanschauung* que nos hace falta es la de la dignidad y la comunión humanas. Sin duda, ello beneficiará a las personas en la familia, la educación, el trabajo, la política y en todo ámbito de la actividad humana.

¿Cómo traducir el reconocimiento de la dignidad humana y la comunión entre los seres humanos? Por la inclusión, la tolerancia y la pluralidad. Sobre todo, la aceptación del otro, del distinto y, antes que nada, del vulnerable (del otro que necesita de mi presencia y de mi ayuda), podría dar un giro para que en los ámbitos del quehacer humano se vuelva realidad la hermandad y la piedad por lo humano, desde la familia hasta la política. Se trata de reconstruir el tejido social que, en todas partes, se encuentra deteriorado. Estamos convencidos que, de este modo, podrá surgir una renovación que nos abrirá un nuevo horizonte de lo humano y de la intersubjetividad, necesarios para toda forma de convivencia. En el fondo, sólo en el rostro del otro descubrimos y descubriremos nuestro propio rostro.

Deteniéndonos, ahora, en el contenido de la revista de este número, en la sección Coloquio presentamos una interesante entrevista que el equipo editorial de *Open Insight* realizó al teólogo y

filósofo Juan Carlos Scannone, uno de los principales referentes para comprender el pensamiento del actual romano pontífice, Francisco. En ella, con gran detalle y una memoria prodigiosa, el pensador argentino da cuenta de su formación académica, sus encuentros intelectuales, sus contribuciones científicas pero, sobre todo, su honda preocupación por la situación de Latinoamérica en lo tocante a su identidad, su unidad, sus necesidades políticas, económicas, sociales, así como a sus enormes desafíos respecto a la igualdad y a la justicia.

En la sección Estudios, por su parte, presentamos en esta ocasión seis contribuciones de nuevos colaboradores.

En el primero, Oliva Mendoza considera al libro —junto con el reloj, el calendario, la brújula y el mapa— como parte del capital impreso que constituye la identidad de las naciones, además de la moneda en sentido estricto. Detrás de los movimientos sociales del capital —cada vez más virtuales— que caracterizan al mundo contemporáneo, el libro sostiene, regula y actúa las redes mercantiles que lo animan como su capital impreso. En opinión del autor, el libro es el primer producto industrial y el primer producto de masas que brota del capitalismo.

En el segundo, Charpenel Elorduy se introduce en el debate que hay al interior de la ética normativa entre ética del deber (Kant) y ética de la virtud (Aristóteles). De la mano de Hegel, intenta mostrar que este debate no requiere plantearse necesariamente en términos de contraposición y exclusión, sino que puede llegarse a una concepción superadora de estas diferencias, siempre y cuando se repare que entre estas categorías no hay una superioridad jerárquica de una respecto a la otra, pues en la trama de prácticas e instituciones a través de las cuales los hombres se comprenden a sí mismos como actores éticos —lo que se llama «eticidad»— hay por igual tanto componentes deónticos como componentes aretaicos.

En el tercero, Monjaraz Fuentes realiza una crítica ponderada, pero no exenta de agudeza, del «ideal de hombre autónomo» vigente en el mundo contemporáneo, caracterizado por una aversión a ciertas dimensiones de la carnalidad y por un creciente aislamiento y exclusión del trato cotidiano con los semejantes, cuyas consecuencias son, por un lado, la incompreensión de sí mismo y la intolerancia

hacia lo distinto de sí mismo. En contraparte, la autora propone rescatar la comunionalidad de las personas como fuente de sociedad, tomando como punto de partida la fenomenología del «acto empático» realizada por Edith Stein, pues ésta permite rescatar la corporalidad como constitutivo de la identidad personal, como paso primero para reconstruir la relación con los demás (alteridad).

En el cuarto, Canizales Higuera muestra que, si bien el pensamiento de Levinas puede considerarse como un alejamiento progresivo de la filosofía de Husserl, no implica sin embargo una total ruptura con el mundo de ideas generado por éste. Tal es el caso, por ejemplo, del concepto *Urimpression* o «proto-impresión» que descuellan en los análisis fenomenológicos de la conciencia temporal del filósofo moravo. El análisis crítico de este concepto permitirá al pensador lituano formular su concepción del tiempo diacrónico, que permite el espacio a la alteridad y a la emergencia del ser.

En el quinto, Pardo Olaguez trata de profundizar en la extraña relación entre la economía y lo sagrado que establece en sus obras el ingeniero y filósofo francés Jean-Pierre Dupuy. Para ello, analiza ante todo la ambigüedad de la palabra «economía» para poner de relieve después el carácter religioso que hay detrás de ella. Este carácter religioso de la economía es presentado bajo la interpretación filosófica de René Girard, que se aproxima más a las concepciones de las sociedades arcaicas que a las elaboraciones teológicas del cristianismo.

En el sexto, Junco busca evidenciar el carácter «sagrado» que subyace en los relatos de los hermanos Grimm a través de un minucioso análisis de los elementos más destacados de estos relatos, como la dimensión itinerante de sus personajes (viaje del héroe), el ensanchamiento espiritual de estos personajes (purificación del alma) y la transfiguración cósmica con el regreso de los personajes (esperanza escatológica). Para conseguirlo, debe mostrar primero que estos relatos poseen la específica estructura de «cuentos maravillosos» y que, más allá de su inmediata naturaleza estética y su intención pedagógica, son portadores de indiscutibles problemas filosóficos y teológicos expresados en un lenguaje simbólico, rico y profundo.

Por otro lado, en la sección Hápax Legómena hemos querido rescatar un antiguo ensayo del pensador italiano Rocco Buttiglione sobre la principal obra filosófica de Karol Wojtyła: *Persona y acto*. En su momento, este ensayo fungió como introducción a la tercera edición polaca —y, podemos decir ahora, definitiva— de esta obra wojtyliana. En él, además de una suscita exposición de las aportaciones fundamentales de *Persona y acto* en el terreno de la antropología, la ética y la filosofía social, se indica con brevedad la asimilación de algunas de estas aportaciones en el Magisterio postconciliar, en especial, en el del Papa Juan Pablo II. Particular relieve cobra el análisis comparativo que se hace de *Persona y acto* con el pensamiento moderno no católico o, dicho en categorías teóricas, entre la «filosofía de la conciencia» que caracteriza el pensamiento moderno y la «filosofía del ser» que distingue el pensamiento católico de impronta tomista (aunque también fenomenológica).

Finalmente, en la sección Reseñas presentamos tres aportaciones sobre pensadores muy disímbolos del pasado siglo. En la primera, Zaragoza Bernal nos aproxima a la figura de Bruno Latour según la semblanza que hace de él Gerard de Vries. En la segunda, Aquino Rápalo expone las líneas centrales del libro de Jorge Medina Delgadillo sobre las lecturas talmúdicas de Emmanuel Levinas. En la tercera, Carranza Navarrete sintetiza en forma crítica el librito de Dietrich von Hildebrand sobre la espiritualidad de los afectos y su papel específico en la moralidad.

Coloquio

Hacia el cincuentenario de la «teología del pueblo»: Diálogo con Juan Carlos Scannone

Towards the Fiftieth Anniversary of the “Theology of the People” : A Conversation with Juan Carlos Scannone

José Miguel Ángeles
Pablo Castellanos
David Carranza

División de Filosofía
CISAV

Presentación

El sábado 19 de enero del presente año tuvimos la visita en el Centro de Investigación Social Avanzada (CISAV) de Juan Carlos Scannone, S. J., conocido teólogo y filósofo argentino, que estuvo en tierras mexicanas con ocasión de algunos compromisos académicos en las ciudades de México y de Guadalajara. Tras un encuentro general con todos los investigadores del CISAV, donde dialogó abiertamente sobre diversos temas de la Iglesia actual, Scannone accedió a una entrevista con el equipo editorial de *Open Insight* en la que, entre otras cosas, repasó a grandes líneas su formación académica y sus encuentros intelectuales con grandes personalidades del mundo de la filosofía y de la teología; también ofreció su punto de vista sobre la filosofía en América Latina.

Scannone, nacido en Buenos Aires en 1931, adquirió su formación básica, primero, en el Instituto de Literatura y Humanidades Clásicas de Córdoba y, después, en la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo San José de Buenos Aires, ambos de la Compañía de Jesús. Obtuvo la licenciatura en Filosofía con un trabajo sobre el tema del amor en Tomás de Aquino, dirigido por Miguel Ángel Fiorito, quien era decano de la Facultad de Filosofía y que muy pronto se convirtió en el primer referente de su pensamiento. Ya

en Austria, consiguió la licenciatura en teología en la Universidad de Innsbruck bajo la dirección de Karl Rahner —su segundo referente intelectual— nuevamente con un tema sobre el amor en Tomás de Aquino. Gracias a una beca de estudio, se doctoró en filosofía con Max Müller —su tercer referente intelectual— en la Universidad de Múnich, con un trabajo sobre los primeros escritos del pensador francés Maurice Blondel (*Sein und Inkarnation: Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, K. Alber, München/Freiburg, 1968).

Nuestro entrevistado puede considerarse como modelo de pensador latinoamericano que se encuentra en diálogo permanente con el mundo. A decir de Juan Luis Segundo, constituye uno de los principales referentes —junto con el uruguayo Alberto Methol Ferré y su compatriota Lucio Gera— de la llamada Escuela del Río de la Plata, mejor conocida como «teología del pueblo»: una propuesta no marxista dentro de la filosofía y teología de la liberación de los años setenta. La «teología del pueblo» es, en la actualidad, una de las corrientes teológicas de mayor influencia dentro de la Iglesia católica, por ser la matriz del pensamiento del actual pontífice, Francisco. De hecho, Scannone fue profesor de Jorge Mario Bergoglio, a fines de los años cincuenta, durante sus estudios de lenguas clásicas y humanidades en el Seminario de San Miguel dirigido por la Compañía de Jesús.

Entre las principales obras de nuestro interlocutor podemos mencionar: *Teología de la liberación y praxis popular* (Sígueme, Salamanca, 1976), *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia* (Cristiandad, Madrid, 1987), *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (Guadalupe, Buenos Aires, 1990), *Sabiduría y liberación* (Patmos, Düsseldorf, 1992), *Religión y pensamiento: hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (Anthropos, Barcelona / UAM-Iztapalapa, México, 2005), *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas: planteo para el mundo global desde América Latina* (Anthropos, Barcelona / Universidad Iberoamericana, México, 2009), *La teología del pueblo: raíces teológicas del Papa Francisco* (Sal Terrae, Santander, 2017; con traducciones al francés, al italiano y al portugués).

Antes de pasar al contenido de este diálogo, queremos agradecer a Alejandro Barajas, estudiante de filosofía del último año en el Colegio de la Santa Cruz, de Querétaro, su invaluable apoyo en la transcripción de esta entrevista. Por su parte, la preparación del texto para su publicación escrita, así como las referencias bibliográficas que aparecen en él, fueron obra de Ramón Díaz. Para comodidad de la lectura, se ha optado por transcribir literalmente al español los títulos de los libros mencionados por Juan Carlos Scannone en otras lenguas, añadiendo entre paréntesis las debidas referencias bibliográficas de la publicación original.

Entrevista

Open Insight: La primera pregunta que quisiéramos hacerle es sobre su formación filosófica. ¿Qué corrientes, autores y personajes influyeron en la elaboración de su pensamiento, hasta llegar a configurar su posición personal?

Juan Carlos Scannone: La filosofía empezó a interesarme antes de entrar en la Compañía de Jesús, porque formaba parte de la Congregación Mariana y allí nos hacían leer a Jaime Balmes, el filósofo catalán; pero también un padre jesuita me recomendó un libro sobre antropología de la educación de un filósofo belga llamado Frans de Hovre, que fui a leer a la Biblioteca Nacional de Buenos Aires. Este autor me hizo descubrir, a mí que estaba estudiando en la escuela normal para ser maestro, que detrás de cada proyecto pedagógico hay una antropología filosófica, esto es, una comprensión del hombre. Este fue mi primer contacto con la filosofía.

Después comencé a asistir a unas clases de filosofía que se impartían en el Colegio del Salvador, en el colegio de los jesuitas de Buenos Aires, en un instituto de filosofía que estaba creándose y que después fue la base —o una de las bases— de la Universidad del Salvador de Buenos Aires. Cabe aclarar que el nombre de esta Universidad no tiene nada que ver con el país de El Salvador,

sino que está tomado del Colegio del Salvador. Allí tuve como profesores a notables jesuitas, como Ismael Quiles, Enrique Pita, Honorio Gómez. A partir de ese momento me interesó mucho la filosofía. Pero mi entrada a la filosofía fue —como dije hace unos momentos— por el lado de los proyectos educativos, pues yo me estaba formando para ser maestro. Poco más tarde, cuando hice los estudios de Letras en Córdoba, tuve el influjo de Juan Luis Segundo, filósofo uruguayo que después fue también teólogo, que impartía clases a los estudiantes jesuitas de Humanidades. Tenía un enfoque muy interesante del estudio de las Humanidades: planteaba los grandes problemas humanos a través de la literatura; y, aunque no era filosofía en sentido estricto, ofrecía una interrelación entre un pensamiento reflexivo de tipo filosófico con la literatura, desde la problemática humana creada por los distintos autores literarios. Ahí, por ejemplo, entre otras obras, leí el libro de Romano Guardini *El universo religioso de Dostoievski* (Emecé, Buenos Aires, 1954), los libros de Charles Moeller sobre *Literatura del siglo XX y cristianismo* (6 vols., Gredos, Madrid, 1954-1995) y *Paradoja griega y sabiduría cristiana* (Encuentro, Madrid, 2008), libros que unían lo literario con lo filosófico y que me prepararon para ir a estudiar filosofía a la Facultad de Filosofía de San Miguel, donde después enseñé por muchos años. Allí conocí una filosofía tomista abierta al diálogo con la filosofía contemporánea.

Una de las cosas que más me impactó en la Facultad de Filosofía de San Miguel —y que inspiró mi tesina para la licencia en filosofía sobre el tema del amor en santo Tomás— fue el libro de August Brunner *La persona encarnada* (original francés: Beauchesne, París, 1947). A él lo conocí más tarde en Alemania; era un jesuita alsaciano que escribía en alemán y en francés. De hecho, su libro *La persona encarnada* estaba escrito en francés, y yo por aquel entonces podía leer esa lengua. Ahí leí un capítulo sobre la intersubjetividad, con una crítica a Sartre, y encontré así en la fenomenología el tema del *otro*, que me impactó mucho. Más adelante, leí las obras de Emmanuel Levinas; pero sobre esa cuestión me preparó primero el libro de August Brunner.

Cuando estudié teología también estuve en contacto con la filosofía, pues me mandaron a estudiarla a Innsbruck (Austria), con Karl Rahner. La suya era una teología muy especulativa, ya que seguía el método trascendental en confluencia con la obra del filósofo belga Joseph Maréchal *El punto de partida de la metafísica* (5 vols., Gredos, Madrid, 1957-1959). Yo había leído esta obra —al menos, el tomo quinto, que trata de metafísica— en la Facultad de Filosofía de San Miguel. Rahner, en ese tiempo, estaba situado entre Maréchal y el primer Heidegger, y aplicaba ese enfoque a la reflexión teológica. Muchos provinciales jesuitas tuvieron la misma idea que el mío y mandaron a sus estudiantes destinados a enseñar filosofía, a Innsbruck, a hacer teología con Karl Rahner; entre ellos estaba uno que más adelante fue mártir: Ignacio Ellacuría; pero también había otros de distintas nacionalidades: canadienses, norteamericanos, alemanes, brasileños y otros españoles.

Más adelante tuve la oportunidad de perfeccionar esa influencia, cuando conseguí una beca para estudiar filosofía en Múnich con Max Müller, que había sido discípulo de Heidegger y formaba parte de la que se llamaba «escuela heideggeriana católica». Él me abrió un nuevo panorama, pero no en la filosofía trascendental, sino de superación de la filosofía trascendental, en el segundo y último Heidegger. Ya no se trata de pensar desde el *cogito* —como diría Paul Ricoeur— sino desde el *ser*, del ser que se da como un don al pensamiento. Sin embargo, siempre me quedaba abierta una problemática interesante: el tema del *otro*. Los temas del amor, de la gratuidad, del otro están reunidos fenomenológicamente.

Max Müller estaba interesado en Maurice Blondel. Un amigo suyo, Robert Scherer, había traducido al alemán *La acción* de Blondel. Mediante la lectura bibliográfica, conocí a un asistente de Müller, que se llamaba Ulrich Hommes, y que hacía su habilitación con él sobre Blondel. Cuando fui a hablar con este asistente, me dijo: “El profesor Müller está muy interesado en Blondel; yo mismo —y esto lo sabía por sus publicaciones— estoy escribiendo mi habilitación sobre él”. Para ser profesor en la Universidad alemana no es

suficiente el doctorado; hay que hacer una habilitación. Yo había pensado que, si iba a Roma, podría hacer mi tesis sobre Blondel con Peter Henrici, de origen suizo, que en ese momento era decano de Filosofía en la Universidad Gregoriana, pues había escrito un libro sobre Hegel y Blondel. Pero conseguí una beca para Alemania. Así pues, fui a hablar con Max Müller y me aceptó encantado el título sobre Blondel. Comencé a trabajar entonces en este autor: empecé con los primeros escritos —en especial, con su primer libro, llamado *La acción*— y otros escritos tempranos que están publicados.

A partir de aquí, pude unir mejor mi vida espiritual y pastoral con la filosofía, porque Blondel se basa, en última instancia, en los ejercicios espirituales de san Ignacio. Recuerdo que había un trabajo de un chileno, entonces jesuita, Manuel Ossa, hecho en Francia, sobre la relación entre los diarios espirituales de Blondel, su filosofía (sobre todo, *La acción*) y su teología, la cual éste desarrolló en algunos escritos publicados por él, pero, sobre todo, en su correspondencia. De por medio estaba la discusión sobre el «modernismo». Conocer esa interrelación entre sus diarios espirituales, su filosofía y su teología me impactó muchísimo, pues me ayudaba a unir mi vida espiritual como jesuita y mi pastoral sacerdotal, con mi pensar filosófico.

Faltaba el tercer ingrediente, que fue el que recibí al volver a Argentina: el interés por una filosofía *desde y para* América Latina. Y en gran parte se lo debo —aunque no solamente— a mi amistad con Enrique Dussel.

En Alemania —primero en Austria y después en Múnich— me hice amigo de Lorenzo Bruno Puntel, un brasileño que después fue profesor en la Universidad de Múnich. Más adelante dejó la Compañía y el sacerdocio; pero todavía es profesor (emérito) de esa Universidad. Varias veces fue a dar clases a San Miguel. Puntel trabajó el tema de la analogía y la historicidad; con él discutí bastante sobre esa problemática. De hecho, mi comprensión de la contraposición de la dialéctica hegeliana con la analogía tomista se la debo en gran parte al diálogo con mi amigo Puntel.

Ya de regreso a Argentina, Enrique Dussel nos pidió a los jesuitas permiso para usar la biblioteca de San Miguel, que es muy buena. Esta biblioteca ahora está en Córdoba, porque las Facultades se trasladaron a la universidad católica de esa ciudad, pero en aquel tiempo, en el nivel civil, estaban en relación con la Universidad del Salvador de Buenos Aires, de los jesuitas. Dussel, pues, vino a nuestra biblioteca, porque quería escribir un trabajo sobre historia de la Iglesia para la revista *Concilium*, ya que él es, al mismo tiempo, historiador, filósofo y teólogo. Tiene doctorado en historia, doctorado en filosofía y licenciatura en teología por el Instituto Católico de París, aunque es laico. Nos hicimos amigos y comenzamos el proyecto de jornadas académicas de ciencias sociales, filosofía y teología, con pleno apoyo de las autoridades de las Facultades de San Miguel. Dussel fue una de las fuentes de mi interés por una filosofía *desde y para* América Latina; es decir, enfocada desde una perspectiva latinoamericana, aunque de validez universal.

Un grupo de profesores de filosofía de las universidades de Santa Fe y Paraná, en Argentina —ambas ciudades están frente a frente, pero separadas por el río Paraná; ahora hay un túnel que pasa debajo del río, pero en aquel tiempo se pasaba de una ciudad a otra a través de puentes—, todos laicos, invitaron a Dussel, porque querían tener con él una reunión sobre filosofía latinoamericana. Dussel había comenzado a trabajar sobre ésta, especialmente, a partir del tema heideggeriano del «mundo», del «ser en el mundo»: ser en el mundo latinoamericano, en la cultura latinoamericana. Entonces, Dussel les propuso que también me invitaran a mí, y así fue.

La reunión tuvo lugar en las Sierras de Córdoba, en la casa de campo del seminario de Santa Fe, porque los seminaristas se van en enero a ver a sus familias. Muchas familias de laicos, que cooperaban con la Iglesia en Santa Fe, hacían sus vacaciones en las Sierras de Córdoba, pues junto a la casa pasa el río Santa Rosa, que forma una piscina donde podían bañarse. El arzobispo de Santa Fe ponía esa casa, en enero, a disposición de los laicos de la diócesis. Así, mientras los chicos y las señoras se bañaban en el río, nosotros filosofábamos.

También había una señora que filosofaba, pues ella y su esposo eran profesores de filosofía. Y después de filosofar, íbamos todos a bañarnos al río; también hacíamos paseos por las sierras. La esposa de Dussel es alemana; sus chicos, en ese tiempo, eran pequeños. En ese lugar había una colonia que se llama la Cumbrecita, donde casi todos son alemanes, y si uno sólo ve las casas, puede creer que está en Alemania. Pero, después pueden verse cactus, y se cae en la cuenta que se está en las Sierras de Córdoba y no en Alemania.

En ese contexto nació la filosofía de la liberación. Tomamos, como punto de partida, el tema de la alteridad —el rostro del pobre, del otro, etcétera— de Emmanuel Levinas. Entre los que participaron en esas reuniones y que todavía están dedicados a la filosofía, estaba Aníbal Fornari, que sigue siendo profesor en Santa Fe, en la Universidad Católica y en la Universidad Nacional. Julio De Zan, nacido en Paraná, quien murió hace poco, también estuvo presente; su esposa es filósofa también, y fue decana de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Santa Fe.

En mayo de ese mismo año, en Alta Gracia —también en las Sierras de Córdoba—, hubo un Congreso Nacional de Filosofía, que organizó Alberto Caturelli. Allí se ofrecía un seminario con el título «América como problema», entendiendo «América» como América Latina (también el libro de Rodolfo Kusch, *América profunda* [Hachette, Buenos Aires, 1962], habla de América Latina, no refiriéndose a los Estados Unidos). En ese Seminario se reunieron todos los que, en el Congreso, estaban interesados en la filosofía latinoamericana. Allí, Dussel y yo presentamos la naciente filosofía de la liberación, e invitamos a los participantes a las segundas Jornadas Académicas de filosofía, teología y ciencias sociales, que se hacían —en agosto— en nuestras Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. Y los filósofos que habían estado en Calamuchita, y otros numerosos participantes del Congreso de Alta Gracia, asistieron a las Jornadas de San Miguel, a un diálogo con la teología y las ciencias sociales. Cada año, las Jornadas fueron creciendo, asimismo con invitados de otros países de América Latina. Leopoldo Zea, de México, estuvo

en las terceras y quintas Jornadas; Augusto Salazar Bondy, del Perú, en las terceras jornadas, junto con Zea. Además estuvieron Félix Schwarzmann, de Chile; Julio Terán Dutari, de Ecuador, ahora obispo, quien fue presidente de la FIUC (organización mundial de todas las universidades católicas), etc. También asistían, no como invitados sino como participantes, muchas personas de Argentina, Chile, Uruguay y del sur de Brasil, sobre todo de Río Grande del Sur. Así que las jornadas fueron internacionales y latinoamericanas.

Después vino el gobierno militar. Para los militares, como hablábamos de liberación, todos éramos comunistas y marxistas; lo que no era cierto. En las Jornadas se dieron reuniones de muy alto nivel. Entre ellas, recuerdo que en el encuentro sobre «Liberación latinoamericana» participó el teólogo brasileño Hugo Assmann, un teólogo muy radical, que usaba el análisis social marxista para el «ver», del método «ver», «juzgar» y «actuar». Pero había otros que lo criticaban muy duramente; por ejemplo, Víctor Massuh, profesor de la Universidad de Buenos Aires, quien conocía muy bien a Marx, aunque era muy crítico con su enfoque; también estaba Osvaldo Ardiles, que había trabajado en Frankfurt sobre la Escuela de Frankfurt; y el mismo Dussel, que todavía no había escrito sus trabajos sobre Marx, pero ya lo conocía bastante, etc.

Esas discusiones —sobre si usar en filosofía y teología de liberación el análisis marxista— fueron las que me impulsaron a escribir un artículo en la revista del CIAS (Centro de Investigación de Acción Social) a favor de la teología de la liberación, pero en contra del uso acrítico del análisis marxista, en la línea de lo que luego se llamará en Argentina «teología del pueblo», que influirá más adelante en el papa Francisco. En virtud de ello, fui invitado a ir a El Escorial, en España, en 1972, al encuentro que presentó la teología de la liberación en Europa. Aunque el ámbito era teológico, mi aportación fue hecha desde una problemática filosófica.

Yo iba a asistir como un participante más; pero resulta que Lucio Gera, quien era el representante principal de esa línea argentina de

teología de la liberación —la «teología del pueblo», que no usaba el análisis social marxista sino, más bien, un análisis histórico-cultural, aunque sin negar el análisis social, en el tema del «ver» para luego «juzgar» y «actuar»— estaba enfermo de la columna vertebral, y un viaje hasta Madrid, que implicaba muchas horas de vuelo, no convenía a su salud. Así que el organizador, el jesuita Alfonso Álvarez Bolado, a quien yo había conocido en Innsbruck, me llamó desde España para invitarme como uno de los ponentes principales. Me dijo: “Mira, estoy con Juan Luis Segundo, el teólogo uruguayo; él ha leído tu artículo sobre teología de la liberación y la crítica al uso del análisis marxista. Creemos que sería interesante, ya que no viene Gera, que vengas tú a representar de alguna manera al pensamiento argentino”; pues desde el comienzo de la teología de la liberación aceptaron la teología del pueblo como una parte de ese movimiento más grande. El mismo Gustavo Gutiérrez considera esa teología como «una corriente con características propias dentro de la teología de la liberación». También Assmann estaba presente en dicho encuentro. Así es que los organizadores querían que esa corriente estuviese representada en la primera presentación de la teología de la liberación en Europa. Ya antes, el mismo Bergoglio, que era el maestro de novicios y a quien yo consulté sobre el asunto, me había dicho: “Tienes que ir, pues Dussel y vos organizaron esas jornadas sobre la liberación latinoamericana; además, has escrito ese artículo sobre la teología de la liberación”. Pero era distinto ser un simple participante, a ser expositor, de modo que tuve dudas en aceptar esto último. Finalmente, decidí tirarme a la piletta sin saber nadar, en un acto de despojo acepté ser expositor, y eso cambió mi vida, porque me llevó a un plano internacional, lo que, sin eso, probablemente no hubiera acontecido.

OI: ¿Quiénes han sido sus grandes maestros? Es decir, ¿aquellas personas que, en presencia o a través de sus ideas, han influido sobre usted?

JCS: Ante todo, hay que distinguir que una cosa son las ideas y otra cosa son las personas.

En el nivel de las ideas, no puedo negar que un influjo muy grande fue el de Maurice Blondel, cuya filosofía y también su teología —aunque él más bien era filósofo— se inspira en los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Aquí recuerdo sobre todo su primer libro titulado *La acción* (original francés: Felix Alcan, Paris, 1893), pues luego escribió otro libro, en dos tomos, también titulado *La acción* (original francés: Tome 1: Le problème des causes secondes et le pur agir, Félix Alcan, Paris, 1936; Tome 2: L'action humaine et les conditions de son aboutissement, Félix Alcan, Paris, 1937). El primer libro fue su tesis doctoral, y sobre este libro trabajé en mi propia tesis doctoral. Entre sus primeras obras hay otro trabajo, *El principio elemental de una lógica de la vida moral* (original francés: Collin, Paris, 1903, pp. 151-185), que contiene muchos elementos de discernimiento ignaciano, pero puestos en lenguaje filosófico. Sobre esta cuestión se ha trabajado también con base en la *Crítica del juicio* (Tecnos, Madrid, 2007) de Kant —que algunos traducen como *Crítica del discernimiento* (Alianza, Madrid, 2012)— esto es, sobre la facultad de juzgar, que no consiste en un juicio universal que se aplica casuísticamente a lo singular sino, al contrario, donde desde lo singular se descubre una regla universal nueva en su explicitación; que es lo que hace el papa Francisco en la exhortación *Amoris Laetitia*, es por ese camino que progresa el discernimiento. Se trata de encontrar una regla universal desde un caso particular. No es que se prescindiera de lo universal en esas situaciones, pues no se trata de una ética de situación; lo que hay aquí es un discernimiento. Kant aplicó este criterio al juicio estético. Por ejemplo, en el caso de un cuadro cubista —como el Guernica, de Pablo Picasso— que para muchos es un mamarracho, quien sabe gustar realmente de éste, se da cuenta de que ha encontrado en el juicio de gusto estético una regla universal que ya no vale sólo para los cuadros de Picasso, sino que es más general. El juicio de discernimiento es de este tipo, donde se siente —como diría santo Tomás— que algo está bien o mal, conociéndolo por connaturalidad. Ciertamente, todo esto se refuerza después con la reflexión. El conocimiento por connaturalidad es un sentir y gustar de la inteligencia, de un sentir inteligente y una inteligencia sentiente. No es una mera

emoción; en él se unen, al mismo tiempo, el momento imaginativo-afectivo con el momento intelectual y volitivo. Así pues, la teoría del conocimiento por connaturalidad de santo Tomás consiste en un conocimiento afectivo; pero, al mismo tiempo —como dice el papa Francisco en la exhortación apostólica *Evangelium Gaudium*— es el conocimiento afectivo que da el amor, porque el amor recto conoce mejor al amado que la mera serie de universales abstractos que aplicamos al singular. Esto es santo Tomás, pero aquí hay un camino que lleva de éste hasta Blondel. A través de Puntel, conseguí un conocimiento más profundo de la analogía de santo Tomás en diálogo con la dialéctica hegeliana y su superación.

En el nivel de las personas que me influyeron filosóficamente, puedo mencionar en primer lugar a Miguel Ángel Fiorito, mi profesor de metafísica en San Miguel. Después, puedo mencionar a Karl Rahner, que fue un gran filósofo, aunque, sobre todo, un gran teólogo. Por la obra de August Brunner, *La persona encarnada*, me había interesado el tema de la intersubjetividad, que era uno de sus capítulos. Él era un jesuita alsaciano, que primero vivió en Francia y después en Alemania. Como residía en Múnich, me puse en contacto con él. Pero debo confesar que, más que su persona, fue su libro *La persona encarnada*, que había leído en San Miguel, el que influyó en mí. En Múnich me influyó también Max Müller, quien dirigió mi tesis doctoral, pues él fue quien me abrió a toda una nueva perspectiva con el segundo Heidegger. Pero fue sobre todo Levinas —la lectura de *Totalidad e infinito* (Sígueme, Salamanca, 2012)— quien más respondió a mi búsqueda sobre el tema del otro y de la gratuidad. Yo había intuido su novedad en Brunner y en la crítica que Brunner hace de la comprensión del otro en Sartre; pues Sartre afirma: “El infierno son los otros”. Claro está, se trata del otro mal entendido, en ciertas situaciones, como las de querer usar al otro para mi placer o dominarlo bajo mi poder. *A puertas cerradas* (Losada, Buenos Aires, 1955) es un drama donde se muestra la filosofía de Sartre sobre los otros; pero esta idea aparece también en su obra filosófica *El ser y la nada* (Losada, Buenos Aires, 1966). Por último, ha influido sobre mí Jean-Luc Marion, con su

fenomenología de la donación, que lleva la fenomenología de Levinas a un punto más profundo y originario. De aquí provienen mi diálogo y mi amistad con Marion.

Aunque mi formación fue alemana, mi influencia europea ha sido más bien francesa: la interpretación de santo Tomás por Gilson y Maréchal, luego, Blondel, Levinas, Ricoeur, Marion. Y, con Dussel, desde el diálogo con todos ellos, he tratado de filosofar en perspectiva latinoamericana y para servicio del pensamiento latinoamericano.

OI: En esta trayectoria, ¿cómo surge, cómo se incorporó —si por la teología o por su propia reflexión— la categoría de «pueblo» (sabiduría popular, cultura popular, piedad popular, religiosidad popular)?

JCS: Viene, por un lado, de un momento filosófico y, por otro lado, de un momento teológico-pastoral.

En el nivel teológico-pastoral, lo debo a la «teología del pueblo» de Lucio Gera y de Rafael Tello. Es en la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral), donde nace esa teología y se empieza a revalorizar la piedad popular. Ellos mismos, al principio, en la línea de muchos, interpretaban el Concilio Vaticano II —como otros en Europa— de una forma iconoclasta, es decir, críticos de la religiosidad popular, críticos de las imágenes, críticos del culto a los difuntos, etcétera. Pero se dieron cuenta de que, al menos en Argentina, no se trata de mera religiosidad, sino de fe católica popular; es decir, de piedad popular, como luego lo dirá Paulo VI. Entonces empezaron a revalorizar —como agentes pastorales, pero también como teólogos reflexivos— la religión del pueblo. Esto fue retomado posteriormente por Paulo VI en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), probablemente por mediación del que luego fue cardenal Eduardo Pironio, cuya causa de beatificación está iniciada (y realmente era un santo, pues yo lo conocí personalmente). La *Evangelii Nuntiandi* trata

de la evangelización y el Papa la escribió tras el Sínodo sobre esa problemática. Más tarde la cuestión fue retomada por el Documento de Puebla (1979), al cual había precedido el de Medellín (1968). El Documento de Puebla es la aplicación de *Evangelii Nuntiandi en y para América Latina*. En él intervino Lucio Gera, quien escribió el capítulo sobre la evangelización de la cultura; y también Joaquín Alliende, un sacerdote chileno de la comunidad de Schönstatt — que todavía vive y está en Chile—, que redactó el capítulo dedicado a la evangelización y la religiosidad popular. Ese ambiente, creado por Medellín y por la COEPAL, en el nivel teológico pastoral, me hizo revalorizar la sabiduría y religión populares en mi trabajo sacerdotal; de tal manera que me fui a trabajar a un barrio con la gente pobre, para aprender de la piedad popular y de los pobres, cómo vivir mejor el evangelio y el sacerdocio, lo que influyó también en mi filosofar.

En el nivel filosófico, nos reuníamos todos los años, dos veces, con el grupo de filosofía de la liberación que lideraba Enrique Dussel. Los filósofos nos reuníamos entre nosotros una vez al año — normalmente en enero— en Calamuchita, donde habíamos tenido el primer encuentro, o en otros lugares de las sierras de Córdoba. Y, en San Miguel nos reuníamos, en agosto, para un diálogo con los científicos sociales y los teólogos, sobre temas latinoamericanos. Pero con la llegada de los militares al poder (marzo de 1996) tuvimos que dejar las Jornadas Académicas, porque las veían con recelo, ya que ahí se hablaba de liberación y socialización. Por eso, los servicios de inteligencia nos tenían por marxistas, lo que no éramos. Providencialmente, el profesor Peter Hünemann me llamó entonces a Múnich, Alemania, a participar en la organización de grupos de investigación sobre filosofía de la religión, promovidos por la Fundación «Thyssen» de Colonia, Alemania. Se formaron varios grupos; entre otros, dos sobre el tema «religión y lenguaje». Uno de ellos se reunía luego en París, con Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion —que entonces era muy joven—, Hünemann, Bernhard Casper, Klaus Hemmerle, después obispo de Aquisgrán —discípulos de Welte—, Marco Maria Olivetti, de la Universidad La

Sapienza (Roma), Adriaan Peperzak, de Nimega (Holanda), quien ahora enseña en los EEUU, etc. Cuando se crearon esos grupos, yo propuse formar uno en Buenos Aires sobre «Religión, lenguaje y sabiduría popular», lo que fue aceptado. Más tarde, nuestro grupo argentino tuvo un encuentro en París —en 1981— con el grupo que solía reunirse allí. Recuerdo que, al pasar por esa ciudad, invité a Paul Ricoeur a participar y me contestó: “Si estoy en París, participo”. Pero él no se encontraba en París cuando tuvimos el encuentro de ambos grupos, sino en Estados Unidos; así que no estuvo presente. Jean-Luc Marion tenía enferma a una de sus hijas, así que tampoco pudo participar, pero pasó a saludarnos. Pero sí estaban, entre otros, Levinas y los arriba citados. Este encuentro de París fue muy interesante, tanto para los latinoamericanos como para los europeos, en diálogo. Nosotros tratamos de presentar a los europeos nuestra elaboración filosófica latinoamericana, sobre todo a través de temas como «ser» y «estar», el «nosotros» y el «pueblo», la «mediación simbólica» y la «sabiduría popular».

Como ya lo dije, cuando se formó el grupo de París —y otro que se reunía en Zúrich— propuse formar uno en Buenos Aires, sobre «religión, lenguaje y sabiduría popular». A este último, invité —entre otros— a Rodolfo Kusch, quien había trabajado mucho esos temas: primero, había publicado en Puebla el *Pensamiento indígena americano* (Cajica, Puebla, 1970); republicado después, en Buenos Aires, como el *Pensamiento indígena y popular en América* (ICA, Buenos Aires, 1973); así como el libro *América profunda* (Hachette, Buenos Aires, 1962). Estos dos libros ya los tenía publicados, antes de que empezáramos con Dussel a pensar la filosofía de la liberación. Kusch, en el Congreso de Alta Gracia, en el Seminario «América como problema», presentó el tema del «estar siendo», como categoría de interpretación y como característica cultural latinoamericana. Él hablaba del tema del «estar» en relación con el «ser»; de ahí la fórmula «estar siendo». Sostenía que lo más típico latinoamericano es el «estar», aunque sea universal, el cual en nuestra América asume y fagocita al «ser» —Kusch usaba esta palabra: «fagocitar»—, de ahí la expresión: «estar siendo».

Quiero mencionar también a Carlos Cullen, otro de los miembros relevantes de nuestro grupo de investigación de entonces. Él escribió el libro *Fenomenología de la crisis moral* (Castañeda, Buenos Aires, 1978), que es como una relectura de la *Fenomenología del espíritu* (FCE, México, 1966) de Hegel, pero en este caso, no del espíritu, sino de la crisis moral que estamos viviendo. Cullen parte del «nosotros estamos en la tierra», inspirándose, por un lado, en la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel y, por el otro, en el «ser-en-el-mundo» de Heidegger. Con todo, según Cullen, no es el «yo», sino el «nosotros» —la comunidad— los que estamos en la tierra; pero, no en el «mundo», sino en la «tierra». Cullen hablaba del «nosotros» ético-religioso y de la sabiduría popular. Como telón de fondo se ubicaban varios temas de los pueblos originarios de Latinoamérica: la «madre tierra», la «*pacha mama*», la «tierra sin mal». Tanto Kusch como Cullen influyeron en mi propia comprensión del «estar», del «nosotros» y de la sabiduría popular.

Por cierto, Cullen tiene otro trabajo muy interesante —que después publicó en tres tomitos, uno de los cuales habla sobre «sabiduría y ciencia»— donde dice: “No se niega el ser, pero se lo replantea desde el estar; no se niega la ciencia, pero se la piensa desde la sabiduría; y lo mismo el yo, el valor de la persona: no se puede negar, pero se piensa el yo desde el nosotros, en la relación con el tú y con el él y los ellos”. Algo semejante a esto último ya lo había planteado Gaston Fessard en un trabajo donde habla sobre la interrelación de las tres dialécticas de san Pablo: amo-esclavo, varón-mujer, judío-pagano. Según Fessard, los hijos vienen de la relación varón-mujer; de ahí nace el «pueblo», esto es, los «él» (y «ella») y los «ellos», que nacen de la relación matrimonial yo-tú. Así que Fessard rescata, desde esa consideración, la categoría de «pueblo».

Por cierto, Alberto Methol Ferré tuvo una exposición en una de las jornadas que tuvimos en San Miguel. Fueron las últimas, y no se publicaron como tales, porque ya habían tomado el poder los militares, y algunos que habían trabajado en el nivel de filosofía política, prefirieron que no se publicaran las actas. Pero mi

contribución y la de Methol Ferré se publicaron como artículos. La mía fue sobre la «Vigencia de la sabiduría cristiana en el *ethos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica» (*Stromata* 32 [1976], 253-287). La de Methol, sobre un «Análisis de las raíces de la evangelización latinoamericana» (*Stromata* 33 [1977], 93-112). Allí Methol usa las categorías «amo-esclavo» y «varón-mujer» para interpretar América Latina; decía, asimismo, que, en la conquista, el amo había sido el varón ibérico y la esclava, la mujer india o negra. Así se mezclaron todos los aspectos negativos de la relación amo-esclavo (dominación, opresión, dominio) con los aspectos positivos de la relación varón-mujer y del mestizaje como una aportación de novedad, no sólo histórica y racial, sino también cultural. En estas ideas había una cierta alusión a José Vasconcelos, a su obra *La raza cósmica* (Espasa-Calpe, México, 1948). Es de notar que Methol empleó entonces las dialécticas «varón-mujer» y «amo-esclavo», pero no la dialéctica propiamente teológica, «judío-pagano».

OI: En este contexto, ¿cómo entra la Escuela de Frankfurt —esto es, el pensamiento crítico— a formar parte de su reflexión filosófica? ¿Tiene esta Escuela alguna proyección en todo este pensar sobre América Latina?

JCS: Comienzo hablando de un amigo común a Dussel y a mí, y que trabaja mucho sobre la filosofía intercultural. Me refiero a Raúl Fornet-Betancourt, un cubano que vive en Alemania. Ahora es viudo, pero estuvo casado con una alemana y sus hijos son alemanes. Alguno de ellos se ha dedicado también a la teología. Raúl es filósofo, y organizó diálogos entre la filosofía de la liberación y la ética del discurso, sobre todo, entre la ética de la liberación de Dussel y la ética del discurso de Apel; también la de Habermas, pero especialmente, la de Apel.

Yo fui invitado al primero de esos diálogos; pero coincidió que antes me habían invitado a la Universidad de Frankfurt, a ocupar por una temporada (1989) la cátedra de teología intercultural, donde también hablé de la filosofía correspondiente. Mis clases

en Frankfurt fueron publicadas después en el libro *Sabiduría y liberación: la teología popular en América Latina*, escrito totalmente en alemán (Editorial Patmos, Düsseldorf, 1992). Así que no pude asistir a ese primer diálogo. Pero en él estuvo presente un filósofo uruguayo, discípulo mío, que después fue profesor en Alemania: Rafael Capurro, quien escribió entonces una reseña del mismo.

Más adelante pude participar en otro diálogo entre Dussel y Apel, que se hizo en México D.F. Entonces presenté algo que ya había expuesto en Guadalajara, sobre el pensamiento de Francisco Suárez: una nueva manera de enfocar la filosofía política a partir de una comprensión comunicativa del poder; idea ésta que tomé de la filósofa alemana Hannah Arendt —discípula de Heidegger—, pero que también retoman luego tanto Paul Ricoeur como Jürgen Habermas.

El diálogo con Apel se mantuvo también gracias a Ricardo Maliandi, que en ese tiempo era profesor de la Universidad de Buenos Aires. Todos los que estábamos interesados y sabíamos alemán, nos reuníamos en el Centro de Ética que tenía Maliandi en la Universidad de Buenos Aires, para discutir con Apel, cuando venía a la Argentina. Así es que dialogué directamente con éste, cuando él nos visitaba, pero también en Frankfurt. En los encuentros de Buenos Aires estaban presentes la profesora María Gabriela Rebok, nacida en Croacia, pero educada en Viena y argentina por adopción; Cullen, que había estudiado en Alemania; Dina Picotti, que fue mi compañera en Múnich e hizo el doctorado con Max Müller sobre Heidegger, la que ha traducido varias obras de Heidegger al castellano, etc. Es decir, un grupo de profesores que podían dialogar con Apel en alemán. Así pues, tuvimos varias reuniones.

En ese sentido, puedo decir que recibí el influjo de los diálogos entre Apel y Dussel, aunque también tuve el influjo directo de Apel. Lo interesante es que, al principio, la relación entre los dos primeros se parecía a un diálogo de sordos, porque Apel no sabía español, y no podía leer todo lo que había escrito Dussel. Pero hubo un profesor austríaco, Hans Schelkhof —quien más adelante

me invitó a dar clases en la Universidad de Viena sobre la filosofía de la liberación, y que hizo su habilitación para ser profesor sobre Dussel. Esto permitió a Apel —según mi opinión— conocer y entender finalmente a Dussel, pues pudo leerlo en alemán. Ese cambio en Apel se notó a partir de los diálogos que ambos tuvieron en la universidad de los jesuitas de San Leopoldo, UNISINOS, cerca de Porto Alegre (Brasil). Estos diálogos fueron publicados en portugués con el título de *Ética del discurso y filosofía de la liberación*, (original portugués: Editora UNISINOS, São Leopoldo, 1994), por un profesor uruguayo que enseña en Brasil. Pienso que Apel fue entonces verdaderamente influido, por primera vez, por la filosofía de la liberación latinoamericana, porque realmente la había entendido, aunque la explicaba a su manera, en el lenguaje de la ética del discurso; cosa que Dussel ya había planteado en el lenguaje de una filosofía de la liberación.

OI: Y precisamente en Europa, ¿qué influjo ha tenido la filosofía de la liberación? ¿Ha continuado la influencia o se ha detenido?

JCS: Yo creo que ha influido, pero no mucho, sobre todo directamente, por medio de Dussel, o a través, entre otros, de los que eran discípulos de Apel y Habermas; por ejemplo, Dorando Michelini. Él es argentino, pero hizo su doctorado en Münster sobre Sartre; se casó con una alemana. Ahora enseñan en la Universidad Nacional de Río Cuarto, tanto él como ella. Ella enseña germanística; Michelini, en cambio, filosofía.

OI: En esta trayectoria de pensamiento (filosofía, teología), este diálogo entre diversas corrientes, esta preocupación por pensar en América (teología de la liberación, filosofía de la liberación), ¿puede hablarse de un nuevo tipo de filosofía cristiana en América Latina?

JCS: Por supuesto. Hay un profesor español que fue profesor en la Universidad Javeriana, de Colombia, que publicó sobre esto un estudio en un libro, que primero salió en alemán, en Austria, y después se tradujo al español en Colombia. El libro fue editado

por el filósofo jesuita Emerich Coreth, a quien conocí muy bien en Innsbruck. Dicho profesor es Manuel Domínguez Miranda, quien escribió la parte sobre América Latina de un libro sobre filósofos católicos en el siglo XX. Distingue entre una filosofía de inspiración cristiana, pero no explícitamente cristiana, y una filosofía que, sin dejar de ser pura filosofía, está en diálogo directo con la teología cristiana. En esta última postura me sitúa a mí y también a Dussel. Por su parte, a autores como Miguel Ángel Virasoro o Rafael Virasoro, de Argentina, los considera de inspiración cristiana, pero dentro de corrientes filosóficas que, de suyo, no están en diálogo explícito con el cristianismo. Por su parte, coloca a la filosofía de la liberación, como manteniendo un diálogo directo con la fe cristiana, pero sin dejar de ser pura filosofía.

OI: Y en este momento, en esta nueva coyuntura, ya entrado el siglo XXI, relativamente lejos de los debates de los años ochenta y noventa, ¿cuáles serían las tareas de la filosofía latinoamericana para hoy, en esta perspectiva, en este diálogo?

JCS: Yo creo que es muy importante el momento social; por eso se habla de «ética social». El tema del pobre sigue siendo urticante, pues hay millones y millones de latinoamericanos que viven en la pobreza y muchas veces en la miseria. Y no hablemos de los pueblos originarios, que están muy olvidados, prácticamente en toda América Latina. Por otro lado, tenemos también a los hispanos indocumentados —no sólo mexicanos— que están en Estados Unidos. Existe una importante teología hispana de Estados Unidos, en la cual la religiosidad popular tiene una especial relevancia. Hay también un diálogo creciente entre la teología y la filosofía en España, en América Latina y en los hispanos de los Estados Unidos.

El último tomo de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, que trata sobre la filosofía del siglo XX, se preparó en España, en una reunión que tuvimos en Madrid sobre «filosofar en español» (lo cual fue un poco injusto con Portugal). Yo escribí para ese tomo el artículo sobre la filosofía de la religión en América Latina, en la que

cito a Kusch, Cullen y otros muchos más. Luis Villoro, el gran filósofo mexicano, escribió un libro muy bueno sobre filosofía de la religión, que publicó a comienzos del siglo XXI. Dussel me había dicho: “Villoro está escribiendo un libro sobre filosofía de la religión”. Entonces pedí que ese tomo de la enciclopedia, que trata sobre la filosofía del siglo XX, llegase hasta el año 2010, de tal manera que pudieran incorporarse los nuevos trabajos en filosofía de la religión —el de Villoro y otros importantes— aparecidos entre el año 2000 y el 2010. Y mi petición fue aceptada. En la elaboración, tuve muy en cuenta a Brasil, por ejemplo al pensador jesuita Henrique Cláudio de Lima Vaz. Lamentablemente, los españoles actuaron como si Portugal no existiera; pero pienso que en Portugal existen cosas valiosas que no se tuvieron suficientemente en cuenta. De todos modos, el título de la enciclopedia es «iberoamericana», no «hispanoamericana».

OI: Usted ha dicho que en la filosofía de la liberación, y en la teología y la filosofía del pueblo ha de entenderse el genitivo «de» como objetivo y subjetivo; sin embargo, nos viene a la mente la pregunta, ¿qué quiere decir «liberación»? ¿Qué quiere decir «pueblo»? ¿De qué habría de liberarse?

JCS: Se trata de liberarnos de toda opresión, pero, fundamentalmente, se trata de liberarnos en el nivel económico, político y militar, pues muchas veces hemos estado bajo la dominación de potencias: primero España, luego Inglaterra y después Estados Unidos. Esto depende, por supuesto, de cada país. Ustedes, por ejemplo, sienten mucho la cercanía de los Estados Unidos; en Argentina fue, ante todo, durante mucho tiempo, el influjo inglés. Tuvimos tres invasiones inglesas: las dos invasiones inglesas clásicas (en 1806 y 1807) y la de las Malvinas.

En Londres, antes de la guerra de las Malvinas, fui a visitar el museo sobre las colonias. Allí se decía —¡Claro, lo decían ellos, no nosotros!— que habían ido a Argentina a reivindicar a Inglaterra; que las islas no eran de Francia ni de España, sino de Inglaterra. Pero, de hecho, las Malvinas habían sido primero de Francia; por

eso el nombre de *Malouines*, en relación con el puerto francés de Saint Malö. Más tarde, Francia se las dio a España. Después de la independencia, el gobierno argentino nombró un gobernador; y había argentinos que vivían en las Malvinas, aunque pocos. En el museo de las colonias se decía que, cuando llegaron los ingleses a las islas, metieron a todos los argentinos en barcos y los mandaron de vuelta al continente; con esto reconocían que los ingleses llegaron después a las islas, reivindicando para sí las islas, pero que nunca habían poblado las Malvinas. Los pobladores eran españoles o hijos de españoles. Se trata de una cuestión internacional que no ha prescrito, porque Argentina siempre ha reclamado que la ocupación fue ilegal, aunque los actuales malvinenses tienen todo el derecho de vivir allí, de hablar inglés, etcétera.

Aquí tengo en mente el sentido de la «patria grande» latinoamericana. Recuerdo que, durante la guerra de las Malvinas, no sé por qué razón, vine a México; pero, cuando fui a celebrar misa al Santuario de Guadalupe, el sacristán me dijo: “¡Ah, argentino! Nosotros estamos apoyando espiritualmente a Argentina en la reivindicación de las Malvinas”. Es decir, aun en México, aunque está muy lejos de las islas Malvinas, un hombre de pueblo como ese sacristán, podía reconocer la unidad cultural con Argentina. Por cierto, hay un famoso sociólogo brasileño, Celso Furtado, que decía: “No a nivel cultural, pero sí a nivel económico y político, tenemos que prescindir de México, porque está en el tratado de libre comercio con Estados Unidos y Canadá”. Pero en una reunión que tuve en este país, creo que en un congreso sobre doctrina social de la Iglesia —no recuerdo bien si fue en esa ocasión— los mexicanos que me oyeron, saltaron y dijeron: “No, de ninguna manera. Nosotros pertenecemos y queremos seguir perteneciendo a América Latina”.

OI: ¿Y qué pasa cuando la gente que es oprimida también oprime?

JCS: Cuando me pregunto: «¿qué es peor, estar oprimido o excluido?», me gusta poner como ejemplo un caso. Sucedió en un barrio donde ya no trabajo pastoralmente, pues ahora estoy trabajando en otro; pero

el barrio se llama Santa Brígida, en San Miguel. Había un señor que tenía cinco hijos, todos muy pequeños. Este hombre estaba oprimido por otro oprimido, que era el panadero del barrio. El panadero, un hombre de clase media baja, era el dueño del negocio; el otro hombre no tenía nada de nada. Este último había sido empleado por el panadero, de manera informal («en negro»), sin ningún seguro ni aporte jubilatorio. En Argentina hay mucha conciencia social sobre esto, gracias al peronismo; por eso los sindicatos tienen mucha fuerza. Este hombre no tenía protección social; por tanto, no tenía acceso a la salud. Tampoco iba a recibir una pensión por jubilación, porque no hacía ninguna aportación; además, le pagaban menos de lo que manda la ley. Pero este hombre prefería llevar de comer a sus hijos, estando oprimido, que estar sin trabajo, quedando excluido y, por tanto, sin poder llevar a casa nada de nada. Con este caso, podemos ver que es mucho peor la «exclusión» que la «opresión» y que, lamentablemente, hay oprimidos por los de arriba que, a su vez, oprimen a los de abajo. De ahí la necesidad de una liberación integral de todo el hombre y de todos los hombres.

Desde las categorías marxistas, tradicionalmente se ha hablado de una cierta conciencia de clase, que es lo que aquí faltaría. Pero el cristianismo también nos enseña una conciencia de la persona, esto es, saber reconocer al otro como a uno mismo. Me parece que es mucho más fuerte y mucho más revolucionaria la conciencia de la persona que la conciencia de clase, siempre y cuando se logre que sea una conciencia de la persona y no del individuo; es decir, donde lo personal y lo comunitario no se opongan en sentido peyorativo, sino se complementen. En esto reside la comprensión cristiana de la comunidad en la doctrina social de la Iglesia. En ella, lo personal y lo social se oponen pero, al mismo tiempo, se potencian mutuamente.

Algo semejante pasa con la condición de la libertad, entre la libertad personal y la libertad divina. La gracia y la libertad son opuestas, pero no contradictorias; antes bien, se potencian mutuamente. Cuanto más libre, más obediente soy a Dios; cuanto más obediente

soy a Dios, soy más libre. Lo mismo pasa en lo comunitario: cuanto más pertenezco a una comunidad, soy más persona; y, en cuanto más persona soy, más estoy al servicio de la comunidad. De hecho, el papa Francisco, en la encíclica *Laudato Si*, hacia el final, ofrece una especie de criterio, donde dice que la persona madura como persona cuanto más sale de sí misma para darse a los demás. Todo esto puede ser iluminado por la fenomenología de la donación, de Jean-Luc Marion, y por el tema de la reducción erótica, desarrollado por este mismo filósofo.

OI: La *kénosis*, el vaciamiento.

JCS: ¡Claro!, vaciarse del amor propio. San Ignacio dice: «del propio amor, querer e interés»; yo, por mi lado, lo relaciono con los tres maestros de la sospecha, según Ricoeur: el «propio amor» narcisista (Freud), el «propio querer» (la voluntad de querer y de poder según Nietzsche) y el «propio interés» (de clase, en Marx).

OI: Queremos hacerle una última pregunta. En algunos ambientes, la filosofía cristiana se disuelve en un conservadurismo fácil y hasta en formas de aburguesamiento académico. ¿Qué nos recomienda para evitar el conformismo intelectual y la falta de solidaridad con el dolor de los más pobres, de los excluidos y de los marginados?

JCS: Yo pienso que si la filosofía es realmente filosofía, siempre es crítica. Por tanto, tiene que saber criticar, desde un pensamiento saludable, las circunstancias sociales que oprimen a la persona humana; porque, además, es un pensamiento que debe estar al servicio de la humanización integral del hombre, del desarrollo humano integral, de la realidad. Por eso nació la filosofía de la liberación y, en el nivel teológico, la teología de la liberación. ¡Liberarnos de aquello que oprime la verdadera libertad! Esa libertad es, al mismo tiempo, personal y comunitaria, así como humana y divina.

OI: Muchas gracias.

Estudios

Tu peso en oro.
El libro impreso y la textualidad de sentido

Your Weight in Gold.
The Printed Book and the Textuality of Sense.

Carlos Oliva Mendoza
Universidad Nacional Autónoma de México, México
carlosoliva@unam.mx

Recibido: 21/2/2019 • Aceptado: 18/06/2019

Resumen

Este trabajo aborda la idea del libro como mercancía y, a la vez, como una crónica crítica del capitalismo. En contraposición a la idea del texto hermenéutico, se expone la idea del libro como la mercancía eje del capitalismo industrial y se destaca su imbricación con la formación de las naciones, los procesos de identidad configurados a través del capitalismo impreso y la prefiguración del movimiento mercantil desde la apertura industrial y crediticia del libro.

*Palabras clave: Capital impreso,
Comunidades imaginarias,
Hermenéutica del texto, Marxismo.*

Abstract

This paper presents the idea of the book as a commodity and, at the same time, as a critic of capitalism. In contrast to the idea of the hermeneutic text, in this paper the idea of book is traced as the central commodity of industrial capitalism and its overlap in the formation of nations and the processes of identity, configured through printed capitalism. Finally, it is crucial in this paper to emphasize how the market is configured by the credit structure of the book, since the beginning of the book's industrialization.

*Keywords: Hermeneutics of the text,
Imaginary communities, Marxism,
Printed capital.*

La gloria es una incomprensión y tal vez la peor.

Jorge Luis Borges

Larvatus prodeo.

(Avanzo encubierto)

I

En días recientes, releendo a Edmundo O’Gorman, me preguntaba si sería posible pensar la historia del capitalismo como la edificación de una biblioteca. Como la invención infinita, escrita, borrada, recreada y destruida en un registro de segundo orden, *el texto y la lectura*.

La idea de que toda una serie de regiones y su historia se haya edificado o cultivado sobre una ficción, esto es, sobre un registro de segundo orden —una representación de representaciones— puede coligarse con algunas de las ideas que expuso Benedict Anderson en *Comunidades imaginarias*. Ahí Anderson señala, en el «Prólogo» que escribe para la edición de 1991, que es en América donde se origina el nacionalismo y que, para la formación de las naciones, la idea de nación, y el mismo nacionalismo, juega un papel fundamental la crónica de la vida cotidiana, la formación del periodismo y, en general, la prensa. De hecho, es en el siglo XIX americano donde la crónica se establece definitivamente como una forma de la crítica.

Central en este despliegue de la crónica es la formación de una «conciencia nacional», a tal grado que para Anderson la pregunta acuciante es cómo se da, posteriormente a 1820, una «alienación estructural» de la memoria nacional.

Sabemos que la tesis de Anderson al respecto es relevante y definitiva para la comprensión del mundo actual; el inglés señala que la consolidación de una memoria nacional tiene que ver con la consolidación del *capital impreso*, una especie de acumulación que reifica y detiene, simbólica y temporalmente, la forma crediticia y dineraria que regula el movimiento social del capital en la modernidad.

Este capital impreso no sólo es la moneda, que en la modernidad siempre está asociada a símbolos míticos, nacionales o imperiales. No; fundamentalmente, este capital impreso es el libro y tiene otros soportes paradigmáticos que fijan la socialidad mercantil: el reloj,

el calendario, la brújula, el mapa, la museografía. No nos costará mucho trabajo ver cómo todas estas formas de capital impreso continúan sosteniendo, regulando y actuando en las redes mercantiles y virtuales de socialidad en el siglo XXI. En otras palabras, por detrás de las formas virtuales que avanzan en el mundo contemporáneo y que determinaron el establecimiento triunfante del capitalismo está el producto fundamental del capital impreso: *el libro*.

Pensemos, con el fin de entender la envergadura de lo que implica la existencia del libro, lo que acontece con esa *forma hermenéutica* que está recargada estratégicamente en la oralidad: la crónica... el relato del paso del tiempo. Esta forma paradigmática tiene ya un equivalente de crédito desde su configuración, al creer lo que se encierra en la crónica —hija traviesa de toda teoría— se presupone que el relato oral puede ser encerrado en un material o soporte técnico. Fatalmente, tarde o temprano, este material tendrá que devenir capital impreso. Más todavía, tiene la tarea de encerrar y proyectar el eslabón de arranque del capitalismo mercantil: el crédito, en este caso particular, el crédito que se da a lo impreso. Paradójicamente, la forma de la crónica, al sedimentarse en capital impreso, se transforma en la crítica moderna.

Si observamos por un instante el pasado, podemos ver que existe desde un occidente temprano el establecimiento de un logocentrismo escritural, que se consolida de forma compleja junto con los elementos de subjetivación del primer romanticismo, el judaísmo y la latinidad cristiana. El asunto, en la filosofía occidental, ya está cifrado en la construcción teatral de la figura paradigmática del mercader del saber: el sofista que construye y pone en escena Platón. Si se revisa con cuidado la obra platónica, siempre está en juego ya el papel crediticio que se da al sofista.

El propio sofista es un heraldo que lleva escrito el saber en su memoria y lo metamorfosea según el público al que debe dirigirse. Los sofistas ya asemejan la estructura múltiple y diacrónica del libro. ¿Por qué creer en ellos?, ¿por qué la ganancia monetaria que obtiene Gorgias, Menón, Hippias o Protágoras se transforma en el criterio de validez del propio saber? y ¿por qué los sofistas son antes que fuente de conocimiento, como el sabio, crónica del conocimiento?

No es muy diferente el papel de Jesús y los apóstoles antiguos y modernos. Sólo que ellos hacen una crónica de milagros, en la que protagonizan, testifican y encarnan un tiempo que da crédito pleno al microcosmos humano. Los sofistas nunca llegan a ese punto romántico, pues permanecen encerrados en un esquema clásico. Son una anomalía y un distante síntoma, no un principio creador. La figura cultural del Cristo, por el contrario, al convertirse en un principio creador romántico, debe hacer la crónica final de su sacrificio y su resurrección. Por eso su triunfo relativo, en la configuración del imaginario moderno, está ligado a la representación, teatralización y repetición permanente del sacrificio y sus claves eróticas, pías y perversas de configuración del cosmos humano. Por esta misma razón, el crédito que se da al sofista se arregla de forma crematística, a través del dinero; en cambio, el crédito cristiano trasciende el dinero y se convierte en una deuda eterna con un principio creador subjetivo e implica, siempre, el éxodo, el exilio o la migración y, necesariamente, la crónica crítica de esos movimientos.

El asunto, pues, tiene una larga historia en la construcción de la sociedad occidental; sin embargo, como bien lo detecta Anderson, en el momento en que las tecnologías logran sedimentar simbólicamente el crédito, a partir del desarrollo de la imprenta, la secularización de las lenguas europeas y el declive de las monarquías y la religión cristiana, la comunidad logra transformarse en una figura imaginaria, no una entidad real, ligada a otras formas naturales comunitarias, o una ilusión prometida hacia la que se está siempre en marcha.

¿Cómo acontece ese antecedente fundamental de la nación: lograr imaginar una comunidad, figurarla simbólicamente? ¿Cómo se logra simbolizar el crédito? Es Anderson quien vuelve a iluminar el hecho. El libro, sostiene, es el primer producto de masas e industrial que produce el capitalismo. Escribe en *Comunidades imaginarias*:

En un sentido bastante especial, el libro fue el primer producto industrial producido en masa, al estilo moderno. Esta idea puede entenderse si comparamos al libro con otros productos industriales antiguos, como los textiles, los ladrillos o el azúcar. Estos bienes se *miden* en cantidades matemáticas (libras, montones o

piezas). Una libra de azúcar es simplemente una cantidad, un montón conveniente, no un objeto en sí mismo. En cambio, el libro es un objeto distinto, autónomo, exactamente reproducido en gran escala, y aquí prefigura los bienes durables de nuestra época. Una libra de azúcar se funde con la siguiente; cada libro tiene su propia autosuficiencia eremítica. (1993: 60).

Por esto, recuerda Anderson, en los centros urbanos parisinos del siglo XVI, ya las bibliotecas eran espectáculos de familia. Igual que lo siguen siendo hoy, una biblioteca es la constatación de un poder acumulativo de capital impreso, de un tipo de capital paradigmático dentro del capital industrial.

Poseer un libro implica que su realización sólo se da en el consumo particular, en una interpretación que nunca es plenamente transferible a la otra o al otro. Los demás bienes, objetos, productos o mercancías también acontecen sólo en su consumo o recepción, pero no necesariamente trazan una construcción hacia la individualidad. En cambio, todo bien duradero sigue el camino trazado por el texto impreso e industrializado, sólo puede configurarse de manera particular e individual en su uso, como lo codifica el primer gran bien duradero industrial, *el libro*.

Hay otro hecho relevante en la existencia del libro. Desde su origen, como una tecnología que encierra una memoria, una idea de comunidad y socialidad, y una diversidad de sentimientos y personajes, tiene la capacidad de singularizar todos los bienes y los objetos, los que le anteceden y los que advendrán. Un kilo de azúcar es diferente si está encerrado en un frasco de cristal, que si se encuentra arrumbado en una bolsa. Sólo en su uso vuelve a ser una cantidad o un sabor, pero dada la experiencia de particularización, que produce el capital impreso, es que puede mostrarse como un elemento singular en medio de otros, como una mercancía especial. Pensemos por ejemplo en las armas. La famosa espada Excalibur, perteneciente al rey Arturo, no existe en sí misma, sino sólo cuando ha sido narrada su historia, cuando se ha repetido *la crónica* y establecido el registro escrito es cuando el arma adquiere la apariencia de particularidad, singularidad e individualidad entre las demás armas.

El libro, impulsado por la industrialización de la prensa, coloca al capitalismo en la posibilidad real de crear comunidades artificiales.

Hagamos, pues, una primera síntesis con lo dicho. La noción de texto, dentro del discurso de interpretación de textos, está muy lejos de acotarse a la idea del libro, mucho menos si entendemos por libro una mercancía industrial de masas, que desarrolla la individualidad, o si pensamos que el libro es la forma prima del capitalismo impreso. El texto en los discursos hermenéuticos es un universo de sentido, que anticipa la perfección de la trama contextual, y que debe, por ese mismo principio de perfección, ser siempre interpretado. El hecho mismo de que no pueda agotar su interpretación es una prueba contrafáctica de que encierra un índice de la perfección del tejido del ser en este mundo. Por el contrario, el libro, en un sentido crítico, muy similar a la idea crítica del lenguaje, es una herramienta que imprime capital epistémico y nemotécnico al despliegue moderno del capital. Permite, por lo tanto, la creación de comunidades imaginarias por las que incluso, como en las guerras entre naciones, se llega a matar y a morir.

En este sentido, el texto hermenéutico puede recaer paradigmáticamente en un libro, esto lo devela la propia tradición que sigue generando interpretaciones, pero no puede agotar o comprender plenamente la textualidad y contextualidad de ese libro. En el límite hermenéutico puede encontrar una serie de figuras y categorías que revelarían, también de forma paradigmática, la imposibilidad de comprender la totalidad del sentido.

De forma contraria, la crítica, como una narrativa no esencial ni substancial, se configura como un discurso y una práctica industrial, que necesita crear formas y bienes duraderos; formas y bienes que, en su límite, den lugar a otras manufacturas y registros epistémicos, y que no se detengan frente a la «conciencia efectual de la tradición», los modos sensoriales o psicológicos de lo humano o la develación de la finitud de todo lo interpretado.

II

“Siendo el mismo dinero la comunidad, no puede tolerar que nadie se coloque por encima de él”, escribió Marx en los *Grundrisse* (1985:

115). Esta idea puede resumir la posición que juega el libro como sustituto elemental del hipotético presupuesto de uno o varios sentidos escritos en un espacio y tiempo trascendente. A la vez, esa radical idea marxiana puede indicar la potencia que tiene el libro como sustituto proyectivo o prognóstico de la vida humana, una vida ya no atada a ningún sentido sacro, metafísico, comunal o tradicional. La idea, realmente, sintetiza el papel del libro como sustituto elemental de los fundamentos religiosos y monárquicos que se des-acreditan en la modernidad.

Si el dinero es el elemento que establece la comunidad artificial, a partir de generar equivalencias formales y ya no de la interpretación de un sentido ontológico presupuesto, ¿dónde podría darse el hecho hermenéutico o cómo acontece el hecho crítico?

Las observaciones sobre el dinero realizadas en los *Grundrisse*, se desarrollan en el capítulo 3 de *El capital*, «El dinero, o la circulación de mercancías». En este apartado, Marx trabaja un problema propiamente hermenéutico: cómo circula el significado o el sentido dentro del capital y cómo determina y estructura esta circulación a la sociedad. Podemos decir que la disyuntiva es la siguiente: ¿es posible en la sociedad capitalista generar un principio ontológico de sentido que dé lugar a una práctica consensuada para habitar y permanecer en el mundo?

Marx estudia, con mucho cuidado, el problema de la socialidad capitalista a través del tránsito de la figura mercancía transformada en dinero para regresar a la mercancía (M-D-M), hacia la forma dinero, transformado en mercancía, para devenir dinero incrementado (D-M-D'). Bajo cualquiera de estos dos esquemas es imposible que se dé el hecho hermenéutico. Recordemos las palabras de Gadamer sobre la «pérdida ontológica» que sufre la obra de arte al volverse temática; palabras que, desde mi punto de vista, están dirigidas no sólo a Kant, sino a la vez a Walter Benjamin: si a la obra de arte

se la experimenta en su verdadero sentido y en su significado, entonces no se juzga para nada su calidad y su rango como tales, sino que se le reivindica anticipatoriamente, esto es, se presupone que todo en ella hace aparecer el sentido de un modo perfecto. Sólo cuando esta anticipación de la perfección es imposible,

esto es, cuando se fracasa al encontrar el sentido, la conciencia estética recae en el ejercicio de su soberanía crítica, en cierto modo sobre sí misma. En este preciso sentido, toda crítica estética es secundaria, una experiencia privativa que conduce al placer de reflexión del juicio estético. Pero el primer rango lo posee aquella experiencia del arte que hace conformar a éste en el todo de nuestra tradición espiritual y que abre la profundidad histórica del propio presente (1998: 71-72).

Para Gadamer, pues, la crítica es un discurso de segundo orden, que sólo acontece en una situación de crisis de sentido pero que no implica la desaparición del mismo sentido. El discurso crítico moderno, por el contrario, parte de la idea de que la modernidad, estructuralmente, está en crisis. Toda ella se sustenta en la crisis de la evanescencia del sentido, por lo que necesita de la crítica para señalar, una y otra vez, la diversidad de las crisis, la profundidad del hecho crítico e incluso las alternativas críticas a la crisis que, en última instancia, como lo vemos en algunos radicales discursos zococéntricos y terracéntricos, ya implican la misma desaparición de la crítica.

Sin embargo, intentemos ver con un poco de detalle algunos de los elementos referentes a la circulación de sentido o de artificios en el capital. Podemos preguntarnos en un primer momento, con el fin de comprender cómo el libro se establece como la figura paradigmática del crédito o las creencias en la modernidad, lo que Marx se preguntaba sobre el dinero: ¿de dónde viene su magia?¹ El viejo

1 "Una mercancía no parece transformarse en dinero porque todas las demás mercancías representen en ella sus valores, sino que, a la inversa, éstas parecen representar en ella sus valores porque ella es *dinero*. El movimiento mediador se desvanece en su propio resultado, no dejando tras sí huella alguna. Las mercancías, sin que intervengan en el proceso, encuentran ya pronta su propia figura de valor como cuerpo de una mercancía existente al margen de ellas y a su lado. Estas cosas, el oro y la plata, tal como surgen de las entrañas de la tierra, son al propio tiempo la encarnación directa de todo trabajo humano. De ahí la magia del dinero. El comportamiento puramente atomístico de los hombres en su proceso *social* de producción, y por consiguiente la figura de *cosa* que revisten sus propias relaciones de producción —figuras conscientes—, se manifiesta ante todo en lo que los productos de su trabajo adoptan en general la forma de mercancías. El enigma que encierra el *fetichismo del dinero* no es más, pues, que el *enigma*, ahora visible y deslumbrante, que encierra el *fetichismo de la mercancía*". (Marx, 2011: 113).

lector de Balzac contestaba que viene de la atomización de hombres y mujeres en su proceso social de producción. Al ser aislados como mónadas, tal como lo teorizaron prácticamente todos los modernos del siglo XVI y XVII, los seres humanos sólo pueden reestructurar su comunidad a partir de lo que producen, consumen y hacen circular: mercancías. Marx indica que al establecerse de manera general la forma mercantil, el ser humano debe introyectar esta relación y colocarse, esencialmente, como una mercancía en el proceso social. El enigma y la magia del dinero, «visible y deslumbrante», está encerrado en el enigma y la magia de la mercancía. El poder, pues, viene de que el ser humano, al colocarse socialmente como una mercancía, se entrega al flujo de equivalencias de todo tipo, equivalencias que se simbolizan en el crédito y en el flujo de dinero. El crédito y el dinero son una mercancía más, pero a la vez una mercancía especial, que simbolizan la crisis y la crítica interna de la propia modernidad. Una crítica que no apunta hacia ninguna esencia, sino sólo a la necesidad interna, de la modernidad, de performarse sin cesar.

El problema central radica en que, si esa necesidad moderna de agotar y alcanzar permanentemente una nueva forma de sentido o un nuevo artificio está encadenada al proceso de valorización mercantil, bajo el índice crediticio y dinerario, siempre se tiende a la esfera especulativa más radical, violenta y destructiva de ese proceso moderno capitalista: alcanzar, utópica y paradigmáticamente, la forma dinero-dinero aumentado (D-D'). Una forma donde idealmente no hay un solo asidero mercantil, social o natural que contenga al propio capital.

El discurso hermenéutico tiene entonces que plantear, necesariamente, un punto externo al discurso, un punto ontológico y substancial, aunque sólo sea de forma negativa, que abra una posibilidad de escuchar un sentido que tendrá que advenir por fuera de las relaciones mercantiles. De esto no hay duda. Este mismo discurso es pertinente, en absoluto, para prever el regreso de formas de intercambio de sentido reprimidas por el capitalismo. Así la relación entre teoría crítica y hermenéutica será excluyente, sólo indicativa de dos esferas epistémicas inconmensurables. Esta podría ser nuestra segunda síntesis general.

III

Tenemos pues dos síntesis que aíslan el trabajo hermenéutico del trabajo crítico. Por un lado, la idea del referente de sentido, la textualidad, sería muy diferente a la idea del texto impreso, o el mismo libro mercantil, que se concibe dentro de las escuelas críticas. Por otro parte, la hermenéutica apela a un campo de sentido que subyace a las relaciones mercantiles del capitalismo, mientras que el discurso crítico opera justo en la crisis estructural de la circulación mercantil capitalista. Un último intento de llevar a un punto de encuentro ambas teorías se encuentra en el estudio detallado de la circulación mercantil moderna, en el proceso semiótico de comunicación que se despliega junto con el proceso productivo y consuntivo de bienes en el capitalismo. Esto es lo que intentaré para finalizar.

Escribe Marx en el tercer capítulo de *El capital*:

El cambio de forma en el que opera el intercambio de sustancias entre los productos de trabajo, M-D-M, determina que un mismo valor configure *en cuanto mercancía* el punto de partida del proceso, y retome *como mercancía* al mismo punto. Por ende, este movimiento de las mercancías es un *ciclo*. (2011: 140).

Este movimiento cíclico de la mercancía, si bien mediado por el dinero, tiende a excluir, precisamente el dinero. “Su resultado —escribe Marx— es el *constante alejamiento del dinero* con respecto a su punto de partida, no su retorno al mismo”. (2011: 140).

Curiosa pero no azarosamente, Marx decide ejemplificar esto con el libro que se balancea, en la cultura occidental, como el último producto mítico impreso y el primer producto ya mercantil: la Biblia.

Seguramente, si después de comprar la Biblia el tejedor vende lienzo una vez más, el dinero volverá a sus manos. Pero no retorna a través de la circulación de las primeras 20 varas de lienzo, que, antes bien, lo hicieron pasar de manos del tejedor al vendedor de Biblias. Si regresa es a causa únicamente de que

el proceso de circulación se *renueva* o reitera para cada nueva mercancía, y finaliza en ese caso, como en los anteriores con el mismo resultado. (2011: 141).

Importante en esta cita es ver cómo incluso el libro, al no estar sujeto a un proceso industrial de intercambio de capital, pierde sus capacidades de imprimir algún crédito al proceso de simbolización. El lector o la lectora de la Biblia puede creer o no creer lo que ahí se indica, pero el hecho de expandir o restringir esa creencia dependerá de procesos de intercambio no mercantiles. Puede, por ejemplo, leerla a su familia, a su comunidad o a su feligresía, pero este acto mantiene independencia del dinero que pagó por obtener el libro, como mantiene autonomía el mismo vendedor de Biblias al recibir ese dinero que transmutará en otra mercancía también desconectada del lienzo.

Asistimos aquí a uno de los despliegues más interesantes del trabajo de *El capital*, al hecho circulatorio de sentido, monádico y autónomo, que se gesta en el valor de uso. Kojin Karatani lo ha observado con precisión:

Una de las transposiciones/cortes cruciales de la teoría de la forma de valor de Marx reside en su atención al valor de uso o al proceso de circulación. Digamos que una cierta cosa se vuelve valiosa en la medida en que tiene un valor de uso para otra persona; una cierta cosa —sin importar cuánto tiempo de trabajo se requiere para hacerlo— no tiene valor si no es vendida. Marx técnicamente abolió la división convencional entre el valor de cambio y el valor de uso. Ninguna mercancía contiene valor de cambio como tal. (2019: 22-23).

La observación de Karatani es muy perspicaz. Desde este punto de vista, es imposible una separación de la forma valor frente a la forma del uso o del útil. No habría posibilidad alguna de pensar esas esferas escindidas. Sin embargo, lo que sí es posible deducir es que en la historia del capitalismo estas formas varían su capacidad de determinación de la esfera social. De tal forma que, en el intercambio

simple, tan sólo mediado por el dinero, la autonomía de lo social es más amplia porque no despliega con toda su fuerza el valor crediticio.

¿Pero qué sucede cuando esta simbolización se industrializa, cuando se masifica, y cuando puede quedar grabada no sólo como flujo de capital, sino como un regulador impreso, en los relojes, los mapas, los museos, los instrumentos de viaje, las monedas, la música, la fotografía y el cine, pero, sobre cualquier otra cosa, en los libros? ¿Qué variable introduce el crédito cuando se liga a la industria? ¿Qué pasa cuando vamos dando crédito a algo escrito, por su mismo despliegue y no por su materialización real y no sólo subjetiva? Como Marx lo observó, el crédito industrializado en la historia del capitalismo introduce una creencia fetichista y religiosa. Escribe el marxista japonés Kojin Karatani:

En el intercambio de mercancías, el momento religioso equivalente se presenta como el «crédito». El crédito, el convenio que presupone que una mercancía puede venderse por adelantado, es la institucionalización que pospone el momento crítico de la venta de una mercancía (2019: 23).

Las ideas de Karatani son muy significativas; al desplazar el bien a la esfera del crédito o capitalismo impreso y llevar a cabo su industrialización se elimina «el momento crítico de la venta de la mercancía». Este momento implicaría el regreso de la mercancía a su uso. Sólo en este regreso al momento social-comunitario puede hacerse un uso *crítico* de la mercancía. Ésta no tiene entonces como función su transformación en capital, sino su uso, consumo y desgaste, lo que implicará la creación o intercambio de otra mercancía, no su transformación en capital.

El libro vuelve a ser un ejemplo cuasi puro de este movimiento mercantil. Cuando el lector o la lectora se va profesionalizando en el uso de libros deja de moverlos en la esfera circulatoria de capital, los resguarda. De ahí la otra valencia de la biblioteca, pues no sólo tiene una función tesoraria, sino que se resguarda como una arma o un alimento. Cuando los libros vuelven a la esfera mercantil lo

hacen de forma muy especial, tirados en la calle, en librerías de viejo, en colecciones sofisticadas, en regalos o en desechos. Su regreso al mercado es complicado, como el de toda mercancía, pero el libro, de forma *sui generis*, parecería guardar todas las formas del regreso al mercado, porque el lector o la lectora han dado un uso complejo, intransferible e inacabado a ese bien. Si el libro permaneciera en esa esfera de circulación simple (como lo testimonia por momentos la biblioteca pública) sería ejemplar sobre la forma compleja de una estructura civilizatoria en crisis estructural, la modernidad, y las formas críticas que puede desplegar. Como recuerda Walter Benjamin: “Libros y prostitutas: raras veces verá su final quien los haya poseído. Suelen desaparecer antes de perecer” (1987: 34).

Sin embargo, no es así; al volverse un producto industrial, que simboliza todo lo posible en empresariales despliegues simultáneos, el libro deviene, como decía Borges, “una ocasión de brindis patrióticos, de soberbia gramatical, de obscenas ediciones de lujo” (Borges, 2001: 450). El problema del libro es su transformación en capital impreso e industrial.

El secreto de la industria se encuentra en que sigue respetando la equivalencia entre mercancía y dinero (M-D), pero la invierte en el proceso circulatorio. Ahí despliega el sistema de la siguiente forma: Dinero-Mercancía y Mercancía-Dinero incrementado (D-M-M-D' o sencillamente D-M-D') El resultado, como lo ve Marx y lo destaca Karatani, es que mientras el capital mercantil se basa en una obtención de capital en la diferencia espacial, pues la mercancía regresa al espacio social hasta configurarse en un capital «social», el hecho industrial produce plusvalor de forma temporal, esto es, genera innovaciones tecnológicas que implican que el eje no es el regreso de la mercancía al uso, a su crónica crítica, sino su conversión en dinero. Para que esto suceda es esencial que el crédito desplace abiertamente al intercambio monetario. Por eso los sistemas industriales necesitan de sistemas bancarios de crédito y todo un sistema circulatorio de tiempos de desarrollo tecnológico, donde lo que circula de forma crediticia, realmente, es el espacio mercantil simple de una comunidad ya rota y dañada. Hipotecó mi socialidad, mi vida individual, mi comunidad para obtener el crédito necesario de la

existencia en el capital. Paso a ser un registro más en la biblioteca de datos bancarios, de censos, de apoyos gubernamentales, de espacios educativos, de nichos mortuorios. Karatani llega incluso a decir que la adquisición del plusvalor es «estrictamente invisible». Mientras la ganancia adquirida es transparente, el proceso de obtención de plusvalor permanece en un hoyo negro.

Sería entonces demasiado optimista decir que, en la esfera de la circulación simple, donde las mercancías agotadas en su uso hacen advenir a otra mercancía, se encuentra un posible lugar de residencia y concordancia entre la hermenéutica filosófica del sentido y el despliegue radical de la forma crítica. Por el contrario, no parece haber ahora, en los inicios del siglo XXI, otro lugar de confluencia para la gran mayoría del mundo, sino la exploración crítica y formal de un sentido mínimo, en el gran almacén de mercancías, para permanecer en el planeta sin destruirlo y destruirnos a nosotros mismos. Parte central de este hecho es la crónica de los días y el momento espacial y temporal en el que abre esa fantástica tecnología, el texto impreso.

El libro, esa infinita potencia, es también el índice del capital impreso; logra simbolizar el crédito que entraña toda mercancía y hace florecer la historia del capital industrial, el capital nacional e imperial. Otra historia es la de la lectura, siempre más potente que la historia del capital impreso. Y otra, el relato de su presente, la del poder de ese capital impreso en su forma virtual —todo libro es también un disfraz de aforismos— que hoy despliega muchos de los secretos, enigmas y procedimientos mágicos del capital crediticio, postindustrial e inmaterial que, como la noche, cae sobre nosotros.

Referencias

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginarias. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Trad. Eduardo L. Suárez. México: FCE.
- Benjamin, W. (1987). *Dirección única*. Trad. Juan J. del Solar y Mercedes Alledesalazar. Madrid: Alfaguara.
- Borges, J. L. (2001). “Pierre Menard, autor del Quijote”, en *Obras completas 1*, Emecé: Buenos Aires.
- Gadamer, H.-G. (1998). “Sobre el cuestionable carácter de la conciencia estética”, en *Estética y hermenéutica*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Tecnos.
- Karatani, K. (2019). *Transcrítica. Sobre Kant y Marx*. Trad. Andrea Torres Gaxiola. Mimeoografiado y en prensa.
- Marx, K. (1985). *Grundrisse 1857-1858 vol. I. Obras fundamentales 6*. Trad. Wensceslao Roces. México: FCE.
- (2011). *El capital. Crítica de la economía política*, t. I / vol. 1. Trad. Pedro Scaron. México: Siglo XXI.

¿Virtud o deber?
Algunas consideraciones hegelianas
sobre una aparente disyunción

Virtue or Duty?
Hegelian Considerations on an Apparent Disjunction

Eduardo Charpenel
Universidad Panamericana, México
echarpen@up.ed.mx

Recibido: 22/2/2019 • Aceptado: 18/06/2019

Resumen

El presente artículo explora la discusión y apropiación que hace Hegel de Aristóteles y Kant dentro de su obra los *Principios de la filosofía del derecho*. En la interpretación que busco defender, sostengo que Hegel tiene razones sistemáticas relevantes para abogar por un punto de vista en el cual ni la virtud ni el deber tienen, en cuanto categorías éticas, un estatuto jerárquico superior a su contraparte dentro de la filosofía práctica. Con ello, pretendo mostrar que Hegel nos proporciona elementos importantes para pensar que la ética de la virtud y la ética deontológica no tienen que ser necesariamente concebidas como si se opusieran la una a la otra.

Palabras clave: Aristóteles, ética normativa, filosofía práctica, Hegel, Kant.

Abstract

This article explores Hegel's discussion and appropriation of Aristotle and Kant within his *Outlines of the Philosophy of Right*. In the interpretation I want to put forward, I claim that Hegel has relevant and systematic reasons to argue for a point of view in which neither virtue nor duty have, as ethical categories, the upper hand in practical philosophy. By doing this, I intend to show that Hegel provides us with important elements to think that virtue and deontological ethics do not have to be necessarily conceived as if they were antagonistically opposed to each other.

Keywords: Aristotle, Hegel, Kant, Normative Ethics, Practical Philosophy.

Introducción

Muchos debates en el ámbito de la ética normativa tienen como punto de partida una fuerte contraposición entre éticas de la virtud y éticas deontológicas. A menudo parece que uno debe tomar partido entre ambas aproximaciones a fin de poder abordar con éxito cualquier pregunta normativa. De cierta manera, uno puede interpretar este conflicto como una disputa entre autores aristotélicos y kantianos. Por un lado, uno tiende a identificar la ética de la virtud con un enfoque basado en el agente; es decir, una aproximación que enfatiza las excelencias y los rasgos de carácter que nos permiten lidiar de modo adecuado con las diferentes contingencias y circunstancias de la vida práctica y que, en último término, nos permiten llevar una existencia plena y realizada, es decir, una vida feliz (*eudaimonía*). Por otra parte, la ética deontológica —típicamente considerada como una de enfoque neutral respecto al agente— está principalmente asociada con la figura de Immanuel Kant, quien de modo paradigmático aborda en su filosofía moral los deberes categóricos que tenemos hacia nosotros mismos y hacia otros seres humanos.¹ Aunque ciertamente éstas no son las únicas formas de concebir o de desarrollar posturas éticas basadas en la virtud o en el deber, es manifiesto que éstas son las dos posiciones más influyentes en cada una de estas corrientes de pensamiento. La ética aristotélica y la ética kantiana han tenido un impacto determinante dentro de la ética normativa y han definido de modo crucial el panorama de la ética filosófica desde hace ya bastante tiempo y todavía hoy en nuestros días.

El carácter irreconciliable entre Aristóteles y Kant no es, sin embargo, algo por todos compartido. El supuesto antagonismo entre

1 Esta distinción entre teorías morales basadas o centradas en los agentes (*agent-centered*) y neutrales respecto a los mismos (*agent-neutral*) la podemos encontrar, por ejemplo, en Thomas Nagel (1986, 152-163). Para una crítica a esa distinción, no obstante, ver Korsgaard (1996b).

estos dos enfoques —que tiene sus orígenes en obras de filósofos como Elizabeth Anscombe (1958), Bernard Williams (1993) y Alasdair MacIntyre (2007)— ha sido puesto en tela de juicio por distintos autores como Paul Ricoeur (1996), Otfried Höffe (2010) y Christine Korsgaard (2008) quienes han estudiado ampliamente a Aristóteles y a Kant en el marco de su producción filosófica y quienes han tratado de enfatizar ciertas líneas de continuidad entre ellos. Intentos similares de reconciliación han provenido de filósofos que, con un perfil claramente aristotélico o kantiano según el caso, han buscado destacar muchos puntos de acuerdo entre ambas tradiciones éticas. Mientras que figuras como Terence Irwin (1985) y John Finnis (2011) han defendido una lectura de Aristóteles en la cual ciertas normas vinculantes y obligaciones juegan un papel bastante significativo dentro de su filosofía práctica, intérpretes como Lara Denis (2001), Nancy Sherman (1997) y Barbara Herman (2008) han desarrollado lecturas bien fundamentadas en las que la teoría de la virtud que Kant desarrolla en la *Doctrina de la virtud (Tugendlehre [TL])* es puesta en un primer plano, con lo cual estas autoras han buscado hacer explícitas las similitudes entre la postura de Kant con la de Aristóteles y otros filósofos de la Antigüedad.

A pesar de estos y otros interesantes esfuerzos conciliadores, pienso, no obstante, que los autores que aproximan Aristóteles a Kant o viceversa difícilmente buscarían hacer un énfasis tal que pusiera en tela de juicio la línea divisoria entre ética de la virtud y ética deontológica. La distinción entre estas dos aproximaciones parece querer hacer marcadamente identificable la categoría —a saber, virtud o deber— que debe tener el primado dentro de la teoría ética filosófica que uno desea suscribir.

Una figura importante de la tradición que, a mi juicio, toma un paso atrevido para intentar superar o trascender esta dicotomía es Hegel, puesto que él reconoce, por un lado, las distintas ventajas que cada una de estas aproximaciones conlleva, pero, por otro lado, se percata de la imposibilidad de hacer ya sea de la virtud o del deber una categoría que esté completamente supeditada a su contraparte o subsumida por la misma. El intento de reconciliar a Aristóteles y

Kant no es en su caso exegético sino sistemático,² y encuentra su más destacada expresión en su obra de madurez de los *Principios de la filosofía del derecho* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts [GPR]*).³ Como siempre es el caso en Hegel, su interpretación de otros autores es controvertida y dista mucho de ser neutral. Si uno espera encontrar una elaborada discusión académica en su texto sobre Aristóteles o Kant uno ciertamente terminará por decepcionarse. A decir verdad, el intento de Hegel de reconciliar a Aristóteles y a Kant podría levantar la sospecha entre ciertos lectores de no ser otra cosa más que una forma de integrar a estos dos filósofos dentro de su propio proyecto filosófico. En otras palabras, este desarrollo suyo podría ser interpretado como una manera de anular sutilmente las diferencias entre estos dos autores a fin de introducirlos a toda costa dentro de su sistema.

2 Un destacado intérprete hegeliano, que identifica con claridad estos nexos, es Michael Quante: “Lo mismo puede decirse respecto a Aristóteles, quien ha sido un modelo decisivo en la filosofía práctica tanto para muchos comunitaristas (p. ej. Alasdair MacIntyre) como también lo fue antes para Hegel. Sin lugar a dudas, uno puede formular como el propósito de la filosofía práctica de Hegel el desarrollar una concepción aristotélica de la ética para condiciones sociales modernas. Dicho de manera provocadora, la filosofía práctica madura de Hegel —la cual desarrolla en los *Principios de la filosofía del derecho*— representa el intento de conciliar a Aristóteles con Kant y Rousseau, es decir, vincular la tesis aristotélica del hombre como *zōon politikón* con la concepción de autonomía de la modernidad” (2011: 20; traducción propia).

3 También me referiré a esta obra, como es común entre los intérpretes, simplemente como la *Filosofía del derecho*. Tanto esta obra de Hegel como la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften [EPW]*) serán citadas indicando su abreviatura y el número de párrafo y, en su caso, de ser aludidos, haciendo ocasionalmente referencia con la letra «A» a los así llamados «añadidos» (*Zusätze*), extraídos de los apuntes de las lecciones de Hegel, con los cuales estas obras han sido editadas en la *Theorie Werkausgabe*. Conforme a la misma *Theorie Werkausgabe*, me referiré también al «Ensayo sobre las maneras científicas de tratar el derecho natural» (*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*) [ÜWBN] y a las *Lecciones de filosofía de la historia* (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte [VPG]*). La *Fenomenología del espíritu* (*Die Phänomenologie des Geistes [PhG]*) será referida conforme a la paginación de la edición crítica de los *Gesammelte Werke* publicada por la editorial Felix Meiner. En lo que respecta a la citación de las obras kantianas, para ello indicaré la abreviatura alemana más común de la obra en cuestión, el volumen con números romanos de la edición de la academia (*Akademie Ausgabe*) donde se encuentra la misma, y posteriormente las páginas que, según sea el caso, estén siendo aludidas o referidas. Las obras de Aristóteles serán referidas conforme a la paginación canónica de Bekker.

En la interpretación que busco defender, sin embargo, lo que he de poner de relieve es que Hegel tiene interesantes razones sistemáticas para desarrollar una postura normativa en la que ni la virtud ni el deber tienen una jerarquía absoluta respecto a su contraparte. La eticidad (*Sittlichkeit*) —el entramado de prácticas e instituciones comunes desde el cual, de acuerdo con Hegel, desarrollamos nuestra autocomprensión como actores éticos— tiene diferentes facetas aretaicas y deónticas. Una comprensión unilateral de nuestras prácticas e instituciones comunes, desde alguna de estas categorías, puede potencialmente desdibujar nuestro despliegue como agentes en una sociedad y nuestros proyectos de realización práctica.

El que esto de hecho es así —es decir, que hay en efecto consideraciones que entrelazan aspectos de lo que solemos asociar con las nociones de virtud y deber— se evidencia en la particular manera en la que Hegel echa mano de las categorías de nuestro interés. Si bien Hegel discute, con mucho mayor frecuencia, el concepto de deber en su obra, esto no debe hacernos pensar que esta noción tiene el mismo sentido que en Kant. El concepto de virtud es ciertamente menos recurrente, pero, como se habrá de mostrar, la discusión hegeliana del mismo entendido como costumbre (*Sitte*) o hábito (*Gewohnheit*) habrá de revelarse como uno de importancia mayúscula en su empresa filosófica. En lo que sigue habré primero de explicar algunos importantes aspectos en los que Hegel critica a Kant en su concepción del deber; en un segundo momento, explicitaré los rasgos característicamente hegelianos de su postura en torno al deber, para después, finalmente, subrayar cómo a su vez dichos rasgos están informados por ciertas nociones de cuño aristotélico como la habituación y la virtud.

La discusión hegeliana sobre el deber en Kant

Quizás la sección más leída y discutida de la *Filosofía del derecho* de Hegel es aquella que trata el tema la moralidad (*Moralität*). Entre otras razones, esto tiene que ver con el hecho de que una de las más famosas críticas en contra de la filosofía moral kantiana se encuentra contenida en dicha sección. En consecuencia, tanto los intérpretes

kantianos como hegelianos han encontrado ahí un fértil material y campo de discusión. Mientras que los intérpretes kantianos han intentado mostrar que la lectura que hace Hegel de Kant es muy estrecha y está exclusivamente basada en la primera formulación del imperativo categórico como ley universal (Korsgaard, 1996a: 86-87 y 95-97), los intérpretes hegelianos han visto en la misma argumentos sólidos que muestran que la teoría ética kantiana descansa, al menos en algunas de sus partes, en presupuestos dudosos (Westphal, 1995: 40 ss). Ésta es sin duda una controversia intrincada que no puede ser aquí resuelta. Lo que se puede decir, sin embargo, tal como lo ha detectado Allen W. Wood con acierto, es que los intérpretes de Hegel a menudo no han visto en esta parte del tratado hegeliano otra cosa más que una contribución negativa a la teoría moral (Wood, 2017: 58). En otros términos, algunos comentaristas han considerado que lo que Hegel muestra ahí es sólo aquello que *debiese ser evitado* o *realizado* en una teoría moral, a saber, introducir un criterio universal rígido para evaluar la conducta humana: un criterio que sería completamente formal y que desatiende nuestra inmersión en contextos culturales y en prácticas sociales comunes (Couzens, 1989: 210 ss). Pienso, sin embargo, que esta línea de interpretación no hace justicia a esta sección de la *Filosofía del derecho*. A decir verdad, Hegel considera la moralidad como un punto de vista práctico normativo que sólo ha podido ser alcanzado y diferenciado propiamente en la modernidad después de diferentes experiencias históricas de gran calado (*GPR* §105-107; *VPG*: 496 ss). La interioridad y la subjetividad son aspectos determinantes del mundo moderno y, dado que sólo han podido ser propiamente tematizados después del arduo trabajo colectivo del espíritu humano a través de la historia, no podemos renunciar a estos logros y conquistas particulares. Desde nuestro punto de vista moderno, sostiene Hegel, no podemos imaginarnos una teoría moral completa que no le otorgue un lugar privilegiado a nuestra conciencia y a nuestras intenciones en la determinación y evaluación de nuestras acciones. En su discusión sobre esta temática, Hegel incluso alaba a Kant como el filósofo que tiene el mérito incuestionable de plantear “la conformidad del deber con la razón” (*Gemäßsein der Pflicht mit der Vernunft*) como una perspectiva elevada

(GPR §135A). Más aún, Hegel hace también el siguiente comentario positivo respecto a Kant: “Debo cumplir con el deber por el deber mismo, y lo que realizo en el deber es mi propia objetividad, en sentido verdadero: cumpliéndolo estoy conmigo mismo y soy libre (*indem ich sie tue, bin ich bei mir selbst und frei*). El mérito y la elevación de la filosofía práctica kantiana han consistido en poner de relieve este significado del deber” (GPR §133A).

Por supuesto, es bien sabido que esto no es todo lo que Hegel tiene que decir al respecto. La alabanza que hace Hegel respecto de Kant va acompañada —especialmente en GPR §137— de lo que a todas luces pretende ser una crítica devastadora de la forma en que las máximas son evaluadas dentro de la ética kantiana a la luz del imperativo categórico. La objeción de un «formalismo vacío» que Hegel esgrime frente a Kant se encuentra, con algunas diferencias terminológicas menores, en casi cada filósofo posterior que ha criticado la teoría moral de Kant. En este sentido, filósofos como Bernard Williams y Jürgen Habermas que han emprendido la tarea de criticar a Kant con argumentos semejantes han sido, a sabiendas o no, profundamente hegelianos.

Con todo, a pesar del carácter virulento de dicha crítica, es de sorprender que Hegel tiene una afinidad con Kant que suele ignorarse. Tanto Kant como Hegel concuerdan en decir que observar los deberes éticos en un contexto en el cual la libertad humana se ve comprometida resulta sumamente problemático. Una sociedad en la que la agencia racional libre se encuentra gravemente amenazada por la violencia y la intolerancia da poco margen para la autonomía moral. Más aún, parece ser un hecho heroico y algo casi excepcional el que los individuos puedan llevar en esas adversas circunstancias una existencia plena y una vida moral íntegra. Es por esta razón que Hegel se refiere a Sócrates y a los estoicos como individuos que vivieron en tiempos particularmente difíciles en los cuales tuvieron que alzarse por encima de los estándares morales de sus contemporáneos. En relación con ellos Hegel hace la siguiente observación:

Como configuración general en la historia (en Sócrates, los estoicos, etcétera), la dirección de buscar en el *interior* de sí y de

saber y determinar a partir de sí mismo lo que es justo y bueno (*das Rechte und Gute*), aparece en épocas en las que lo que rige como tal en la realidad y las costumbres (*in der Wirklichkeit und Sitte*) no puede satisfacer a una voluntad superior; cuando el mundo de la libertad existente le ha devenido infiel, aquella voluntad ya no se encuentra a sí misma en los deberes vigentes (*findet er sich in den geltenden Pflichten nicht mehr*) y debe tratar de conquistar en la interioridad ideal la armonía que ha perdido en la realidad (*in der Wirklichkeit verlorene Harmonie*) (GPR §138).

A pesar de que Kant no hace mención explícita de individuos singulares que desafían las costumbres decadentes de su tiempo, sí se refiere recurrentemente —sobre todo, en sus escritos de filosofía política, de filosofía de la religión y de filosofía de la historia— a la empresa colectiva de la humanidad de buscar mejores condiciones en las cuales los seres humanos puedan cumplir su vocación moral. En textos tales como *Idea universal en sentido cosmopolita* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [IaG]) y *Para la paz perpetua* (*Zum ewigen Frieden* [ZeF]) —que, sorprendentemente, son bastante desatendidos por Hegel en su presentación de la filosofía kantiana— se enfatiza de modo importante la idea de que la humanidad debe abocarse colectivamente a un progreso y un mejoramiento moral y jurídico, pues ésta es la tarea que la naturaleza ha reservado para nosotros. En la segunda proposición del texto de *Idea universal* de Kant se puede leer: “*En los hombres* (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) *aquellas disposiciones naturales que aspiran al uso de su razón deben desarrollarse por completo sólo en la especie, pero no en el individuo*” (IaG VIII: 18). El fin que debemos llevar a cabo o producir en cuanto género es, de acuerdo con Kant, una constitución política republicana, dado que ésta “*es la única condición en la cual la naturaleza puede desarrollar completamente todas sus predisposiciones en la humanidad* (*ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann*)” (IaG VIII: 28). Etapas anteriores en el desarrollo de la humanidad deben ser considerados, desde el punto de vista de la naturaleza, como escenarios en los que la “*sociable insociabilidad*” (*ungesellige Geselligkeit*) todavía domina de modo importante la interacción humana e impide a los

individuos, en mayor o menor medida, vivir adecuadamente conforme los altos estándares morales que la razón práctica plantea.

Sin lugar a dudas, si bien Kant y Hegel concuerdan en que las sociedades decentes son escenarios que mejoran nuestras posibilidades de convertirnos en buenos agentes prácticos, resulta cierto que, con todo, Hegel todavía sostendría —en contra de Kant— que el imperativo categórico es por sí mismo una regla que no nos da una directriz o una orientación adecuadas sobre cuáles son nuestros deberes. Más aún, incluso si las sociedades humanas fuesen moralmente mejores, el imperativo categórico no podría ser el criterio de acuerdo con el cual algo podría valer como deber dentro de dichas sociedades. A juicio de Hegel, cuando queremos saber cuáles son nuestros deberes no podemos dirigir nuestra atención simple y llanamente a los dictados de nuestra razón abstracta, pues aquello que cuenta o vale como una contradicción desde este punto de vista abstracto siempre contiene una tesis o una presuposición que debe ser ella misma probada como moralmente buena o mala según el caso. Retomando el ejemplo de Hegel: si nosotros rechazáramos una máxima cuya universalización condujera a la eliminación de la propiedad privada, todavía nosotros tendríamos que demostrar que la propiedad privada es, estrictamente hablando, algo racionalmente deseable o digno de tener dentro de una sociedad. Pero esto es precisamente lo que, de acuerdo con Hegel, el imperativo categórico *en cuanto criterio formal* no es capaz de brindarnos.⁴ En otros términos,

4 Véase a este respecto el siguiente pasaje relevante: “Que no haya *ninguna propiedad* no contiene por sí mismo ninguna contradicción, como tampoco la encierra el hecho de que este pueblo singular o esta familia no exista, o que en general *no viva ningún hombre*. Si, por otro lado, se admite y supone que la propiedad y la vida humana deben existir y ser respetadas, entonces cometer un robo o un asesinato es una contradicción; una contradicción sólo puede surgir con algo que es (*ein Widerspruch kann sich nur mit etwas ergeben, das ist*), con un contenido que subyace previamente como un contenido firme. Sólo con referencia a un principio semejante una acción es concordante o contradictoria (*In Beziehung auf ein solches ist erst eine Handlung entweder damit übereinstimmend oder im Widerspruch*). Pero el deber que debe ser querido sólo en cuanto tal y no a causa de un contenido, la *identidad formal*, consiste precisamente en la eliminación de todo contenido y determinación (*allen Inhalt und Bestimmung auszuschließen*)” (GPR §135). Este ejemplo ya se encuentra abordado en el «Ensayo sobre las formas científicas de tratar el derecho natural» (ÜWBN: 462 ss) y también en la *Fenomenología del espíritu* (PhG: 365-375).

el imperativo categórico no puede ser para Hegel el criterio supremo de la agencia práctica dado que semejante criterio, si hubiese de existir, tendría que ser capaz de proporcionar directrices concretas respecto a qué cosas son de hecho buenas y, en consecuencia, qué cosas deben ser buscadas mediante nuestros esfuerzos prácticos; sin embargo, como he mencionado, el imperativo categórico dejaría de ser un criterio susceptible de evaluar la gran pluralidad de acciones humanas si tuviese esos contenidos específicos.

A mi parecer, resulta sumamente cuestionable que Hegel haga justicia al modo sofisticado en el que en la teoría de Kant nosotros podemos determinar cuáles son nuestros deberes y cómo se encuentran éstos sistemáticamente entrelazados. Es bien sabido que Hegel concentra su exposición y discusión de la filosofía moral kantiana exclusivamente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten* [GMS]) —un texto que sólo busca allanar el camino para una derivación sistemática de los deberes y cuyo propósito principal parece ser más bien el de introducir y justificar filosóficamente la ley moral como criterio vinculante entre los seres racionales. Desde mi perspectiva, la forma sofisticada en que Kant busca mostrar en la *Doctrina de la virtud* —un texto que Hegel poco o nada toma en consideración— que hay distintos tipos de deberes de acuerdo con su objeto, que existen deberes aparejados a fines materiales específicos como el desarrollo de la propia perfección moral y el fomento de la felicidad de los otros, que existen diversos tipos de «espacio de juego» (*Spielraum*) para la ejecución de lo que las distintas obligaciones prácticas requieren, etcétera, no es de forma alguna un proceso desacertado de inferencia *a priori*, al alto vacío, de contradicciones posibles a partir de máximas disímiles y heterogéneas. Por ello, si ésta es la visión de Hegel sobre la derivación de los deberes en Kant, hemos de concluir que la misma es sumamente simplificadora.

A pesar de lo dicho anteriormente, incluso si Hegel fracasa en su intento de dar cuenta de la teoría moral kantiana en su integridad, considero que el filósofo de Stuttgart logra introducir en su *Filosofía del derecho* un modelo bastante sugerente que compite con el modelo kantiano. Se trata de un modelo que, por un lado, da una respuesta inteligente a muchas cuestiones que históricamente han sido consideradas como problemáticas en la teoría kantiana de la motivación y que amplía nuestro entendimiento y comprensión de lo que los deberes son. Por otro lado, se trata de un modelo que permanece fiel al ideal kantiano de la autonomía moral. Evaluar estos dos aspectos de la teoría hegeliana me permitirá, en el siguiente apartado, conectar mi discusión con lo que Hegel recupera de la teoría ética aristotélica.

La insistencia de Hegel en decir que la conciencia moral (*Gewissen*) —a fin de alcanzar verdadera certeza (*Gewissheit*)— debe tener un correlato en las prácticas sociales existentes de una determinada sociedad podría parecer a muchos justamente lo opuesto al ideal de autonomía o autodeterminación práctica. El siguiente texto puede ayudarnos a arrojar luz sobre este punto:

El derecho de los individuos a una determinación subjetiva de la libertad tiene su cumplimiento en el hecho de que pertenecen a una realidad ética (daß sie der sittlichen Wirklichkeit angehören), pues la certeza de su libertad tiene su verdad en esa objetividad y en lo ético ellos poseen efectivamente su propia esencia, su universalidad interior. [...] A la pregunta de un padre acerca de la mejor manera de educar éticamente a su hijo un pitagórico dio la siguiente respuesta (también atribuida a otros): «Haciéndolo ciudadano de un Estado con buenas leyes» (GPR §153).

Un pasaje como éste ilustra de forma muy sucinta un aspecto importante de la teoría práctica de Hegel, pero al mismo tiempo parece abrir más problemas de los que resuelve. ¿Acaso Hegel está tratando de decir que únicamente debemos de adoptar de forma acrítica las leyes y costumbres de la sociedad particular en la cual

nos tocó vivir? ¿Se está diciendo con esto que los regímenes existentes y las leyes positivas son la única fuente posible de tener una comprensión moral acertada de las prácticas y conductas humanas? Si esto fuese verdad, con toda probabilidad, deberíamos de respaldar la clásica objeción según la cual Hegel no fue otra cosa más que un apologeta del estado prusiano.⁵

Existen muchas razones históricas para negar lo anterior, pero a continuación sólo me he de centrar en las filosóficas. En primer lugar, tal y como vimos con el caso de Sócrates y los estoicos, Hegel de hecho sí vislumbra la posibilidad de que individuos rechacen justificadamente las normas existentes en una sociedad particular y de que, en consecuencia, tengan que situarse en el plano de la interioridad para determinar, conforme a sus propios criterios, qué cuenta como moralmente verdadero o válido; un recurso que, por lo demás, no está del todo exento de peligros. Pensar la autonomía moral como algo que debemos lograr mediante la pugna y el desafío constantes frente al orden establecido en el que estamos insertos no es un ideal filosóficamente atractivo. Sin lugar a duda, es concebible que ciertos individuos puedan alcanzar la autonomía moral a pesar de circunstancias adversas, pero nadie podría racionalmente preferir alcanzarla de este modo ni tampoco nadie podría considerar que éste es un escenario idóneo para su despliegue. Por consiguiente, no deberíamos formular nuestra teoría moral como si el estar expuesto a dificultades morales desafiantes fuese una *conditio sine qua non* para alcanzar la autonomía. En segundo lugar, Hegel presenta ejemplos de prácticas como la esclavitud y la persecución religiosa que a menudo han sido consideradas como ley en un contexto histórico determinado pero que representan una amenaza para la libertad humana y que no tienen, por la misma razón, a pesar de lo que se haya establecido en ciertos códigos jurídico-positivos particulares, ningún carácter normativo real entre los individuos (*GPR* §270). Esto evidencia que Hegel no abogaba por el respeto sin más al entramado político existente

5 Este es un reproche que, desde tiempos de Hegel, se esgrimió contra el propio filósofo. Para un tratamiento de la cuestión —que busca desmentir, tanto con elementos históricos como filosóficos, dicha acusación— véase la detallada biografía intelectual de Hegel elaborada por Pinkard (2000: 469-494).

y que vislumbraba la posibilidad de ser críticos respecto al mismo. En tercer lugar, es plausible pensar que idealmente debería de haber una correspondencia entre aquello que cuenta como bueno en una sociedad y la concepción particular que tienen los agentes prácticos mismos sobre su propio despliegue ético. Incluso si las sociedades en las que vivimos hoy en día no pueden respaldar un único modelo de lo que sería la vida buena —algo que es, de acuerdo con Hegel, imposible en el mundo moderno⁶— es razonable afirmar que, si nuestros propósitos morales nos parecen alcanzables dentro de dicha sociedad, nos sentiremos confirmados en nuestra convicción de que existe una conexión substancial entre nuestros intereses particulares y ciertos fines que trascienden los límites de nuestra propia subjetividad. Entre otras cosas, el convencimiento que logramos de este modo va de la mano de no concebirse a sí mismo como un agente solipsista que ha alcanzado una visión de la vida buena que nadie, razonablemente, podría también adoptar. En este marco, es importante resaltar que el adversario principal de Hegel no es tanto Kant sino Jakob Friedrich Fries, a quien Hegel acusa de sostener que nuestras acciones estarían justificadas en la medida en que no hubiera contradicción entre las mismas y lo que nuestra conciencia prescribe (*GPR* §140A). Resulta claro para nosotros, por ejemplo, que una persona fascista, racista, o un fundamentalista religioso podría estar enteramente convencido de que su visión del mundo es la correcta y actuaría en conformidad con ello, pero ese convencimiento no justificaría en lo absoluto que sus juicios y sus acciones son moralmente correctos. Quizás un individuo de semejante índole ha vivido en un contexto social en el que tales prácticas sean comunes o fomentadas, pero incluso en este caso uno

6 Esto lo advierte con claridad Ritter: “La filosofía del derecho de Hegel se propone corregir esta *abstracción*. Para ello renueva la tradición de la ética institucional ligada a la *Política* de Aristóteles, pero lo hace de tal forma que introduce en ella el gran principio de la subjetividad y de la moralidad y la convierte en su objeto de estudio. El concepto de eticidad no es por ende idéntico con aquel del *ethos* de la filosofía práctica aristotélica. Éste abarca el punto de vista propio de la moralidad y con ello la libera de la separación de la realidad —proveniente del fin de la tradición política—, una separación que encontró su fundamento con el cambio de época, con la revolución política y social, y con la fundamentación del derecho y del estado en la subjetividad del individuo y en su libertad” (1969: 300; traducción propia. Ver también Goldstein, 2006).

pensaría que los estándares éticos prevalecientes en dicha sociedad no han sido sometidos a un escrutinio racional adecuado. Asimismo, no cabe duda, todo uso de la razón que termine reafirmando dichas posturas o cosmovisiones no puede ser juzgado de otra forma que como un uso tergiversado e ideológico de la misma razón. Por el contrario, una buena conciencia moral que se ve a sí misma racionalmente reflejada en las normas esenciales que rigen las diferentes instituciones en las que podemos actuar —mismas que, para Hegel, son la familia, la sociedad civil, y el Estado— alcanza una verdadera libertad, y los deberes que logra reconocer así no son concebidos ya como restricciones abrumadoras. En el siguiente pasaje Hegel ilustra claramente este punto:

El deber que obliga sólo puede aparecer como una *limitación* frente a la subjetividad indeterminada o libertad abstracta (*die unbestimmte Subjektivität oder abstrakte Freiheit*) y frente a la voluntad natural o a la voluntad moral que determina a su arbitrio su indeterminado bien. El individuo tiene por el contrario en el deber su *liberación*, por una parte, de la dependencia en que está en el impulso meramente natural (*in dem bloßen Naturtriebe*) y de la opresión (*Gedrückttheit*) que sufre en cuanto particularidad subjetiva en las reflexiones morales del deber ser y del poder ser (*Reflexionen des Sollens und Mögens*), por otra parte, de la subjetividad indeterminada (*unbestimmten Subjektivität*) que no alcanza la existencia y la determinación objetiva del actuar y permanece *en sí misma* carente de realidad. En el deber el individuo se libera y alcanza la libertad sustancial (*GPR §149*).

Este pasaje transmite la idea de que nosotros, como actores prácticos, deberíamos idealmente, en un entramado social adecuado, considerarnos a nosotros mismos como estando profundamente identificados con las normas y prácticas éticas que rigen al mismo, toda vez que éstas se corresponden en último término con nuestra propia voluntad racional. Esto conlleva dos sentidos de liberación: por una parte, al observar nuestros deberes dentro de un todo social adecuadamente conformado, estamos en condiciones de trascender

la arbitrariedad bruta de los instintos y de los apetitos y podemos asimismo otorgar a nuestros empeños una dirección determinada; por otra parte, consideramos nuestra agencia práctica como algo que tiene una realidad concreta, y esto sucede porque vemos en nuestra forma de vida algo más que un dictado racional abstracto. Hegel concibe el verdadero deber como una especie de logro intersubjetivo mediante el cual reconocemos que aquello que hacemos tiene una peculiar razón de ser dentro del entramado social en el que nos encontramos —entramado que, por lo demás, siempre es susceptible de ser mejorado y corregido—. El que haya un momento de reconocimiento y apropiación de las normas éticas es algo de enorme importancia para la manera en que Hegel entiende la autonomía, toda vez que la simple inserción en una sociedad verdaderamente ética no garantiza por sí misma que nosotros hemos de ser buenos agentes morales; por el contrario, nuestra contribución activa es esencial para este propósito, y alcanzar esto implica, entre otras cosas, el que podamos asir adecuadamente las razones que validan tales normas, el que obremos de tal manera que seamos consistentes con nuestro cuerpo de creencias éticas y el que nos hagamos responsables por nuestro obrar.

En este sentido, podemos decir que el acto de autolegislación que Hegel vislumbra no se encuentra amenazado por la existencia de normas racionales objetivas, mismas que tienen una valía independientemente de lo que tal o cual individuo pueda pensar, ya que los actores éticos tienen el compromiso de determinar la coherencia entre los principios de acción que ellos han de respaldar y el concepto como tal de agencia racional libre. En este tenor, Hegel escribe:

Pero una doctrina del deber inmanente y consecuente (*eine immanente und konsequente Pflichtenlehre*) no puede ser otra cosa que el desarrollo de las *relaciones* (*Verhältnisse*) que resultan necesarias por la idea de libertad y son por lo tanto *efectivamente reales* en toda su extensión en el Estado (*GPR* §148).

Con base en lo anterior, podemos decir que la autonomía es un motivo kantiano que claramente se encuentra presente en Hegel,

aunque la manera en que el mismo es integrado dentro de su filosofía es bastante distinta. Asimismo, es posible decir que la forma en que ambos autores comprenden el deber también presenta algunas diferencias sorprendentes, dado que Kant entiende el deber como algo que, en seres sensibles como nosotros, implica en mayor o menor medida coerción (*Nötigung, Zwang*), mientras que para Hegel, como el pasaje citado anteriormente lo muestra, los deberes son liberadores y deben ser *prima facie* comprendidos positivamente. En este sentido, a mi parecer, Hegel distingue con mayor claridad que Kant una particular clase de deberes que van más allá del dominio de la coerción y trata con los mismos con mayor detalle, y esto lo logra dándole un papel destacado, como veremos en la siguiente sección, a la noción de hábito, misma que, por lo general, suele aparecer con tintes negativos en los escritos de filosofía práctica kantianos.⁷

Existen pues deberes, en la postura de Hegel, que concebimos no sólo como parte de las exigencias legítimas de la razón, sino que

7 La reticencia de Kant frente a la noción de hábito queda de manifiesto en el siguiente pasaje: "El hábito (*habitus*) es agilidad para obrar y una perfección subjetiva del *arbitrio*. Pero no toda *agilidad* es un hábito *libre* (*habitus libertatis*); porque cuando es *costumbre* (*assuetudo*) de ella, es decir, una conformidad que se ha convertido en *necesidad* por repetición frecuente de la acción, entonces no es un hábito que proceda de la libertad y, por tanto, tampoco es un hábito moral. Así pues, la virtud no puede *definirse* como el hábito de realizar acciones conformes con la ley; pero sí podría definirse así en el caso de que se añadiera: «determinarse a obrar por la representación de la ley»; y en ese caso el hábito no es una disposición del arbitrio, sino de la *voluntad* que, por la regla que adopta, es a la vez una facultad de desear universalmente legisladora; y sólo un hábito semejante puede considerarse como virtud" (TL VI: 407). En este texto, Kant contrasta una concepción del hábito —según la cual el mismo tendría una naturaleza puramente mecánica— con otra concepción que siempre estaría acompañada por una decisión racional. Para los conocedores de la ética aristotélica, resulta claro, sin embargo, que la comprensión de Aristóteles del hábito no puede ser considerada de ninguna forma de manera mecánica, toda vez que la virtud es definida por él precisamente como una *hexis prohairetiké*, es decir, como una disposición del alma que permite tomar decisiones y que, por lo tanto, tiene un determinado contenido cognitivo (Lorenz, 2009). Para Hegel, en cualquier caso, resulta claro que no hay necesidad de suponer que un hábito de naturaleza no mecánica, para poder ser tal, necesita estar inserto en una dimensión nouménica. El modelo aristotélico sería para él un ejemplo perfecto de una concepción del hábito que supera tales dificultades. Ahora bien, con todo, hay que reconocer que en Kant hay ciertos deberes en la *Tugendlehre* que no están tan alejados de la concepción hegeliana. A este respecto, son particularmente relevantes los deberes de benevolencia y de amistad.

también son comprendidos por nosotros, como Allen W. Wood ha señalado, como fuentes de nuestra realización personal,⁸ tales, por ejemplo, como el deber de ser un buen cónyuge. Nuestra concepción ordinaria de un buen matrimonio es contraria a la idea de que un cónyuge deba obligarse constantemente a ser un buen marido o esposa; es decir, el cónyuge no ve los deberes que van de la mano del matrimonio como imposiciones abrumadoras. Semejantes deberes son vistos más bien como aquello que consideramos valioso dentro de nuestra existencia, toda vez que son escogidos libremente y expresan en principio el compromiso amoroso que uno tiene hacia otra persona.

Hegel concuerda con Kant en decir que el deber debe realizarse por el deber mismo (*GPR* §133), pero está en desacuerdo con Kant respecto a cómo considera que esto de hecho debe lograrse. Para Hegel, el que una acción muestre observancia respecto de un deber no es algo que se ve comprometido en ningún sentido si nuestros talentos y disposiciones naturales están entrelazados con nuestras razones para ejecutar dicha acción. Alcanzar una satisfacción con nuestro obrar es una prerrogativa de la agencia racional, y esto implica ser capaces de dirigir todas nuestras disposiciones naturales a nuestros fines. Hegel rechaza fuertemente la idea de que un motivo de una naturaleza inaccesible y nouménica pueda ser una base sólida para fundamentar el cumplimiento de nuestros deberes (*PhG* 548-581). En este sentido —y esto nos conduce a la última parte de nuestra discusión— él ve en la teoría aristotélica de la virtud y la habituación una explicación mucho más lograda de cómo podemos los seres humanos alcanzar una segunda naturaleza (*zweite Natur*) en la que el aparente abismo entre nuestra razón y nuestra sensibilidad es superado.

8 "Another consequence is that social institutions and our duties within them are not hindrances on freedom but in fact actualizations of freedom, when the content of these institutions is rational and the performance of our duties is a vehicle for our self-actualization. In such cases, we are 'with ourselves' in our duties and in the social order of which we are a part; far from setting limits to our freedom, they constitute its actualization" (Wood, 1993: 219).

La dimensión virtuosa del obrar humano y la recuperación hegeliana de Aristóteles

La influencia de Aristóteles en Hegel podría no parecer a primera vista demasiada obvia. Como mencioné antes, las referencias a él en la *Filosofía del derecho* son más bien pocas, pero una de ellas es de suma importancia:

Puesto que las virtudes son la aplicación de lo ético a lo particular (*die Tugenden das Sittliche in der Anwendung auf das Besondere*) y según ese aspecto subjetivo algo indeterminado (*Unbestimmtes*), lo cuantitativo del más y del menos (*das Quantitative des Mehr und Weniger*) entra en su determinación. Su consideración implica la del vicio o defecto opuesto (*gegenüberstehenden Mängel oder Laster*), tal como lo hace Aristóteles, que siguiendo su correcto sentido determinaba la virtud particular como el punto medio entre un *demasiado* (*Zuviel*) y un *demasiado poco* (*Zuwenig*) (*GPR* §150).

Antes de estas observaciones sobre la teoría aristotélicas del justo medio, Hegel habla en este mismo parágrafo de la hueca retórica de la virtud como tal, misma que adolece de concreción y que deja abierto muy a menudo el margen para el “capricho y la inclinación subjetiva” (*Willkür und subjektives Belieben*). Por el contrario, Hegel parece encontrar en Aristóteles alguien que realmente reconoció la pluralidad de contextos en los que los agentes morales deben de actuar, y esto va de la mano con afirmar que las consideraciones prudenciales entran en juego cuando, en el aquí y el ahora, hay que determinar lo que hay que hacer.⁹

⁹ La caracterización de Hegel de la doctrina del justo medio podría parecer a muchos lectores de Aristóteles como desacertada. Por un lado, Hegel soslaya aquí el hecho de que cada acto de elección del medio en la teoría aristotélica se relaciona con las propias pasiones y, más importante aún, implica una decisión deliberada (*prohairesis*), misma que sólo puede ser tomada por un hombre virtuoso que es capaz de deliberar adecuadamente. Por otro lado, de forma contraria a sus propósitos, Hegel deja abierta las puertas para una interpretación relativista de Aristóteles en las que el medio siempre dependerá para cada persona individualmente conforme a las circunstancias del caso,

De forma curiosa, sin embargo, Hegel piensa que el discurso o la jerga sobre las virtudes se ha vuelto cada vez menos frecuente, toda vez que el concepto de virtud entraña para él, de alguna forma, algo que es característico de una persona en tanto que poseedora de un talento o disposición únicos. Si bien esto es así —cosa de la que todavía diremos algo más adelante— es claro que él piensa en un marco aristotélico cuando comenta en el siguiente pasaje —mismo que, debido a su importancia, cito extensamente— que el hábito y la costumbre son elementos característicos de la eticidad:

Así como la naturaleza tiene sus leyes (*Gesetze*) y los animales, los árboles y el sol cumplen con las suyas, así la costumbre (*Sitte*) es lo que corresponde al espíritu de la libertad (*Geist der Freiheit*). La costumbre es lo que el derecho y la moral aún no son: espíritu. En el derecho la particularidad no es aún la particularidad del concepto, sino sólo la de la voluntad natural (*natürlichen Willens*). Igualmente, desde el punto de vista de la moralidad la autoconciencia no es aún conciencia espiritual (*geistiges Bewußtsein*). En ese ámbito sólo se trata del valor del sujeto, es decir, que el sujeto que se determina por el bien frente al mal tiene todavía la forma del arbitrio. Aquí en cambio, desde el punto de vista ético, la voluntad existe como voluntad del espíritu y tiene un contenido sustancial que le corresponde. La pedagogía es el arte de hacer éticos a los hombres (*Die Pädagogik ist die Kunst, die Menschen sittlich zu machen*); considera al hombre como natural y le muestra el camino para volver a nacer (*wiederzugebären*), para convertir su primera naturaleza en una segunda naturaleza espiritual (*seine erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln*), de tal manera que lo espiritual se convierta en un hábito (*Gewohnheit*). En él desaparece la contraposición de la voluntad natural y la voluntad

mientras que en la concepción aristotélica hay un claro estándar y medida para el medio mismo, el cual no es otro que el propio hombre virtuoso (*EN*: III, 4, 113a, 29 - 113b, 3). Aunque estas objeciones parecen en principio pertinentes, considero, no obstante que uno puede lidiar con ellas interpretando el pasaje de una forma más acotada en la que se subraye que lo único que Hegel pretende decir aquí es que para Hegel cierta forma de contextualismo o particularismo es intrínseco a la conducta humana.

subjetiva y es superada la resistencia del sujeto. El hábito pertenece tanto a lo ético como al pensamiento filosófico, pues éste exige que el espíritu sea educado (*gebildet*) contra las ocurrencias arbitrarias y que éstas sean derrotadas y superadas para que el pensamiento racional tenga el camino libre (*damit das vernünftige Denken freien Weg hat*) (GPR §151A).

Como se puede ver, este concepto de costumbre (*Sitte*) como parte de una adecuada educación ética de un agente práctico encaja perfectamente con la concepción de Hegel de los deberes como actividades que son más bien liberadoras para nosotros los seres humanos. De acuerdo con Hegel, la dicotomía entre inclinación y deber en la filosofía de Kant puede ser superada con ayuda de la teoría aristotélica de la habituación, misma que, entre otras cosas, enfatiza el hecho de que podemos ganar un control sobre nuestros afectos por la repetición frecuente de determinadas acciones que moldean y configuran a los mismos.¹⁰ En pocas palabras: es mediante la adquisición de una segunda naturaleza que nosotros somos capaces de actuar en plena forma como agentes reflexivos y responsables. La segunda naturaleza nos posibilita trascender las inclinaciones meramente subjetivas que nos impiden el despliegue íntegro de nuestras capacidades y talentos.

¹⁰ El tratamiento más paradigmático de esto lo encontramos sin duda en el libro II de la *Ética nicomaquea*, donde Aristóteles plantea que, si bien las virtudes no son pasiones, las primeras están íntimamente ligadas con las segundas, toda vez que adquirimos las virtudes mediante acciones que nos permiten conducir u orientar nuestra conducta de manera adecuada (EN: II, 5, 1105b, 28 ss). A este respecto, véase cómo la caracterización de Hegel de la noción de hábito en la *Enciclopedia* recoge también elementos importantes de la postura aristotélica: "Que el alma se hace así ser abstracto universal, y que lo particular de los sentimientos (también de la conciencia) se reduzca a una determinación que solamente *está-siendo* en ella, es el *hábito*. De esta manera el alma tiene *en posesión* el contenido, y de tal modo lo contiene en ella que en esas determinaciones no está como sentiente, no está distinguiéndose de ellas en relación a ellas abismada aún en ellas, sino que las tiene dentro de sí inconscientemente, sin sentirlas, y en ellas se mueve. Es *libre* respecto de ellas en tanto en ellas no se interesa ni se ocupa; *existiendo* en estas formas como posesión suya, el alma está abierta a otras actividades y ocupaciones tanto de la sensación como de la conciencia del espíritu en general" (EPW §410).

A pesar de lo anterior, no obstante, se puede decir que la apropiación hegeliana de Aristóteles en muchos sentidos parcial. En Hegel, por ejemplo, no hay intención de fundamentar o de defender una postura eudaimonista. Más aún, Aristóteles no parece admitir que exista una pluralidad de concepciones adecuadas de una vida buena, mientras que Hegel parece considerar la realización personal de los individuos como algo hasta cierto punto impregnado de nuestra subjetividad y que, en una medida importante, depende de los papeles particulares que somos capaces de desempeñar en nuestro contexto social específico.¹¹ Ésta es precisamente la razón por la cual él considera que la virtud es algo que depende en último término de la heroicidad y que el discurso ético con base en las virtudes ha dado paso a aquel basado en los deberes. Para ilustrar estos puntos conviene traer a consideración dos importantes textos:

Cuando la sociedad o la comunidad se encuentran en un estado de mayor incultura (*im ungebildeten Zustand*) aparece con mayor frecuencia la forma de la virtud como tal, porque lo ético tal como lo han predicado los antiguos, en especial de Hércules, es entonces en mayor grado una preferencia individual (*ein individuelles Belieben*) o una característica genial propia del individuo (*eine eigentümliche geniale Natur des Individuums*). En los Estados antiguos, puesto que en ellos la eticidad (*Sittlichkeit*) no había llegado a ser este sistema libre que acoge en sí un desarrollo independiente y objetivo, era la genialidad (*Genialität*) propia del

11 Éste es un punto en el que, por lo demás, ciertos autores neoaristotélicos estarían, curiosamente, más próximos a Hegel que a la letra de lo dicho expresamente por Aristóteles. Un caso ilustrativo en este sentido es MacIntyre, quien en su obra *After Virtue* conecta las posibilidades de realización de los seres humanos con el goce que brindan cierta clase de prácticas (*practices*) socialmente reconocidas. Las características de aquello que cuenta como una práctica para MacIntyre son el estar ligadas a ciertos bienes intrínsecos (*intrinsic goods*), tener una tradición (*tradition*) y estar enmarcadas en un determinado tipo de escenario (*setting*) (MacIntyre, 2007: 181-203). Para MacIntyre, sin embargo, hay una pluralidad de prácticas que pueden generar una realización personal: no sólo aquellas que Aristóteles tematizó mediante las categorías de vida política y vida contemplativa. En ello, repito, MacIntyre y Hegel se encontrarían más próximos a tematizar las condiciones de una vida lograda en el contexto pluralista de las sociedades modernas.

individuo la que tenía que llenar esta carencia. La doctrina de las virtudes (*Die Lehre von den Tugenden*), en la medida en que no sea una mera doctrina del deber (*nicht bloß Pflichtenlehre*) y abarque lo particular del carácter basado en determinaciones naturales, se convierte de este modo en una *historia natural del espíritu* (*geistige Naturgeschichte*) (GPR §150).

Si un hombre realiza una acción ética, no simplemente por ello es virtuoso (*tugendhaft*), sino sólo si ese modo de comportarse constituye un elemento permanente de su carácter (*Stetigkeit seines Charakters*). La virtud se refiere más bien al virtuosísimo ético (*sittliche Virtuosität*), y la causa de que actualmente no se hable tanto de la virtud radica en que la eticidad no adopta ya en tal medida la forma de un individuo particular (*besonderen Individuums*). Los franceses son el pueblo que más habla de la virtud, porque para ellos es más cuestión del individuo en su peculiaridad (*Eigentümlichkeit*) y en su modo natural de actuar. Los alemanes son por el contrario más pensantes, y el mismo contenido alcanza entre ellos la forma de la universalidad (*die Form der Allgemeinheit*) (GPR §150A).

Estos pasajes introducen ideas bastante polémicas, sobre todo en relación con el desarrollo histórico de la ética en la Antigüedad. En relación con el primer pasaje, uno podría cuestionar seriamente la idea de que las virtudes fueron adquiridas en el mundo antiguo por agentes extraordinarios o casi mitológicos, mismos que estarían trascendiendo las prácticas prevalecientes de sus respectivas *póleis*. Incluso si la virtud es un logro particularmente difícil, es sumamente cuestionable el que los autores antiguos hubieran concebido la adquisición de virtudes en estos términos. Y en el caso particular de Aristóteles, no observo ningún elemento para adscribirle esta postura, cosa que, por el tono general de su discusión, Hegel de hecho sí parecería estar haciendo. Hegel retrata a la virtud como si ésta tuviese un componente sumamente idiosincrático y particular: por esta razón, ella variaría significativamente de un individuo a otro y, curiosamente, en el contexto moderno, de un carácter nacional a

otro; y, en este sentido, según el descabellado y más bien anecdótico cierre del segundo pasaje, los alemanes serían los individuos más racionales entre todos, ya que ellos se habrían dado cuenta de que lo que uno debe hacer no depende de los caprichos particulares o de las habilidades extraordinarias, sino de la comprensión racional del papel particular que uno desempeña en la sociedad. De nueva cuenta, esta forma de presentar la virtud es contraria al espíritu de la ética aristotélica en la cual la virtud ética se concibe no como algo que está individualmente ligado a cada agente, sino que es, de modo objetivo, según su propia naturaleza, el mejor estado del alma con respecto a determinado tipo de emociones y determinado tipo de prácticas o actividades.

Con todo, sin embargo, es apreciable que la noción de segunda naturaleza es lo que termina siendo rescatado por Hegel en su diálogo con Aristóteles.¹² El apostar por moldear los propios talentos y disposiciones a fin de que éstos constituyan una base motivacional adecuada que permitan al agente trascender fines arbitrarios y desplegar sus propias potencias y aptitudes espirituales se convierte, en la lectura que hace Hegel de Aristóteles, en la condición de posibilidad para pensar una naturaleza humana no enemistada consigo misma sino más bien armónica y libre.

12 En realidad, en estricto sentido, Aristóteles nunca emplea explícitamente la noción de segunda naturaleza. Lo más próximo que llega a decir al respecto es que el hábito opera de forma análoga o se asemeja a la naturaleza (*EN VII*, 11, 1152a, 29-33, *Rhet.* I, 11, 1370a, 6-9, y *De mem.* 2, 452a, 27 – 452b, 4). Son más bien autores inspirados en Aristóteles —tales como Cicerón o Galeno— quienes, posteriormente, ya emplearon formalmente dicha noción (Vigo 1996: 190-191). En todo caso, es claro que Hegel pretende inscribirse directamente en esta escuela de pensamiento. Véase a continuación lo que, en términos claramente inspirados en la tradición aristotélica, afirma sobre el tema de la segunda naturaleza: “El hábito se ha llamado con razón una segunda naturaleza. *Naturaleza*, puesto que es ser inmediato del alma; *segunda*, ya que es una inmediatez puesta por el alma, una figuración y entrenamiento de la corporeidad que adviene a las determinaciones del sentimiento en cuanto tales y a las determinidades representativas de la voluntad en cuanto corporificadas” (*EPW* §430). Para un tratamiento extenso de la noción de segunda naturaleza en Hegel ver los estudios recientes de Rancho (2016) y de Novakovic (2017).

Conclusiones

Es claro que, en términos exegeticos, se podrían tener varios reparos respecto a la apropiación particular que Hegel hace tanto de Aristóteles como de Kant. Sin embargo, a pesar de las críticas que se podrían hacer sobre su lectura, me parece que es posible pensar, con base en los elementos textuales que hemos revisado, que Hegel no trató simplemente de combinar dialécticamente a estos dos filósofos para los propósitos de compleción de su propio sistema filosófico, sino que hay motivos interesantes de fondo para suponer que, de forma seria y rigurosa, trató de dar respuesta a distintas problemáticas de la esfera de la praxis humana que, a su juicio, no podían encontrar solución con teorías que hicieran una separación tajante entre virtud y deber o que entronizaran a una de estas categorías absolutamente en detrimento de su contraparte. De acuerdo con Hegel, el proceso virtuoso de habituación es la base más adecuada para nosotros para determinar, desde un punto de vista racional, cuáles son los deberes con los cuales hemos de cumplir y cómo hemos de cumplirlos. Incluso si uno opta por no suscribir la postura hegeliana en su integridad —que, sin duda, tiene también sus propias dificultades y problemas— considero que su teoría y su concepción de lo normativo nos proporciona un material fértil para nuestra imaginación moral para continuar reflexionando sobre el intrincado tópico de la relación entre virtud y deber.

Bibliografía

- Aristóteles. (1987). “Acerca de la memoria y la reminiscencia”, En *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, pp. 233-255.
- (2000). *Retórica*, Madrid: Gredos.
- (2012). *Ética nicomaquea*, México: UNAM.
- Anscombe, E. (1958). “Modern Moral Philosophy”, En *Philosophy*, vol. 33, n. 124, pp. 1-19.

- Couzens, D. (1989). "Hegel's Critique of Kantian Morality", en *History of Philosophy Quarterly*, vol. 6, n. 2, pp. 207-232.
- Denis, L. (2001). *Moral Self-Regard. Duties to Oneself in Kant's Moral Theory*, New York: Routledge.
- Finnis, J. (2011). "Moral Absolutes in Aristotle and Aquinas", En *Reason in Action. Collected Essays. Volume I*, Oxford: Oxford University Press, pp. 187-199.
- Goldstein, J. D. (2006). *Hegel's Idea of the Good Life. From Virtue to Freedom, Early Writings and Mature Political Philosophy*, Dordrecht: Springer.
- Hegel, G. W. F. (1986a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, vol. X Frankfurt: Suhrkamp.
- (1986b). *Grundlinien der Rechtsphilosophie*, vol. VII, Frankfurt: Suhrkamp.
- (1986c). "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts", En: *Jenaer Schriften*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 434-532.
- (1986d). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt: Suhrkamp.
- (2005). *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona: Edhasa.
- (2015). *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner.
- (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*, Madrid: Abada.
- Herman, B. (2008). *Moral Literacy*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Höffe, O. (2010). "Aristoteles oder Kant –wieder eine plane Alternative“, *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 277-304.
- Irwin, I. (1985). "Aristotle's Conception of Morality", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 1, n. 1, pp. 115-142.
- Kant, I. (1977). *Die Metaphysik der Sitten*, Frankfurt: Suhrkamp.
- (1986). *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, vols. XI-XII, Frankfurt: Suhrkamp.
- (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel.
- (2006a). "Idea de una historia universal con propósito cosmopolita", En *En defensa de la Ilustración*, Barcelona: Alba, pp. 73-92.
- (2006b). "Para la paz perpetua", En *En defensa de la Ilustración*, Barcelona: Alba, pp. 307-359.
- (2008). "Doctrina de la virtud", En *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Tecnos, pp. 221-374.
- Korsgaard, C. (1996a). "Kant's Formula of Universal Law", En *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press, pp. 77-105.

- (1996b). "The reasons we can share: An attack on the distinction between agent-relative and agent-neutral values", En *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press, pp. 275-310.
- (2008). "From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action", En *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford: Oxford University Press, pp. 174-206.
- Lorenz, H. (2009). "Virtues of Character in Aristotle's *Nicomachean Ethics*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 37, pp. 177-212.
- MacIntyre, A. (2007). *After Virtue*, Indiana: Notre Dame University Press.
- Nagel, T. (1986). *The View From Nowhere*, Oxford: Oxford University Press.
- Novakovic, A. (2017). *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press.
- Quante, M. (2011). *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Pinkard, T. (2000). *Hegel. A Biography*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press.
- Ranchio, F. (2016). *Dimensionen der zweiten Natur. Hegels praktische Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner.
- Ritter, J. (1969). "Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik", en *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 281-309.
- Ricoeur, P. (1996). *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.
- Sherman, N. (1997). *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press.
- Williams, B. (1993). *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Fontana Press.
- Vigo, A. (1996). *Zeit und Praxis bei Aristoteles*, Freiburg: Karl Alber Verlag.
- Westphal, K. R. (1995), "How «Full» is Kant's Categorical Imperative?", En *Jahrbuch für Recht und Ethik / Review of Law and Ethics*, vol. 3, pp. 465-509.
- Wood A. W. (1993). "Hegel's Ethics", en *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press, 1993, pp. 211-233.
- Wood, A. W. (2017), "Hegel on Morality", en *Hegel's Elements of the Philosophy of Right. A Critical Guide*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press, pp. 58-76.

Reconstruir la comunidad humana desde la empatía: Medios para generar la paz

Rebuild the Human Community from Empathy: Means to build the Peace

Paulina Monjaraz Fuentes
Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México
pmonjarazf@gmail.com

Recibido: 09/07/2019 • Aceptado: 18/08/2019

Resumen

El acto empático, tal y como lo comprende y desarrolla Edith Stein en sus obras fenomenológicas, sustenta que el individuo psicofísico se constituye desde el acto empático, desde donde se sostiene que la identidad sólo se constituye desde la alteridad. Dicha fundamentación nos permite comprender por qué el ideal del hombre autónomo de la sociedad contemporánea nos ha llevado a un hombre desencarnado y encerrado en sí mismo, que progresivamente va destruyéndose a sí mismo, a los demás y a su entorno vital. Por esta razón, proponemos hacer sociedad desde la comunidad como una vía para generar la paz en nuestra cultura contemporánea.

Palabras clave: comunidad, cuerpo, desencarnación, empatía, paz.

Abstract

The empathic act, as it is understood and developed by Edith Stein in her phenomenological works, sustains that the psychophysical individual is constituted from the empathic act, from where it is sustained that identity is only constituted from alterity. This foundation allows us to understand why the ideal of the autonomous man of the contemporary society has led us to a disembodied and self-enclosed man, who has progressively destroyed himself, others and their living environment. For this reason, we propose that society must be built from the community as a way to generate peace in our contemporary culture.

Keyword: body, community, disembodied, empathy, peace.

Introducción

La cultura contemporánea propone la autonomía como un valor universal, lo cual ha ido generando un ideal de ser humano que progresivamente se ha convertido en un contrasentido, dando lugar a modos de vida anti-humanos que impiden el diálogo, generan violencia y progresivamente destruyen la vida. Junto a este sueño de autonomía, el hombre postmoderno intenta borrar la pesadez de todas sus contingencias, queriendo olvidar o hacer invisible todo aquello que le recuerde esa contingencia de su corporalidad. Corporalidad que es opuesta a lo sutil, a lo volátil.

Uniendo la autonomía con la ligereza, parecería que el hombre postmoderno, en su lucha por «liberarse» de todo aquello que lo limite y lo enfrente con la pesadez o contingencia existencial, ha caído en una progresiva desencarnación y en un aislamiento no sólo de los otros, sino también de sí mismo. En este deseo de liberarse o desprenderse de todo lo pesado de la existencia se propone, como anota Lipovetsky, la «ligereza» como un ideal, donde “la individuación extrema de la relación con el mundo constituye la dinámica social fundamental que encontramos en el núcleo de la revolución de lo ligero” (2016: 12). Esta dinámica de individuación extrema ha generado en el hombre posmoderno una progresiva incapacidad para realizar actos empáticos, es decir, para lograr el encuentro con el otro, con lo otro, con lo extraño. Como afirma Banasayag “la matriz de la sociedad del individuo es la sociedad de la separación, de los sujetos «potencialmente desencarnados» que se sitúan frente al mundo y a la realidad” (2013: 9).

Planteadas las cosas de esta manera, la pregunta que necesitamos responder sería: ¿Por qué el ideal de autonomía propio del hombre contemporáneo, que se concreta en una búsqueda del éxito o auto-realización, ha ido generando una progresiva desencarnación del sujeto, que a su vez lo lleva a una destrucción de sí mismo, de

su entorno vital y —lo que es más violento— de los otros como él? ¿Cuál es la relación entre esta ligereza desencarnada y el individuo aislado?

La relación entre desencarnación e individualismo aislante no es evidente, ya que el hombre contemporáneo no desprecia el cuerpo, al contrario, lo idolatra, pues busca más que nunca un cuerpo joven, sano, deportivo. Sin embargo, lo paradigmático es que busca un cuerpo «ligero», es decir, desecha o no quiere aceptar otros aspectos del cuerpo que le son propios: su pesadez, su fragilidad, su corruptibilidad. En esta pretensión de ligereza, intenta tener un cuerpo idealizado e inexistente, buscando una carne que no pese, que no envejezca, que no enferme, que no se pudra. Es tal este ideal de un cuerpo ligero, que busca eliminar todo aquello que le recuerde su limitación, imaginando un ser humano tan sutil, tan ligero que se vuelve virtual. De manera que esta desencarnación es una intolerancia o negación de la pesada limitación de la realidad corporal, que le es esencial. Esta búsqueda de la ligereza va unida, paradigmáticamente, a un olvido o negación de todo lo «otro», considerando «lo otro» o «lo extraño» como aquello que muestre la pesada contingencia de la existencia.

Ahora bien, ¿por qué la negación de la propia limitación nos separa del otro?

Para profundizar en esta «desencarnada ligereza» y hacer propuestas para recuperar o recomponer las relaciones interpersonales en la sociedad contemporánea, considero central la aproximación fenomenológica que realiza Edith Stein a la constitución del individuo psicofísico desde la alteridad. Dicha aproximación fenomenológica puede iluminar en gran medida por qué el *ethos* de autonomía nos ha llevado a una desencarnación, precisamente porque cuando el ser humano se separa de los otros, pierde contacto consigo mismo en su realidad más concreta, es decir, con su cuerpo propio. Este aislamiento le hace olvidar su contingencia, su vulnerabilidad y, consecuentemente, le imposibilita las relaciones humanas reales, buscando relaciones virtuales, las cuales confecciona a la medida de sus deseos. Esta incapacidad de encuentro con lo extraño, con lo otro, que está en cierta medida en oposición a la realidad corpórea,

va incapacitando al ser humano a ponerse frente a lo otro en una posición de encuentro y no de supresión de lo otro, es decir, de violencia.

En este estado de cosas, es especialmente relevante retomar la aproximación fenomenológica al cuerpo humano que hace Edith Stein desde el acto empático. Como expone ya desde su tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía* (2005a), el cuerpo humano es un elemento constitutivo de la identidad personal, pero también de su alteridad. En esta aproximación fenomenológica se pone el acto empático como punto de partida para poder formular un *ethos* encarnado, lo cual abre nuevas perspectivas de solución a las situaciones de violencia que genera el progresivo aislamiento del hombre autónomo y obsesionando por la ligereza, característico de la sociedad contemporánea.

Reconstruir la alteridad desde la corporalidad

En una primera aproximación al problema de la violencia en el mundo actual, es pertinente remarcar la dimensión corpórea del ser humano como un elemento esencial e inalienable para la constitución del individuo psicofísico, principalmente porque en la constitución del cuerpo propio está implicado el cuerpo del otro, es decir, que ya desde la constitución de la identidad del cuerpo propio está implicada la alteridad del cuerpo del otro. Desde la unidad dinámica de cuerpo-psyque-espíritu, Edith Stein pone de relieve cómo el individuo psicofísico se da como un individuo que actúa por sí mismo y actúa desde sí en unidad, lo cual implica un dinamismo *entrada-salida*. El dinamismo *entrada-salida* (desde sí y en sí) se pone de manifiesto principalmente porque cuando el sujeto empatiza con otros cuerpos vivos (*Leib*), le permite verse como un cuerpo vivo, de manera que se le da su propio cuerpo a modo de imagen especular, ya sea en el recuerdo o en la fantasía. Esto es posible, porque al captar el punto cero del otro, el sujeto-yo, sin dejar su punto cero puede desplazar su punto cero junto con su cuerpo físico hacia el cuerpo del otro que también es un punto cero, dando lugar a un desplazamiento en

la fantasía (2005a: 144; 2008: 71). Por tanto, gracias a la empatía, se puede dar esta trasfencia y así captar la originariedad de la vivencia del otro.

De esta manera, el dinamismo *dentro-fuera* pone de manifiesto una dimensión interior en el sujeto, al evidenciar un doble movimiento: salir de sí y recibir en sí. Se puede afirmar que el actuar del otro se me presenta como algo externo, que por ser un movimiento originado desde sí lo hago presente (presentifico¹), es decir, «se me presenta» a mi conciencia como algo que también toma posición frente a mi subjetividad, y por tanto, que también tiene interioridad. En el descubrir mi interioridad está implicada la interioridad del otro, y viceversa, en el descubrir la interioridad del otro está implicada mi propia interioridad. De modo que, desde su dimensión corporal el sujeto se reconoce como punto cero de orientación frente a la corporalidad del otro que también es un punto cero de orientación. Por lo que gracias al acto empático —que es pre-reflexivo— el individuo psicofísico se constituye en su identidad desde la alteridad, y advierte su dentro y el dentro del otro, la interioridad propia y la ajena.

Ahora bien, que el sujeto humano es un individuo psicofísico que se constituye como tal desde la alteridad, no implica que al referirse al otro pierda su identidad. Más bien, el reconocer en el otro el punto cero que él también es desde su corporalidad, conlleva ser y saberse origen de las vivencias. Esta referencialidad al otro sin tener que dejar de ser sí mismo, es lo que le da su identidad en la diversidad. Por tanto, el contacto con lo otro, con lo extraño, a través de la gran diversidad de vivencias, no fracciona el yo ni lo relativiza, gracias a que el yo siempre se «sabe» (es) un sí mismo. Justamente aquí se dimensiona por qué el «yo», para Husserl, nunca puede perder su primacía (2005: 99-100), pues sin ella la alteridad acabaría

1 “[...] La traducción de *Vergegenwärtigung* casi se ha uniformado como «presentificación» [...]. La presentificación «es una ‘presentación’», pero, precisamente, la presentación de algo «ausente»: la manera, diríamos, como lo no-presente se presenta (sin dejar de estar ausente). Lo presente, literalmente, es lo presente en la percepción; lo no percibido, lo no presente, se «presentifica» en recuerdos, imágenes, fantasía” (Zirión, 2017: 71. 72).

en la equivocidad, y se disolvería el polo relacional que permite la identidad.

De esta manera, la empatía es un punto de partida dinámico esencial en la constitución del individuo psicofísico, por lo cual se puede comprender que el yo y el tú no se relacionan como dos polos opuestos, sino como polos recíprocos que siempre están interactuando. Esta reciprocidad del yo-tú no implica una pérdida de la identidad propia y la del otro, más bien el reconocimiento del otro es condición necesaria para la constitución de la propia identidad. La reciprocidad del yo-tú es óntica, al grado que podemos afirmar que no hay persona humana en soledad o autónoma, entendiendo autonomía como autosuficiencia. Consecuentemente, dicha reciprocidad fundada en el acto empático como acto constitutivo de la persona humana fundará también la comunidad humana en sus diversas formas.

La empatía como generadora de comunidad

La comprensión que Edith Stein tiene de la empatía nos permite afirmar que el encuentro con el «otro» es un experimentar originariamente al otro, donde se sabe que el otro está en el presente viviendo en primera persona. Esto no significa que empatizar sea un «sentir lo que el otro siente», ni una especie de traslación de mi *yo* que suplanta al otro. Más bien, el acto empático implica un «reconocer» que el otro también es origen de su propia vivencia y que posee libre movimiento. Empatizar es reconocer que el otro es origen de sus actos y por tanto reconocer que el otro también tiene una posición originaria, es decir, es un centro y punto de referencia de acciones originarias al igual que yo soy otro centro y punto de referencia de acciones originarias.

Este reconocer al otro como origen de sus acciones permite hablar de un mundo común, o bien de «algo en común», pues de esta manera el sujeto sabe que el mundo percibido y el mundo dado según la empatía son el mismo mundo visto diversamente. Dicho de otra manera, el sujeto sabe que el mundo que ve el otro es el mismo que él ve, dado que el mundo visto desde él —gracias al acto

empático— se le representa como el mismo mundo, pero ahora visto de una manera distinta. Esta posibilidad de la diversidad le hace ver que la apariencia del mundo se muestra como dependiente de su conciencia individual, pero a la vez, que el mundo que le aparece y que permanece —el mismo mundo que a cualquiera se le aparece— se muestra como independiente de su conciencia, precisamente porque puede traspasar —por medio de la empatía— los límites de su propia subjetividad. Por tanto, la posibilidad de traspasar los límites de su propia subjetividad es la condición sin la cual no podría generarse lo común, el uno de muchos, es decir, esa síntesis entre lo propio y lo ajeno que genera lo común a todos, esto es, la comunidad.

Como hemos analizado, la estructura óptica de la persona implica un dinamismo estructural que parte de la *interioridad* del sujeto que, al encontrarse con el otro sujeto que actúa desde sí, se pone en posición de «recibir» lo otro. Ese dinamismo «salir desde sí» y «recibir en sí» implica que todo sujeto actúa desde su interioridad, y que no solo «vive en ella», sino «vive desde ella», es decir, en la cual recibe todo aquello que no es sí mismo (lo otro, el otro). Esto implica que la persona humana es ópticamente intencional, pues ambas direcciones *en* y *desde*, son aquellas en las cuales se constituyen la identidad personal. Por tanto, la persona en y desde su *interioridad*, por su carácter intencional constitutivo, está referida *desde sí* al otro para ser lo que es y llegar a ser lo que puede ser.

Ahora bien, si como hemos considerado es imposible sostener la constitución de un yo sin un tú, es decir, concebir la identidad sin la alteridad, por lo que el individuo psicofísico no puede constituirse en soledad, consecuentemente plantear el *ethos* de su acción o de su vida en y desde la autonomía sería tanto como plantear una identidad sin alteridad. De esta manera, desde la primacía que da la fenomenología al yo desde el otro, por tener como punto de partida la formación de la identidad en el acto empático, no es posible plantear la autonomía como un ideal en formación de la persona humana. Más bien, dado que la empatía es un acto constitutivo del individuo psicofísico, el *ethos* de la persona humana se fundamenta en la comprensión de la acción humana como un poseerse en y desde sí respecto al otro, y esta reciprocidad constitutiva es lo que permite

y exige la vida en común, o bien, la comunidad. Por lo que se puede decir que el hombre autónomo, el hombre separado de los otros, que busca su fin individual, no podrá «reconocer» lo común y, por tanto, será incapaz de generar vida en común o comunidad. Este hombre autónomo no podrá ver lo común del bien, no podrá decir «tu bien es mi bien, mi bien es tu bien».

Ethos comunitario como generador de paz

Como hemos explicado anteriormente, en la estructura óptica relacional de la persona humana que se basa en el acto empático, el psiquismo humano se desarrolla en y desde la alteridad. Basándose en esta estructura óptica relacional, se funda lo que Edith Stein comprende por comunidad: “cuando un sujeto acepta al otro como sujeto y no simplemente le está de frente, sino que vive con él y está determinado por sus motivos vitales, en este caso los dos sujetos forman una *comunidad*” (2005b: 344; 2010: 118).

Ciertamente, esta constitución del sujeto desde la alteridad en un nivel pre-reflexivo no impide que éste se ponga frente al otro como un objeto y no como un sujeto, ya que, como afirma Edith Stein, para que haya un actuar libre se requiere de una toma de posición del querer y de un propósito de la voluntad. Esto es posible porque la toma de posición del querer puro no es un acto libre, pues hace falta un propósito y el propósito requiere de un acto de la voluntad que a su vez presupone una convicción (Stein, 2005a: 270; 2008: 51-52). La intervención necesaria de la libertad, para que se realice la comunidad, implica que para «hacer comunidad» se requiere del propósito de ambos sujetos. De manera que, aunque su constitución como individuo psicofísico se funda en la alteridad, el sujeto puede no reconocer —en su acción libre— al otro como «otro yo». En cambio, si los sujetos toman una posición frente al otro abierta al vivir del otro, entonces abren su vivir a una dimensión comunitaria.

Analizando el acto empático, vemos cómo el sujeto toma posición desde sí hacia el otro, por lo que ahí descubrimos una dimensión

interior en esta relación. Edith Stein refuerza esta comprensión con la noción de «núcleo idéntico» (2005c: 809, 2004: 385-386) como centro desde donde la persona «se hace a sí misma» y a la vez es «sí misma». Por lo que el *ethos* personal no es algo externo, sino más bien interno, que está «dentro» de la persona, pero a la vez es un «dentro» que sale al encuentro por la necesidad intrínseca del tú, para constituirse en su identidad. De manera que el *ethos* comunitario, ese salir de sí, no implica un *ethos* impersonal.

El *ethos* personal entendido como «sentido» está fundamentado en la estructura óptica relacional de la persona humana, por lo que este «sentido» nace en el sujeto en forma de propósito. Como lo clarifica Edith Stein: “El acto voluntario parte del centro, del yo, pero no como un sucederse, sino como un hacer auténtico, en el cual el centro del yo «pulsa» espiritualmente moviéndose desde sí mismo como motor centrífugo” (2005b: 272-273; 2010: 54-55).

Pero esta fuerza centrífuga implica un «salir de sí», justamente porque al ser la fuerza del yo centrífuga, este está en fuga. Este «salir de sí» viene exigido por la intencionalidad propia de la conciencia en su dimensión constitutiva. Por tanto, el *ethos* de la persona humana es interno, tiene su centro en sí (el yo), pero a la vez se mueve hacia lo externo (el tú).

Ciertamente la persona humana, aunque en un nivel constitutivo sólo se forma a través del reconocimiento del otro, puede decidir no considerar al otro en su dimensión subjetiva. Esto es así porque, aunque a un nivel pre-reflexivo la otra subjetividad se nos presenta como tal, al nivel de los actos libres este reconocimiento del otro como un tú no es un sucederse causal, es decir, no proviene de una tendencia² (Stein, 2005b: 274; 2010: 55) y, por tanto, requiere de un propósito. Por esta razón, el sujeto puede ponerse frente al otro sin reconocerlo como otro-como-yo, y relacionarse con él como a mero objeto. Por esta posibilidad, la misma Edith Stein acepta, en contraste con el término comunidad, el de sociedad, en la cual cabe el aislamiento, pues “cada uno es absolutamente solo, una mónada

2 En el tender está presente el yo; éste viene atraído, pero no interviene libremente, ya que su moverse no nace de un propósito.

que no tiene ventanas” (2005b: 344; 2010: 118), es decir, cabe la posibilidad de relacionarme con «el otro» encerrado en mi propia subjetividad. Sin embargo, aclara que “la comunidad sin sociedad es posible, mientras no lo es una sociedad sin comunidad” (2005b: 345; 2010: 119). En principio, parecería que se está cayendo en una contradicción.

Al comprender que la dimensión comunitaria está fundada en el acto empático, hablamos de una disposición constitutiva hacia la alteridad, pero esto no quiere decir que el ser humano tendencialmente «haga comunidad». Esta dimensión volitiva y cognitiva que presupone «hacer comunidad» pone de relieve que la dimensión comunitaria del hombre no es simplemente «gregaria», por lo que Edith Stein anota que formar una sociedad no es lo mismo que hacer comunidad, ya que hacer comunidad implica necesariamente reconocer al otro y, en la sociedad, cabe el aislamiento o la unión con otro no desde el reconocerlo como otro.

Este encuentro con el otro para hacer comunidad está basado en un acto libre, que requiere del «propósito» y, por tanto, es una acción basada en la convicción. No se mueve tanto hacia un fin en sí, objetivamente bueno, ya que en la intencionalidad propia de la motivación, por ser ésta racional, el «sentido» no es algo solamente «objetivo» sino también subjetivo. Por tanto, este otorgamiento de sentido de la conciencia, el *ethos* comunitario, la determinación de la acción humana hacia su bien, no se puede suponer solamente bajo la determinación de lo que las cosas son «en sí» y consecuentemente lo que es «el bien en sí», y por la objetividad de la regla moral en cuanto dada por su exterioridad.

El *ethos*, desde esta perspectiva, puesto en la conciencia, es el mismo dinamismo que se da «entre» las personas, que surge en la interioridad de ambas, pero se realiza en el encuentro de ambas, logrando así un «bien propio y ajeno», es decir, un bien común. Esta dimensión relacional del *ethos* comunitario pone de relieve que el *ethos* es principalmente «sentido», «fin», algo por llegar a *ser siendo lo que se es*, un «más allá» de lo ya dado. De tal manera que la noción de *ethos* corresponde a la noción de *sentido*, no a la de «objeto-meta» por alcanzar, es decir, el bien común no es un objeto externo que

puede objetivarse como algo fuera de las subjetividades en relación. Más bien, el *ethos* comunitario se da en el encuentro, de ahí que no pueda determinarse más que por el diálogo. De este modo, el *ethos* o sentido de la acción humana, de su vivir, es una acción libre, no por la «obtención de objetos que satisfagan una serie de necesidades», sino como un moverse con sentido hacia sí y hacia el otro, es decir, es desde su referencialidad al otro, y viceversa, eso es por su dimensión donativa.

Ante la situación de violencia, indiferencia, fragmentación que vivimos en la sociedad contemporánea, considero que el *ethos* humano que se deduce de la estructura óptica de la persona humana basada en la necesaria implicación entre identidad y alteridad, puede fundamentar líneas de acción para que el hombre contemporáneo construya auténticas comunidades. El problema de la injusticia social y de una economía que no comprende el bien más que como *profit*, tiene su raíz es una comprensión del bien como algo externo al hombre, pero que tampoco hoy puede justificarse como un bien en sí al que todos tendríamos que movernos y por tanto lograr un acuerdo por la trascendencia del bien. Más bien, hay que comprender que la conciliación entre inmanencia y trascendencia en lo humano está en hacer comunidad. Así lo expresa Edith Stein:

Es verdaderamente maravilloso cómo este yo, no obstante su singularidad y su insuprimible soledad, pueda entrar en una comunidad de vida con otros sujetos, cómo el sujeto individual puede llegar a ser parte de un sujeto supraindividual y cómo en la vida actual de una tal comunidad de sujetos o de un sujeto comunitario se pueda constituir también el flujo de las vivencias supra individuales (2005b: 346-347; 2010: 120).

El problema del bien común no está en determinar lo que es el bien, sino en comprender lo «común» del bien. Para ello es necesaria una antropología filosófica como la que nos presenta Edith Stein, en la que se fundamenta que el ser humano es un ser relacional desde su constitución psíquica y, por tanto, que toda civilización que pretenda fundarse en la autonomía, en el éxito individual, en la

exclusión de las diferencias sean cuales sean, dará como resultado una cultura anti-humana, generadora de violencias, autodestructiva, como sucede hoy como consecuencia de la cultura individualista.

El hombre contemporáneo requiere reconocer la vulnerabilidad de su ser «encarnado», y no huir más de sus fragilidades e inseguridades buscando la solución en el poder de la ciencia, de la tecnología o del dinero. Necesita dejar de justificar su aislamiento del otro en una pretendida superioridad racial, intelectual o inclusive moral. El camino hacia la paz requiere reconocerse en la vulnerabilidad del otro, y así, en el encuentro con el otro poder descubrir la otra cara de la vulnerabilidad que es la empatía. Reconocer que esa necesidad de seguridad, de escucha, de reconocimiento no está fuera de él, pero tampoco encerrada en él, sino en el encuentro con el otro, con lo otro, donde se puede completar aquello que a cada uno nos falta, no con más cosas consumibles, sino con aquello que el otro es y nos puede dar en el encuentro empático.

A modo de ejemplo, propongo algunas líneas de acción para reconstruir la comunidad con vistas a construir la paz.

1. Recuperar y propiciar el encuentro con el otro como un sujeto corpóreo-psíquico-espiritual. El ser humano, o persona humana, requiere de la presencia (física) del otro individuo psicofísico para constituirse como yo. De manera que nada sustituye dicha presencia física para la constitución y formación de un sujeto capaz de formar comunidad. A la vez, esa presencia física no es un simple estar ahí, anónimo y anodino, como un objeto más que está ahí, pero no toma una posición frente al otro o lo externo a sí mismo. Ciertamente, la sociedad estructurada en relaciones comerciales desubjetiviza a la persona, por lo que presenta sujetos sin rostro, sin voz, de ahí que sea necesario empatizar con el cuerpo del otro, para reconocerlo en su dimensión subjetiva. La positivización de la acción humana, de sus sentimientos, ha proporcionado a la sociedad contemporánea abstracciones del dolor, de las tragedias humanas, de su miseria y de su vulnerabilidad. Pero esos datos anónimos y anodinos no nos

permiten empatizar con ese dolor, esa pobreza, esa vulnerabilidad que solo existe encarnada por un sujeto personal que es corpóreo. Esta recuperación del encuentro empático puede contrarrestar esta idea del hombre desencarnado y así recuperar al sujeto real personal.

2. Afirmar la identidad desde la alteridad. Pretender pensar o afirmar una identidad sin alteridad implica, al fin y al cabo, borrar las diferencias, es decir, no reconocer al otro en su otredad. En esta tendencia a generar relaciones «virtuales» donde expongo o muestro lo que quiero de mi «yo» y escondo lo que no me agrada, vamos progresivamente produciendo un mundo tan ideal que se convierte en virtual, es decir, en una «imagen» sutil que se desvanece en la ligereza de lo digital. Un ejemplo de esta eliminación de las diferencias es la pretendida globalización, que borra diferencias de cultura, de raza, de sexo, etc., generando estereotipos de vida que terminan eliminando la alteridad y, por tanto, suprimiendo la identidad. La globalización borra las diferencias, pretendiendo hacer una cultura única o un pensamiento único, pero en ese intento borra también las identidades, haciendo al ser humano un ser anónimo y anodino.
3. Plantear modelos comunitarios de educación, trabajo y, en general, en toda la gama de actividades que satisfacen las necesidades humanas, de manera que los fines de la comunidad se propongan como fines propios y compartidos. Evitando así modelos sociales basados en el bien individual y éxito personal que excluyen, por definición, el bien común.
4. Propiciar el diálogo a través de una comunicación asertiva y honesta. El auténtico diálogo implica reconocer el logos del otro y, por principio, aceptar la diversidad de opiniones en la búsqueda de una verdad común. El relativismo epistemológico y, consecuentemente ético, no lleva a la auténtica aceptación de la otredad, sino a un equívoco que tarde o

temprano deriva en la supresión del otro, ya sea por la indiferencia, la descalificación, la calumnia, la difamación, o la muerte. Esto lo vemos reflejado en la proliferación de las «*fake news*» que invaden las redes, y que destruyendo la vida y las relaciones interpersonales generan un desbordamiento de actitudes violentas, difíciles de parar.

La cultura contemporánea tiene que recuperar la «aspiración» a hacer comunidad, no de una manera ideal, sino de una manera concreta, evitando reducir el bien a un «bien absoluto» inalcanzable y totalmente externo al hombre. El bien común es interior al ser humano, es immanente, pero a la vez es trascendente por ser comunicable, y es también concreto por ser esencialmente relacional. Necesitamos proyectar una sociedad basada en la comunidad, que tiene como fundamento antropológico la comprensión de ser persona en y desde el reconocimiento del otro como yo. Promover las relaciones interpersonales basadas en la empatía, formar sociedades desde la comunidad, son caminos hacia la paz.

Referencias

- Alonso, L. E. (2017). “Las nuevas culturas del consumo y la sociedad fragmentada”, en *Pensar la Publicidad*, vol. I, n. 2, pp. 13-32.
- Benasayag M. (2013). *El mito del individuo*. Buenos Aires: Editorial Topías.
- Donati, P. (2006). *Repensar la sociedad*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Zirión. México: FCE-UNAM.
- Lipovetsky, G. (2016). *De la ligereza. Hacia una civilización de lo ligero*. Trad. Antonio-Prometeo Moya. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Ros, J. (2017). “Hacia una sociedad más humana. El paradigma relacional de Pierpaolo Donati”. *Anfora*, vol. 24, núm. 43, pp. 165-187.
- Sosa, R. P. (2008). “Una reflexión sobre la noción de fragmentación en la sociedad de cambio de siglo”. *Revista de Antropología Experimental*, n. 8, texto 28: pp. 397-401.

- Stein, E. (2004). *Einführung in die Philosophie*. ESGA 8. Freiburg / Basel / Wien: Herder.
- (2005a). “Sobre el problema de la empatía”, en *Obras Completas, vol. II. Escritos Filosóficos. Etapa fenomenológica*. Trad. José Luis Caballero Bono. Burgos: Ediciones Monte Carmelo / Vitoria: Ediciones El Carmen / Madrid: Editorial de Espiritualidad, pp. 52-213.
- (2005b). “Contribuciones a la fundamentación filosófica de la Psicología y de las ciencias del espíritu”, en *Obras Completas, vol. II. Escritos Filosóficos. Etapa fenomenológica*. Trad. Constantino Ruiz Garrido. Burgos: Ediciones Monte Carmelo / Vitoria: Ediciones El Carmen / Madrid: Editorial de Espiritualidad, pp. 215-525.
- (2005c). “Introducción a la Filosofía”, en *Obras Completas, vol. II. Escritos Filosóficos. Etapa fenomenológica*. Trad. Constantino Ruiz Garrido. Burgos: Ediciones Monte Carmelo / Vitoria: Ediciones El Carmen / Madrid: Editorial de Espiritualidad, pp. 657-917.
- (2008). *Zum Problem der Einfühlung*. ESGA 5. Freiburg / Basel / Wien: Herder.
- (2010). *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. ESGA 6. Freiburg / Basel / Wien: Herder.
- Vosoughi, S. et al., (2018). “The spread of true and false news online”, en *Science*, vol. 359, Issue 6380, pp. 1145-1151. DOI. 10.1126/science.aap9559.
- Zirión, A. (2019). *Breve Diccionario analítico de conceptos husserlianos*. México: UNAM- IIF. Voz: «representación». pp. 71-72. Recuperado de: <http://www.filosoficas.unam.mx/~zirion/BDACH-2017.pdf>.

Tiempo diacrónico en Emmanuel Levinas y la influencia de la *Urimpression* husserliana

Diachronic Time in Emmanuel Levinas and the influence of the Husserlian *Urimpression*

Lucy Gabriela Canizales
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
lgabriela.ch26@gmail.com

Recibido: 07/10/2018 • Aceptado: 18/06/2019

Resumen

El objetivo del presente trabajo es demostrar que si bien el tiempo diacrónico, que se inaugura con la relación de alteridad, se puede entender como antagónico a la propuesta de Edmund Husserl del tiempo interno de la conciencia. Esta temporalidad ética encuentra su inspiración más importante en la noción de *Urimpression* o protoimpresión desarrollada por el filósofo moravo.

Palabras clave: Fenomenología, Husserl, Levinas, protoimpresión, temporalidad.

Abstract

The object of the present study is to demonstrate that while the diachronic time, which first occurs with the relation of alterity, can be considered contrary to Edmund Husserl's proposal of the internal time of consciousness. This ethical temporality finds its most important inspiration in the notion of *Urimpression* or original impression developed by the by the Moravian philosopher.

Keywords: Husserl, Levinas, original impression, phenomenology, temporality.

La posición de Emmanuel Levinas con respecto a la filosofía de Edmund Husserl es algo por demás comentado; los inicios filosóficos de Levinas se caracterizan por su relación con el maestro de Friburgo, como lo muestra la tesis doctoral de 1930, *Teoría fenomenológica de la intuición* (2004); más aún, el diálogo con la fenomenología se mantiene durante todo su itinerario intelectual, y si bien se habla de una ruptura con respecto al proyecto husserliano, aún en sus años más avanzados el filósofo lituano-francés se reconocerá a sí mismo, en lo que respecta a su metodología, cómo fenomenólogo.¹ Precisamente, el objetivo de la presente investigación es demostrar la incidencia que la filosofía husserliana tiene en la propuesta de Levinas, por medio del legado específico de un concepto: la *Urimpression*.

Este concepto nos servirá como un eje rector para presentar la crítica y recuperación que el filósofo judío tiene con respecto a la propuesta temporal de Husserl. Al respecto, podemos identificar que la crítica de Levinas se escribe a partir de tres puntos

1 Es el método fenomenológico el que le permite a Levinas concluir sus ideas fundamentales, lo cual se puede rastrear a lo largo de su obra. Así, dice, por ejemplo, en la obra de 1961: "La fenomenología de Husserl ha hecho posible este pasar de la ética a la exterioridad metafísica" (2002: 55). Este salto se da gracias a la recomposición de la intencionalidad, en donde, a partir de una crítica sobre ésta, se plantea la posibilidad de un «acontecer» previo a la intencionalidad, como se muestra en el artículo de 1959 "La ruina de la representación" (en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, 2009a), texto donde se concentran explícitamente las críticas a la fenomenología y, simultáneamente, el asomo de varias recuperaciones y apropiaciones claves para la propuesta levinasiana de una ética como filosofía primera, la cual aparecería más fuerte que nunca en el texto ya citado *Totalidad e infinito*. En la obra de 1974, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (2003), por otro lado, Levinas hablará constantemente de la fenomenología, aun cuando lo haga en términos de su superación, pues el Otro se entiende como una revelación que no es fenómeno. Referencias similares encontramos en la conferencia de 1982, "Ética como filosofía primera" (2006). Si a todo esto sumamos la declaración en la entrevista realizada por Philippe Nemo en 1981, intitulada *Ética e infinito*, "Poco a poco fue abriéndose un hueco en mi espíritu la verdad esencial de Husserl —dice Levinas— en la que creo todavía hoy, incluso si, al seguir su método, no obedezco todos sus preceptos de escuela" (Levinas, 2000: 30), entonces se nos vuelve innegable la comprensión de Levinas como un fenomenólogo.

elementales. En primer lugar, podemos encontrar la crítica según la cual la estructura temporal descrita por Husserl tiene un carácter fundamentalmente teórico. Esta noción se empieza a sugerir en textos tan tempranos como lo es la tesis doctoral, en donde de hecho la estructura de la conciencia intencional se presentará como primariamente teórica y representacional. La segunda forma que adquiere la crítica se da según la comprensión de que se imposibilita en la estructura de la protención, retención y protoimpresión, una novedad o espontaneidad del futuro, de tal modo que el futuro es siempre predecible. Por otro lado, como tercer punto, encontramos que para Levinas la memoria husserliana se entiende exclusivamente como algo representacional, como un movimiento de traer al presenta algo retenido, con una suerte de poderío absoluto.² Este poder representativo de presentificar todo lo aprehendido, junto a esta proyección al futuro que escribe el porvenir a partir del flujo vivido, le valdrán al filósofo lituano-francés la comprensión de que en Husserl existe una primacía del presente, un presente donde el sujeto tiene siempre un movimiento totalitario de actividad (teórica). Estas dos últimas críticas se presentan sobre todo en textos de madurez, especialmente el punto sobre la memoria, que encontrará una contra propuesta hasta *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (2003), con la idea de un pasado inmemorial; sin embargo, es mi parecer que ambas pueden ser inferidas ya a partir de la primera crítica, en cuanto esas suponen a ésta.

Con todo esto dicho, surge la tendencia de reconocer en la filosofía de Levinas una ruptura con Husserl, una crítica irreconciliable

2 "What is now being questioned in Husserl is the 're-presentation' (*Vergegenwärtigung*) of the *past* in «rememoration» (*Wiedererinnerung*). The Husserlian analysis of memory is primarily concerned with assuring continuity between the present and the past: the originary meaning of the past is determined by my elapsed intentional lived experiences, and because all of these experiences are «retained» by my present consciousness in their original fluidity, they can for that reason be made present again at any moment in the form of a memory. For Husserl, then, the past is a displaced present, pushed back from the center of present consciousness toward its periphery by the emergence of a new lived experience. For Levinas, this conception of the past is unable to do justice to its alterity, which has to do with temporal distance, interruption and loss" (Bernet, 2004: 88).

del primero sobre el segundo; sin embargo, como he dicho ya, la intención del presente estudio es demostrar que la relación con Husserl no se da únicamente a partir de la crítica, sino también por influencia y apropiación. Pues bien, tal es el caso de la apreciación que el filósofo lituano-francés realiza respecto a la propuesta temporal fenomenológica, de tal modo que paralelo a las ya mencionadas críticas, encontramos una etapa de recuperación en donde se utiliza un elemento de la propia fenomenología para hacer una contrapropuesta ante la intencionalidad; este es el papel que adquirirá la protoimpresión en el itinerario levinasiano.

Gracias a varios textos, compilados principalmente en la segunda edición de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (2009a), podemos encontrar una revalorización en la propuesta husserliana; encontramos en estos textos que la atención levinasiana se torna a otros contenidos de la propuesta fenomenológica husserliana que habían sido dejados de lado en *Teoría fenomenológica de la intuición* (2004).³ Según lo dirá el propio Levinas en algunas entrevistas, en la tesis doctoral de 1930 existe lo que me atrevo a llamar una fenomenología ontologizada, un intento por esquematizar o posibilitar un paso orgánico entre la fenomenología husserliana y la ontología fundamental de Martin Heidegger. Al respecto, Levinas dice “el trabajo que entonces realicé sobre «la teoría de la intuición» en Husserl estuvo así influido por *Sein und Zeit*, en la medida en que yo buscaba presentar a Husserl como habiéndose percatado del problema ontológico del ser, la cuestión del *estatuto* más bien que de la *quididad* de los seres” (2000a: 37). También, de manera más explícita, en una entrevista con Francois Poirié, expresa Levinas: “En mi primer libro, que se publicó hace cincuenta años, en 1930 —exactamente cincuenta y siete años— me esforcé por presentar la doctrina de

3 Para muchos autores, el regreso a Husserl y la recuperación de varias ideas suyas se debe a la separación tajante que existe con Martin Heidegger, a partir de la toma que éste hace de la rectoría de la Universidad de Friburgo, en 1933. Esta ruptura resulta fundamental para entender varios de los giros que existen en la propia filosofía levinasiana, así como la adopción de nuevos pensadores que antes no tenían una influencia notoria, como es el caso de Rosenzweig. Al respecto, véase el texto de Samuel Moyn, *Origins of the Other*, capítulo «Nazism and crisis» (2005: 88-112).

Husserl tratando de hallar elementos heideggerianos, como si la filosofía de Husserl propusiera ya el problema heideggeriano del ser y lo ente. Además, hoy pienso que no me arrepentí del todo” (Poirié y Levinas, 2009: 64-65). Las obras en las que me enfocaré en el presente estudio corresponden a una segunda navegación sobre Husserl, expresada principalmente en textos de la última parte de la década de los 50 y a lo largo de la década de los 60, en donde la reflexión no se escribirá únicamente en los términos de una reelaboración de la crítica, sino que irá también al encuentro de herramientas que ayuden al filósofo lituano-francés en su proyecto de pensar la alteridad.

Así pues, nos enfocaremos en la apreciación que Levinas realiza al respecto de la protoimpresión en el texto de 1965, *Intencionalidad y sensación* (en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, 2009a), mismo que resulta sumamente valioso en lo que respecta a la posición levinasiana frente a la teoría fenomenológica de la temporalidad desarrollada por Husserl, pues toma en cuenta las *Lecciones de la conciencia del tiempo inmanente*, las cuales, si bien habían sido leídas para la tesis de 1930, no tenían un rol relevante a lo largo de la exposición. Antes de pasar a esto, que será el núcleo de este estudio, presentaré de manera unitaria y sintética la crítica al sujeto activo que, según Levinas, se defiende en la fenomenología por medio de la intencionalidad.

Intencionalidad y significación

En *La teoría fenomenológica de la intuición*, Levinas critica un intelectualismo propio de la primacía de la intuición, debido a que toda intuición se presentaría, últimamente, como una intuición categorial, la cual además tiene como base siempre una representación. En esta obra, el autor de la ética como filosofía primera muestra que el gran logro de la fenomenología es la disolución del problema tradicional de la escisión entre sujeto-objeto, así como la recuperación del valor de la subjetividad sin caer en las limitantes del sensualismo o el empirismo. Gracias a la reducción fenomenológica, los objetos dejan de ser pensados como entes independientes para pasar a comprender

una relación directa entre la objetualidad y la conciencia, esto es, los objetos se vuelven presentes a una subjetividad en dependencia con respecto a un acto de constitución. Esto no significa, sin embargo, que los objetos terminen diluyéndose en el sujeto, que el sujeto construya el objeto en sí mismo, más bien presenta la dependencia necesaria entre objeto y sujeto. Así, la fenomenología no trabaja desde una inducción empírica, sino desde una reducción eidética: no pretende construir una representación general a partir de una pluralidad de experiencias de casos individuales; más bien plantea la posibilidad de aprehender un objeto en tanto constituido a partir de un acto intencional. Sin embargo, este acto intencional presentará serios problemas para Levinas.

Para el pensador judío, “cada *Erlebnis* intencional o bien es un *acto objetivante* o bien tiene uno como base” (Levinas, 2004: 93) y todo acto objetivante es por naturaleza teórico; además, todo acto objetivante deviene representación, de modo que “el acto de la intuición, acto que nos pone en contacto con el ser, será ante todo un acto teórico, un *acto objetivante*” (Levinas, 2004: 91). En conclusión, “sólo el acto objetivante tiene el privilegio de darnos «el objeto», y nuestro contacto con lo real posee la estructura de la representación” (Levinas, 2004: 93).⁴ Levinas cuestiona que la relación con el mundo sea teórica, y se pregunta si no se trataría más bien de una actitud espontánea de relación, de acción.⁵ Además, ya en esta tesis

4 Al respecto de la representación en Husserl, encontramos que “Sólo podemos referirnos afectivamente a aquellos objetos que nos son representados por medio de las representaciones tejidas con los sentimientos [...]. Todas las intenciones o actos sentidos «deben» su referencia intencional a ciertas representaciones que les sirve de base. Pero el sentido del término «deber» indica muy exactamente que ellas mismas *tienen* también lo que les deben a las otras” (Husserl, 1976: 507) y “[Existe un] *Doble concepto de representación*. Una *representación*, en el *primer* sentido, es un *acto* (o una peculiar *cualidad de acto*) lo mismo que un juicio, un deseo, una pregunta, etc. [...] todo «mero tener presente» ideas sin expresarlas, sin «tomar posición» ante ellas; todo «mero» fantasear, etc. [...] En el *otro* sentido, una *representación* no sería un *acto*, sino la materia de acto, que constituye un aspecto de la esencia intencional en *todo* acto complejo [...] Esta segunda «representación» sirve de base a todo acto, por ende, también al acto de representar en el *primer* sentido” (Husserl, 1976: 553).

5 “En su filosofía (y aquí es donde nos separamos de su propuesta), el conocimiento y la representación no son modos de vida en el mismo grado que los otros; tampoco son

se empieza a ver la problemática de que este esquema no admite una posibilidad pasiva por parte de la conciencia, de modo que la conciencia teórica se presenta como el único acceso al ser. Por otro lado, si bien la cuestión sobre la temporalidad no se trata aquí, es posible adelantar ya la conclusión de la crítica levinasiana: en palabras de Ricardo Gibu, “late en esa obra el impulso de invertir la orientación de la intencionalidad en dirección al surgimiento temporal del sujeto que se resiste a ser representado y a ser recuperado en el instante presente” (2011: 13).

Habiendo dicho esto, pasaré a concentrarme en el cambio de enfoque que se realiza en los escritos de la segunda etapa, en donde se pasa a acentuar la significación y se abre la posibilidad a una dimensión pasiva de la conciencia; quizá sería más adecuado hablar de una dimensión pasiva *previa* a la conciencia. En estas relecturas de Husserl, Levinas empieza a profundizar en la idea de que existe una relación primariamente interpretativa con la realidad, esto significa que la intencionalidad se convierte en un acto hermenéutico y que la interpretación desplaza el papel protagónico que se leía antes en la intuición.

En *La significación y el sentido* (1963), según Levinas “lo dado se presenta de entrada *en tanto que* esto o aquello, es decir, en tanto significación. La experiencia es una lectura, la comprensión del sentido, una exégesis, una hermenéutica y no una intuición” (Levinas, 2009b: 24). De tal modo que este dinamismo precede al pensamiento en tanto lo funda de algún modo y vuelve posible toda percepción; dicho con otras palabras, todo acto de pensar se ve precedido por este acto de dar sentido, la recepción sensitiva es posible desde

un modo secundario. La teoría y la representación juegan un papel preponderante en la vida; sirven de base a toda la vida consciente, son la forma de intencionalidad que asegura el fundamento de todas las demás” (Levinas, 2004: 82). “Podríamos reprochar a Husserl su intelectualismo. Si bien llega a la idea, verdaderamente profunda, de que en el orden ontológico la ciencia es posterior al mundo concreto y vago de la percepción y depende de él, nuestro autor podría haberse equivocado al ver dicho mundo ante todo como un mundo de objetos percibidos. ¿Es acaso nuestra primera actitud ante lo real, la de una contemplación teórica? ¿No se presenta el mundo, en su ser mismo, como un centro de acción, como un campo de actividad o de solicitud por usar el término de Martin Heidegger [?]” (Levinas, 2004: 151-152).

un acto significativo, rompiendo con la actitud natural cuya interpretación de lo real se agota en la posición de las cosas que están «ante mí» (*vorhanden*).

Asegurar que no existen significados aislados, sino que son necesarias redes significativas para que adquieran sentido,⁶ vuelve totalmente evidente la necesidad levinasiana de un elemento trascendente, que escape de la significación y que la posibilite. Posicionándose frente a esto, en la propuesta levinasiana “el ser deja de considerarse como el «horizonte» de toda comprensión, ya que Levinas establece un nuevo origen para la significación, el Otro” (Peña, 1996: 549). En cuanto se comprenda la intencionalidad en términos de redes significativas-afectivas, en esa misma medida se asoma la necesidad de develar un significante que esté a la base de toda significación, este significante no tendría significado o referente representable pues sería lo que posibilita la propia representación. Levinas encontrará en la lectura husserliana sobre la estructura temporal, particularmente en el concepto de *Urimpression*, una idea que permite defender una pasividad, una imposibilidad tanto de interpretación o significación como de representación.

Urimpression

Una de las características fundamentales de la conciencia es el hecho de que su existencia se desarrolla de manera temporal. Es decir, la conciencia es una corriente en el tiempo, la vivencia fluye en el llamado tiempo inmanente. La distinción entre tiempo inmanente y tiempo cósmico o de la naturaleza corresponde con la distinción entre duración y tiempo formal, en términos bergsonianos, en donde tiempo inmanente refiere a la subjetividad como el referente último de esta estructura temporal heterogénea. De esta manera, se

6 “Exactamente como el lenguaje” en donde cada palabra necesita definirse en una red significativa para adquirir sentido, “la experiencia ya no aparece conformada con elementos aislados, alojados, en cierto modo en un espacio euclidiano donde podrían exponerse, cada uno por su cuenta, directamente visibles, significando a partir de sí. Significan a partir del «mundo» y de la posición del que mira” (Levinas, 2009b: 22).

afirma que el tiempo no corresponde tanto a algo exterior a la conciencia, «objetivo», como a algo interior —incluso se puede decir que la conciencia *es* tiempo—, a esto se refiere la idea de tiempo inmanente, como una corriente sobre la que fluye la conciencia. En este flujo, la *Urimpression* permite el comienzo o inauguración, como un momento en donde la conciencia es primariamente pasiva. “Si la conciencia no se distinguiera de su objeto intencional sería imposible toda presentación y toda donación de sentido y, en consecuencia, sería imposible toda referencia a la existencia. La protoimpresión señala el momento en que se produce tal diferencia” (Gibu, 2011: 45). Gracias a la *Urimpression* o protoimpresión es que se posibilita la distancia entre el sentir subjetivo y lo sentido, es gracias a ésta que puede existir una individuación del sujeto, lo cual implica un sujeto inscrito en el mundo, en *su* mundo. Esta protoimpresión es una *genesis spontanea*.⁷

En palabras de Levinas,

El origen de toda conciencia es la impresión primera *Urimpression*. Pero esta pasividad originaria es, al mismo tiempo, la espontaneidad inicial. La intencionalidad primera donde se constituye es el presente. El presente es el surgimiento mismo del espíritu, su presencia en sí mismo. [...] El tiempo no es, pues, una forma que la conciencia reviste exteriormente. Es verdaderamente el secreto mismo de la subjetividad: la condición de un espíritu libre. Si la intencionalidad está dirigida al objeto trascendental, el tiempo expresa la libertad misma (Levinas, 2009a: 76-7).

Sin embargo, si bien se describe la protoimpresión en términos de génesis, esta, como instante presente, representa un acontecer continuo, de tal modo que hay un momento o ahora que se ve reemplazado por otro ahora nuevo, y así sucesivamente, siendo la suma de estos ahora el flujo temporal sobre el cual fluye la conciencia.

7 “La novedad imprevisible de contenidos que surgen en esta fuente de toda conciencia y de todo ser es creación original (*Urzeugung*), tránsito de la nada al ser (a un ser que se modificará en ser-para-la-conciencia, pero que nunca se perderá), creación que merece el nombre de actividad absoluta, de *genesis spontanea*” (Levinas, 2009a: 224).

Si la *Urimpression* aporta el instante de la novedad, lo que posibilita nuestra aprehensión de este momento será la retención, y, además, a esta aparición vendría unida la protención, como la inclinación de la conciencia a generar una expectativa respecto al momento presente. Como dice Dolores Conesa, “si la intencionalidad hace pie a una conciencia impresional, esto también alude a un movimiento inverso: la conversión de la protoconciencia no intencional en conciencia intencional a través de la retención” (2010: 448).

Anteriormente se mencionó la crítica a la intuición que se desarrolla desde *La teoría fenomenológica de la intuición*; pues bien, en el texto *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* existe una continuidad a esta postura, desarrollada ahora en referencia a la temporalidad husserliana. La protención y la retención implican un retorno a la conciencia, un regreso a la intencionalidad, que permite acceder al flujo temporal y constituirlo en términos de identidad. Con esto, se elimina el carácter de exterioridad que el instante podría haber tenido en la *Urimpression*, asimilándolo a la representación de la conciencia. Y así, “experimentar el instante significa ya retenerlo, es decir, identificarlo e introducirlo en el flujo temporal de la conciencia” (Gibu, 2014: 91). Bajo esta estructura, si en la *Urimpression* “coinciden la sensación con lo sentido”, en el movimiento retencional-protencional más bien “la conciencia *no es* conciencia del instante *en el instante*, sino del instante que ya pasó, que ya transcurrió. La conciencia presenta así un *retardo* con relación a ella misma” (Viola, 2016: 125).

La intención del proyecto levinasiano se plantea, a partir de estas inquietudes, encontrar la posibilidad de tematizar una relación con el instante que no sea la de experiencia, al menos no en términos representativos o intencionales. Este instante inaprehensible es lo que busca englobar Levinas con su propuesta del tiempo como *diacronía*. Pues, aún con el elemento de la protoimpresión como génesis, la propuesta husserliana no responde a la exigencia levinasiana de una diacronía en su sentido más radical. Como dice Federico Ignacio Viola: “la descripción fenomenológica del tiempo, tal como es llevada a cabo por Husserl, da cuenta, según lo expuesto, solamente de una diacronía formal, esto es de una afección originaria (*Urimpression*)

que, si bien interrumpe el flujo de la conciencia, no deja de ser correlativa a ella en cuanto constituye su *condición de posibilidad*” (2016: 127).

Así pues, la idea de *Urimpression* presenta para Levinas un evento filosófico fundamental porque permite acercarnos a comprender la pasividad de la conciencia desde el flujo temporal, pero esta misma noción despertará en el filósofo judío la necesidad de describir una diacronía pura, como algo externo a la conciencia, una diacronía fruto de la alteridad absoluta. Mientras la *Urimpression* posibilita la conciencia, se mantiene todavía inscrita en la identidad de la conciencia misma; la diacronía que Levinas busca debería simplemente rebasar, interrumpir, mostrar el límite insuperable de la conciencia, un acontecimiento que, además, no puede ser reconstruido conceptualmente ni representado. En la fenomenología husserliana se encuentra cierta primacía del presente, sinónimo de una primacía de la intencionalidad y de la representación; en la propuesta levinasiana, por otro lado, no podría haber una primacía del presente porque la diacronía que se sugiere no es presente, pues el presente implica la posibilidad de su aprehensión; es un momento que sólo se puede identificar con el pasado, y sólo en cuanto la huella que deja sobre nosotros, no hay un aparecer en el sentido formal, sino pura vivencia.

Diacronía

La propuesta temporal realizada por Emmanuel Levinas proporciona, en primer lugar, una crítica a la concepción tradicional de tiempo, según la cual se le comprende como un continuo homogéneo, como una sucesión de instantes. Para el filósofo judío, el sujeto tiene que salir de la economía de la intencionalidad, en donde existe una incapacidad de recibir al otro, abriéndose a una temporalidad real, la cual se daría como “un tiempo abierto al porvenir en el que el pasado «llama», «interpela» al yo sin ser recuperable” (Cecchi, 2004: 201). Este tiempo no se adecuaría a las metáforas del fluir, que implican un movimiento cuyo único referente se mantiene en la esfera del sujeto.

Más allá del desarrollo crítico, el cual hemos tematizado a lo largo de este trabajo de la mano de la tesis doctoral y los artículos mencionados, paralelamente Levinas desarrolla su propuesta original, tematizando el instante presente como la temporalidad que se inaugura desde la alteridad auténtica. Siendo así, Levinas desplegará, tal como se puede rastrear en *El tiempo y el otro* (1993) y *De la existencia al existente* (2000b), tres maneras de entender el tiempo: la primera, corresponde al tiempo previo a la ruptura de la conciencia sobre el ser, el tiempo de la existencia pura, que se da en la forma de una eternidad. Es posible identificar esta temporalidad con el tiempo formal homogéneo de la física. El segundo modo se da como existente, esto es, a partir de una conciencia presente que aprehende y representa el pasado, así como espera el futuro. Llamaremos a este tiempo, utilizando los términos de Hedwig Conrad-Martius, imaginativo-trascendental;⁸ en esta categoría se inscribe la estructura husserliana de temporalidad. La tercera forma del tiempo, diacronía, será identificada por Levinas como aquella originaria, y se inaugura con el encuentro de alteridad y el reconocimiento de ésta como algo inefable. Mientras el tiempo imaginativo-trascendental se mantiene en la esfera de la ontología, esta temporalidad corresponde a la de una ética.

Las tres formas de tiempo se pueden también describir de la siguiente manera: la del *hay*, la de la hipóstasis y la del tiempo auténtico. En lo que respecta al *hay*, existe una «duración» en donde no se pueden distinguir instantes, una homogeneización total y, por lo tanto, carencia de movimiento, es en ese sentido que se puede hablar de un tiempo de la eternidad, en cuanto no hay movilidad porque no existe todavía una conciencia que se identifique con esta duración. En *De la existencia al existente* (2000b) Levinas caracterizará el *hay* a través de la experiencia del insomnio. El insomnio deviene en la experiencia de una imposibilidad, aquella que no permite salir de él, es una vigilia involuntaria, la cual, además, no tiene objeto.

8 Hedwig Conrad-Martius hace una distinción entre tiempo real y tiempo «trascendental-imaginativo». Entender este último es entender un tipo de propuesta del tiempo vivencial, o, mejor dicho, del tiempo intencional. “El flujo temporal es el tiempo objetivamente tenido. En él nos está dado el tiempo intencionalmente” (Conrad-Martius, 1958: 18). La subjetividad del ser se traduce en la intencionalidad del tiempo.

Vivo una temporalidad especial en esta vigilia porque me encuentro en un tiempo eterno, sin principio ni final, existe una tensión que no es transcurrir, una duración especial que no se pliega de presente a pasado sino que se mantiene prolongada indefinidamente. Igualmente, el existir sin existente carece de punto de partida, de inicio o de final, es una eternidad. Esta temporalidad se rompe al momento de la *hipóstasis*, la irrupción del existente.

En el «momento» en que el existente adquiere la existencia acuña, a su vez, su condición de solitario, porque adquiere una identidad que aparentemente no se puede romper, una identidad que absorbe la dualidad que los objetos le presentan en sí misma. “Ser es, — escribe Levinas— en ese sentido, aislarse mediante el existir [...] El existir rechaza toda relación, toda multiplicidad. No se refiere a nadie más que al existente” (1993: 151). En este sentido, Levinas comprende la soledad como “la unidad indisoluble entre el existente y su acción de existir [...] la soledad procede del hecho mismo de que hay existentes” (Levinas, 1993: 82).

El tiempo hipostático aparece con la irrupción de la conciencia, la apropiación del verbo por parte del sustantivo, la cual a su vez inaugura la posibilidad de identificación de este tiempo, en donde existe un doble movimiento por el cual, mientras la conciencia configura el ritmo de este tiempo, este fluir simultáneamente determina a la conciencia, pues ésta se desenvuelve siempre sobre el tiempo. Se trata de un presente que se mantiene en la estructura del yo, que se escribe exclusivamente a partir del sujeto, en un movimiento de autoconstitución. Pues bien, queda por resolver cómo es posible interrumpir la soledad y, consecuentemente, cómo se puede inaugurar otra estructura temporal; esta interrupción será propia de un tiempo auténtico, el cual presenta un infinito capaz de romper con la totalidad de la autoidentificación, esto se da con la presencia del Otro, expresada en la epifanía del rostro.

Hasta *Totalidad e Infinito*, Levinas dirá que la forma que tengo de relacionarme con el otro, de inscribirme en esta temporalidad, se da en la proximidad que lo erótico inaugura. Se puede decir que la relación erótica da razón ante el hecho de que mi acceso al otro sólo puede suceder en términos sensitivos, lo cual implica una

proximidad corporal: por eso, podemos decir que “la pasividad es para Levinas la sujeción de la subjetividad al otro en la que se establecen criterios distintos a los epistémicos para dar cuenta de la relación intersubjetiva, pues la sensibilidad es la manera en que lo otro me afecta al margen de una relación de conocimiento” (García, 2012: 210). Gracias al movimiento erótico se permite la fecundidad y, con esto, la paternidad.

Por la fecundidad, se presenta la posibilidad de que el tiempo ético sea infinito, y, además, se permite la apertura de un futuro impredecible, un futuro totalmente otro, cuyo punto de referencia no soy yo sino el otro (el hijo), “la paternidad es —dice Levinas— la relación con un extraño que, sin dejar de ser ajeno, es yo; relación del yo con un yo-mismo que, sin embargo, me es extraño” (1993: 135). El hijo es un otro que paradójicamente tiene, de cierto modo, algo mío, por eso se dice que “la temporalidad de los padres pervive, entonces, a través de la temporalidad del hijo: el tiempo, por tanto, acontece como sucesión de generaciones, como continuidad a través de rupturas, y, en esta cadena de padre-hijo, generación de tiempo que genera tiempo, el tiempo es infinito” (Lorca, 2006: 5). Aquí se inscribe la discontinuidad, ruptura propia del tiempo ético diacrónico, como lo dice Levinas: “En la paternidad, en la que el Yo, a través de lo definitivo de una muerte inevitable, se prolonga en el Otro, el tiempo triunfa por su discontinuidad, sobre la vejez y el destino. La paternidad — el modo de ser otro al mismo tiempo que sí mismo” (2002: 288).

Por otro lado, en la estructura ontológica del presente diluido en esquemas de flujo, el pasado se vuelve también un presente desplazado; para Levinas, en cambio, así como el futuro tiene una dimensión de alteridad que no puede identificarse desde mi subjetividad, tal como se ha mostrado con la idea de paternidad, asimismo el pasado se debe poder comprender como una alteridad, una distancia temporal, pérdida e interrupción, lo cual sólo es posible comprendiendo el presente como instante fuera de una concatenación, de un flujo.⁹ El pasado, para Levinas, cobra sentido sólo a partir de una

9 “While it does not really deny the difference between the present and the past, Husserl’s conception of retention and *rememorative representatio* is nevertheless an

relación con otro, es decir, el otro es quien co-determina mi pasado, por eso se habla del pasado como una alteridad. Al respecto, Rudolf Bernet dice: “Levinas no se detiene simplemente reconociendo esta presencia del otro en mi pasado, él también intenta establecer que el pasado es él mismo, en su sentido más originario, no mi pasado sino el pasado del otro. [...] El pasado, de esta manera, testifica la precedencia del otro respecto de mi propia presencia” (2004: 89).¹⁰ El otro se me revela en una existencia correspondiente a un pasado inmemorial, un pasado en el que nunca he estado presente y sobre el cual queda una *huella* del otro en mí.

Al criticar la estructura ontológica temporal, Levinas dice: “El tiempo es así obra de la subjetividad en tanto es capaz de abrirse un lapso, entre su nacimiento y su muerte, en el que puede crecer su libertad y su conciencia. La conciencia es precisamente esta capacidad de invertir el tiempo natural y continuo para volver atrás: es esencialmente memoria” (2002: 27). Aquí vemos que estas propuestas comprenden el aplazamiento de la muerte como la esencia del tiempo, argumento congruente con el dominio de la subjetividad. Para Levinas, en cambio, el deseo de la trascendencia que la metafísica delata se abre precisamente ante el acechamiento de la muerte, ante la identificación de ésta como algo siempre posible. A partir del encuentro con el otro y con la responsabilidad que el otro me exige, se inaugura una superación de la pre-ocupación por mi propia muerte para atender la preocupación de la muerte del otro. La responsabilidad ética, premisa que permea la filosofía levinasiana, trae consigo una nueva temporalidad que no es ni la propia al modelo físico, ni el flujo que caracteriza la temporalidad fenomenológica, todo esto porque no se trata de un tiempo de la conciencia, del yo, ni siquiera ya de un tiempo del nosotros, sino de un tiempo del *Otro*: anulando, por un lado, la relación intencional en la que yo vuelco el modelo

effort to «recuperate» the past, by re-establishing or safeguarding the continuity of the flux of intentional consciousness” (Bernet, 2004: 88-89).

10 “Levinas does not stop at simply acknowledging this presence of the other in my past, he also attempts to establish that the past itself, in its most originary sense, is not my past but the other’s past... The past, in this way, testifies the other’s precedence over self-presence” (Bernet, 2004: 89).

temporal de mi conciencia en una alteridad, y, por otro lado, en el momento de esta ruptura que el otro realiza sobre mí, volviéndome responsable de él, el otro penetra y cambia mi temporalidad.

De este modo, el otro interrumpe la continuación de mi temporalidad y la transforma en una serie de instantes fragmentados, haciéndome depender de él y obligándome a su respuesta. “No hay continuidad en el ser —escribe Levinas—. El tiempo es discontinuo. Un instante no sale de otro sin interrupción, un éxtasis [sino que,] en su continuación, encuentra una muerte y resucita. Muerte y Resurrección constituyen el tiempo. Pero tal estructura formal supone la relación del Yo con el Otro y, en su base, la fecundidad a través de lo discontinuo que constituye el tiempo” (Levinas, 2002: 291). Además, simultáneamente, el otro en ese momento reescribe o transforma toda mi existencia pasada y todo mi futuro, lo cual se ve en los ejemplos del perdón, la esperanza y la muerte, presentados en *El tiempo y el otro* (1993).

Así, para Levinas:

Existe un tiempo que puede entenderse a partir de la presencia y del presente y en el que el pasado no es más que un presente retenido y el futuro un presente por venir. La re-presentación sería la modalidad fundamental de la vida mental. Pero, a partir de la relación ética con otro, se entrea bre una temporalidad cuyas dimensiones de pasado y futuro tienen una significación propia. En mi responsabilidad respecto del otro, el pasado de los demás, que jamás ha sido mi presente, «tiene que ver conmigo», no es para mí una re-presentación. El pasado de los demás y, en cierto modo, la historia de la humanidad en la que nunca he participado, en la que nunca he estado presente, es mi pasado. En cuanto al futuro, no se trata de mi anticipación a un presente que me espera ya preparado y semejante al orden imperturbable del ser, «como si ya hubiese llegado», como si la temporalidad fuese una sincronía. El porvenir es el tiempo de la profecía que es también un imperativo, orden moral, mensaje de una inspiración [...] Lo infinito del tiempo no me asusta, creo que es el movimiento del mismo del a-Dios y que el tiempo es mejor que

la eternidad, que es una exasperación del «presente» una idealización del presente (2001: 141).

De este modo, el tiempo deformatizado, que se inaugura a partir de la relación ética, adquiere la forma de una diacronía que conjuga presente, pasado y porvenir: un pasado inmemorial, porque nunca fue presente para mí, es el pasado de la alteridad; y una novedad que no se puede prever o representar, este es el a-Dios de la redención, una excedencia que lleva la forma de movimiento sin retorno, porque se vuelve en otro que, sin embargo, es mi futuro, un futuro que nunca podrá ser para mí.

Ahora bien, “La relación [con el otro] no genera el tiempo, como si el tiempo fuese un producto de la relación intersubjetiva, sino que ella se temporaliza en el tiempo que transcurre y en el cual tiene lugar el «ser-uno-con-otro» como tiempo diacrónico, es decir, como secuencia discontinua, «decir-respuesta»” (Garrido, 2002: 68). El dar respuesta es el tener responsabilidad por el otro, un ponerme a su servicio: “la intencionalidad radical es la que provoca el rostro del otro, la que me arranca de mí y me hace ponerme a su servicio. En tal caso, el ego está ante todo abierto al otro, en vez de ser mero foco cognoscitivo que constituye los objetos del mundo” (Peña, 1996: 547). Sólo en esta estructura se puede ver una verdadera trascendencia, superando la inmanencia de la conciencia husserliana, en donde la significación siempre se da desde la conciencia subjetiva. Aquí, se abre la posibilidad de una trascendencia que no parta del sujeto en una dirección hacia lo exterior, sino que el sujeto «reciba» en completa inadecuación. Pasamos, así, de relacionarnos con el otro en términos de fenómeno para relacionarnos en términos de *enigma*.

Conclusiones

El concepto de totalidad, tan frecuentado por Levinas, hace referencia al modo con el cual ordeno el mundo en un sistema unificador. Esto es posible únicamente cuando estoy «solo» en el mundo, porque mi relación con los entes que me rodean permite una organización

cognoscitiva. Sin embargo, el Mismo no está solo, su habitar totalizado se ve interrumpido por la revelación de la alteridad. Y así, mientras todas las demás cosas se me presentan como alimento, como lo que permite el goce al inclinarme hacia ello, la otredad del otro no es algo de lo cual viva, más bien es algo *por* lo cual vivo, vivo por ello en el modo de la responsabilidad. Una vez que me encuentro con esta alteridad, la descubro como algo anterior a mí, me doy cuenta de que antes de ser un agente cognoscitivo soy un agente moral, porque, ante la epifanía del rostro del otro sólo me queda responder; se abre, así, otro modo de temporalidad, uno más originario ante el cual soy completa pasividad.

El filósofo lituano-francés habla de la posibilidad de una conciencia no intencional (quizá sería más correcto decir una no-conciencia), buscando elementos que vayan «más acá» de la conciencia. En este sentido, podemos hablar, como lo hace Dolores Conesa, de dos tipos de conciencia: una retencional y otra *impresional* (2010). El método que permite mentar esta esfera anterior a la conciencia, la llamada conciencia impresional, es la reducción fenomenológica, porque abre la posibilidad de abordar la conciencia en su puro acto, abstrayendo el objeto, el elemento material; analizar la conciencia en estos términos puros resulta elemental para lograr vislumbrar este más acá, eso que la funda y ante lo que ella es pasiva. El intento de Levinas de situarse en la esfera pre-teórica, pre-intencional, determina la búsqueda de un tiempo originario que no sea aprehensible en la representación, un tiempo previo a la primacía del mismo. Este esquema es el que llevará al tiempo de la diacronía, el cual ve en la *Urimpression* un antecedente importante, como un elemento que implica una coincidencia entre la sensación y lo sentido, «sensación no-intencional», es la relación con un instante que segrega el flujo de la conciencia, en cuanto no permite su inserción en él.

De cierto modo, el encuentro levinasiano de la necesidad de una esfera pre-intencional antecede estudios de la fenomenología genética, en donde el propio Husserl desarrolla este tipo de conciencia impresional. Mientras en *Investigaciones lógicas* y en *Ideas* la intencionalidad evidentemente se desarrolla desde un sentido “sincrónico y meramente estructural” —esto, con la intención de “desarrollar una

tipología de las formas más generales en que algo puede aparecer como correlato de la conciencia” (Rojas, 2019: 1)—, en donde los actos intencionales se vuelven así una estructura fija, como trasfondo de estos textos y a lo largo de toda la fenomenología husserliana se desarrolla paralelamente otra manera de comprender o desarrollar la intencionalidad, un análisis que “toma como eje de investigación la concreción de la vida individual subjetiva y su interés por el mundo” (Rojas, 2019: 1). Estos estudios del interés y la forma alternativa de tratar la intencionalidad son propios de la fenomenología genética, en donde “el acento está puesto en la clarificación de los modos en que la atención y el interés originan y determinan el proceso mismo de la ejecución ya no solo de los actos objetivantes, sino de todo tener conciencia tanto de forma activa, en los diferentes tipos de volverse-hacia, como en las diferentes formas pasivas de la receptividad y en la habitualidad” (Rojas, 2019: 6).

Por ejemplo, en los *Estudios sobre la estructura de la conciencia*, encontramos la pasividad como base sobre la cual se sostiene la filosofía de Husserl (avanzando más allá de la noción de una fenomenología a partir del sujeto ya constituido). La vida pasiva se presenta como aquello que fundamenta la posibilidad de la afectividad, como las formas receptivas y no despiertas de la conciencia en donde ni siquiera hay un yo que se dirija voluntariamente hacia algo. Si *Ideas* es la presentación pública de la vía egológica de la fenomenología, en estos textos se desea deliberadamente desconectar la problemática del yo, ubicarse anteriormente a su constitución hacia ese plano de conciencia preyoica. El filósofo moravo busca describir la esfera de la conciencia no despierta, las maneras en que la conciencia es más bien arrastrada por diferentes motivaciones en el mundo, con esto expandiendo el sentido de la vivencia intencional más allá de la actividad y más allá de la relación yo-objeto. De este modo, el propio Husserl hablará de la intencionalidad no sólo como «conciencia de...», sino ahora como tendencia (*Streben*). Una de las caracterizaciones que se harán de la conciencia en esta otra etapa será a partir de su *apertura*, de tal modo que “la conciencia interna del tiempo es ella misma conciencia de sí y en ese sentido productora de su propia temporización en cada momento del flujo temporal” (Quepons,

2015: 166). Como Levinas ya lo menciona en *Sensibilidad y sensación*, en la estructura temporal encontramos una reflexividad que se refiere al ámbito de la sensibilidad, de la pasividad: mi vida no solamente es un fluir de vivencias, sino también un estar consciente, saber de este fluir (*Zeitbewusstsein*) – concepción husserliana que será notada y explotada por filósofos contemporáneos como Dan Zahavi con su idea del *Self-awareness*.

De este modo, Levinas se habría adelantado por mucho a los estudios contemporáneos a propósito de la fenomenología genética de Husserl, encontrando el valor de la *Urimpression* y posicionando este elemento de la filosofía husserliana como aquel que permite ver desde los escritos publicados hasta ese momento, tanto la necesidad de una esfera de la conciencia previa a la actividad de la intencionalidad como el camino apuntado por el propio Husserl en cuanto al desarrollo de otro tipo de intencionalidad desde el esquema temporal. En *Los manuscritos C*, tomo VIII de *Husserliana Materialen*, por ejemplo, se ve la elaboración de Husserl al respecto de los términos de protoyo o yo originario (*Urich*) y protohyle o materia originaria (*Urhytle*), esta última, tematizando un presentido pragmático. Orbitando estos conceptos, Husserl defiende, según Alonso, que “el proceso de entrelazamiento preintencional de los horizontes temporales es posible sólo si se entiende como horizontes de intereses y no como horizontes meramente sensibles-perceptibles” (2018: 185), desarrollando la esfera preintencional del tiempo —de una manera muy diferente que la levinasiana y más cercana a la heideggeriana—, dilucidando esferas prácticas de la conciencia.

En estas últimas líneas me gustaría notar que si bien los textos póstumos de Husserl nos permiten ver de una manera mucho más clara este otro lado de la intencionalidad desarrollada por el propio filósofo moravo a partir de la reflexión del tiempo, aun con este otro perfil la crítica de Levinas mantiene su vigencia en más de un elemento.

Ante todo, la crítica levinasiana a propósito de la “anticipación del porvenir” adquiriría un nuevo giro, sin desaparecer. En *El tiempo y el otro* (1993), Levinas constantemente señala como uno de los grandes errores del esquema temporal realizado tradicionalmente

por la ontología occidental “la anticipación al porvenir, la proyección al futuro, acreditadas como lo esencial del tiempo en todas las teorías, desde Bergson hasta Sartre, no constituyen más que el presente del porvenir, no el porvenir auténtico; el porvenir es aquello que no se capta, aquello que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. El porvenir es lo otro” (1993: 117). Pues bien, algunos investigadores interpretan —a partir de estos estudios inéditos husserlianos a propósito de la temporalidad— que, efectivamente, la protoimpresión sería una abstracción de un momento de actualización, de tal modo que la propuesta temporal de la fenomenología husserliana apostaría por una unidad entre la protoimpresión, la retención y la protención. Así lo expone Lanei Rodemeyer, quien identifica un valor particular en la protención.¹¹ Según esta interpretación, se confirman en estos estudios la idea ya sugerida por Levinas sobre la relación entre la protención y la intencionalidad, en donde se afirma que en el proyecto husserliano la conciencia se adelanta al objeto, incluyendo en este universo de objetos al prójimo.

Con esto llegamos a otra crítica levinasiana, en la cual hemos insistido: la estructura temporal husserliana se mantiene en el esquema de la totalidad, sin la presencia real de una trascendencia. Por un lado, estos escritos desarrollan la idea de que mi temporalidad depende de la subjetividad de otro; sin embargo, debido a que este otro se encuentra ya sugerido en mi flujo de conciencia como una apercepción, esta comprensión de la alteridad será radicalmente distante de la noción levinasiana del otro trascendental. La presentación del otro que se descubre en la descripción del tiempo

11 “The appearance of the term *Urimpression* (and *Urempfindung*, primordial sensation) coincided with Husserl’s introduction of the terms «protention» and «retention», a fact which might help us understand how the primordial impression is an abstraction of a whole «living present» [...] My experience of «now» is not at all of a point (nor of a primal impression), but instead already contains aspects of it which are futural and past, namely, protention and retention” (Rodemeyer, 2003: 128). Al contrario de Rodemeyer, Víctor Biceaga hace un énfasis en la retención en donde, según él, está colocada la mayor importancia en la estructura husserliana: “It is the ambiguous status of retention —at the same time presentation and presentification— which explains the inclusion of otherness in the primordial sphere” (Biceaga, 2010: 10). Levinas, por otro lado y como ya se había expuesto, defiende que en Husserl hay una primacía del presente: en cualquier caso, se mantiene la idea de la protoimpresión como solamente una abstracción.

prescinde precisamente de la manifestación del Otro: es desde la esfera del Mismo y dentro de su propia temporalización que el otro está sugerido o advenido. Se habla, entonces, no tanto de un Otro, cuyo encuentro rompe mi totalidad al ser la epifanía de una trascendencia absoluta, sino de un *alter-ego*. Si bien es cierto que para Husserl el encuentro con el otro no es solamente la experiencia de otro psiquismo, sino también es una experiencia física con un “correlato que funge la presencia del otro a partir de su cuerpo como expresión física del mundo” (Balbotín, 2015: 252), este cuerpo se presenta primeramente como *Körper* y su comprensión como *Leib* solo se posibilita a partir de mi subjetividad constituyente, proyectando mi experiencia en el otro.¹² De este modo, entonces, la presentación del alter-ego se mantiene todavía en el esquema de una trascendencia en la inmanencia.

De cualquier modo, habiendo dicho todo esto, concluimos que es la protoimpresión lo que permite al pensador judío acercarse al instante diacrónico, y si bien existe un distanciamiento y postura crítica frente a la estructura global temporal desarrollada por Husserl (protoimpresión-protención-retención), la *Urimpression* es un referente elemental para la propuesta del filósofo lituano-francés. Es por eso que, como acertadamente escribe Tania Checchi, “en tanto juicio de su abordaje de la temporalidad, la sensación no-intencional husserliana y su *Urimpression* le valdrán a Levinas posibilidad de reconocer, en el centro neurálgico mismo de la génesis del tiempo, un índice de alteridad y, por ende, de trascendencia, de salida del ser” (2004: 211). Así, la protoimpresión corresponde a aquel elemento de la filosofía de Husserl que permite asomarse en el carácter de la diacronía, como experiencia pura ante-predicativa, pasividad fruto de la trascendencia.

12 “This latter kind of experience of the alien reverberates back and sharpens the ego’s awareness of an *inner alterity* that dwells at the very core of its own experience” (Biceaga, 2010: 11; las cursivas son mías).

Referencias

- Alonso, D. U. (2018). *Diacronía y sincronía del tiempo en Husserl, Heidegger y Levinas* (tesis doctoral), Ciudad de México: UNAM.
- Balbotín, C. (2015). “El problema de la constitución de la intersubjetividad en el pensamiento de Husserl”, en *Alpha*, n. 41, pp. 251-268.
- Biceaga, V. (2010). *The concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, Canada: Springer.
- Bernet, R. (2004). “Levinas's critique of Husserl”, in Critchley, S. and Bernasconi, R. (Eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cecchi, T. (2004). “Estudio conclusivo”, en Levinas, E. *La teoría fenomenológica de la Intuición*, Salamanca: Sígueme.
- Conesa, D. (2010). “Urimpression husserliana y diacronía levinasiana: ¿continuidad o ruptura?”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2010/4, tomo 135, pp. 435-454.
- Conrad-Martius, H. (1958). *El tiempo*, trad. Antonio Rodríguez-Huescar, Madrid: Revista de Occidente.
- Garrido, Á. (2002). “Sincronía, diacronía y tiempo mesiánico. Génesis y evolución de la noción de tiempo en la fenomenología de Emmanuel Levinas”, *Enfoques*, vol. XIV, n. 1, pp. 57-71.
- García, P. E. (2012). “El problema de la experiencia del otro y el sentido de una ética fenomenológica”, en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. IV, pp. 197-221.
- Gibu, R. (2011). *Proximidad y subjetividad*, México: Itaca.
- (2014). “Hermenéutica de la pasividad. Una propuesta de Levinas tras *Totalidad e Infinito*”, en *Acta philosophica*, vol. 23, pp. 85-100.
- Gómez, Ó. L. (2006). “Palabras preliminares”, en Levinas, E. “Ética como filosofía primera”, *A parte Rei*, 43, enero.
- Husserl, E. (1976). *Investigaciones Lógicas*, trads. Manuel García Morente y José Gaos, Madrid: Revista de Occidente.
- Levinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*, trad. José Luis Pardo Torío, Barcelona: Paidós.
- (2000a). *Ética e Infinito*, trad. Jesús María Ayuso Díez, Madrid: La Balsa de Medusa.
- (2000b). *De la existencia al existente*, trad. Patricio Peñalver, Madrid: Arena.
- (2001). *La huella del otro*, trads. Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero, México: Taurus.
- (2002). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guillot, Salamanca: Sígueme.

- (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor Ramos, Salamanca: Sígueme.
- (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*, trad. Tania Cecchi, Salamanca: Sígueme, 2004.
- (2006). “Ética como filosofía primera”, en *A parte Rei*, 43, Enero, trad. Óscar Lorca Gómez.
- (2009a) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. Manuel E. Vázquez, Madrid: Síntesis.
- (2009b). “La significación y el sentido”, en *Humanismo del otro hombre*, trad. Daniel Enrique Guillot, Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- Moyn, S. (2005). *Origins of the Other. Emmanuel Levinas, between Revelation and Ethics*, New York: Cornell University Press.
- Peña, J. (1996) “Levinas y el olvido del otro”, *Scripta Theologica*, vol. 28, fasc. 2, 1996, pp. 543-564.
- Poirié, F. y Levinas, E. (2009). *Ensayo y conversaciones*, Madrid: Arena.
- Quepons, I. (2015). “Atención y conciencia de los sentimientos: el temple de ánimo como trasfondo afectivo de la vida concreta”, en *Ápeiron. Estudios de filosofía*, n. 3, pp. 157-169.
- Rojas, I. (2019). “Intencionalidad e interés: del mero sentido de referencia a la vida concreta”, inédito.
- Rodemeyer, L. (2003). “Developments in the Theory of Time-Consciousness: An Analysis of Protention”, en D. Welton (Ed.), *The New Husserl. A critical Reader*, Indiana: Indiana University Press.
- Viola, F. (2016). “La reiteración del *inicio*. Aportes para una nueva concepción del tiempo a partir de la filosofía de Emmanuel Levinas”, *Franciscanum* 165, vol. LVIII, pp. 119-143.

La economía y lo sagrado

The Economy and the Sacred

José Antonio Pardo Oláquez
Universidad Iberoamericana, México
pardolaguez@gmail.com

Recibido: 11/10/2018 8 Aceptado: 18/06/2019

Resumen

Discuto la tesis de Jean-Pierre Dupuy: «la economía es la continuación de lo sagrado». Intento esclarecer el sentido de la tesis mediante la exposición de la teoría sobre lo sagrado de Rene Girard. Concluyo que el sentido que Dupuy le asigna a esta tesis es discutible, pero podría ser válida si se le asigna otro sentido, a saber, el de la tesis hegeliana de que la sociedad moderna es la realización del cristianismo.

Palabras clave: capitalismo, escasez, Girard, mimesis, sacrificio.

Abstract

I discuss Jean-Pierre Dupuy's thesis: «the economy represents a continuation of the sacred». I try to clarify the sense of this thesis through the exposition of Rene Girard's theory of the sacred. I come to the following conclusion: the sense that Dupuy assigns to that thesis is disputable, but it could be valid if one assigns it another sense, namely, the Hegelian thesis according to which the modern society is the fulfilment of Christianity.

Keywords: capitalism, Girard, mimesis, sacrifice, scarcity.

I

“La economía es la continuación de lo sagrado por otros medios”, afirma Jean-Pierre (Dupuy, 2012: 32). Él mismo, junto con otros colegas suyos cercanos a Iván Illich, principalmente Paul Dumouchel, llevan más de cuarenta años trabajando en el desarrollo y justificación de esa tesis. Antes de evaluarla, ya sea para aceptarla o para rechazarla, es importante esclarecerla, pues como veremos más adelante, no es por sí misma una tesis suficientemente clara.

La tesis puede aparentar tener cierto parentesco con lo que Carl Schmitt llamaba «el teorema de la secularización», que consiste en que “[t]odos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009: 37). Sin embargo, en algún sentido la tesis de Dupuy corre en sentido contrario a la de Schmitt.

Es obvio que los conceptos de lo sagrado y los de la teología están estrechamente emparentados, empero, cuando Schmitt se refiere a los conceptos teológicos piensa específicamente en los de la teología cristiana en general; en cambio, Dupuy, al usar la expresión «sagrado», lo hace desde la perspectiva de René Girard, según la cual aquella se referiría a lo sagrado arcaico, lo cual es, en algún sentido, lo opuesto de lo que la teología cristiana entiende por sagrado. En realidad, Schmitt y Girard tienen concepciones incompatibles de lo que es el cristianismo.

Mi postura, vista desde cierto ángulo, parece más solidaria de la de Schmitt, pero desde otro, está más próxima a la de Dupuy. Mi coincidencia con Schmitt radica en que me parece cierto que el mercado capitalista moderno, que es exactamente a lo que, de manera confusa, a mi juicio, se refiere Dupuy cuando dice «economía», es el producto secular del cristianismo. Pero con Dupuy también coincido, porque me parece que en general la concepción que tiene René Girard del cristianismo, no solamente de los textos

evangélicos, sino también del cristianismo histórico, es más adecuada que la de Schmitt.

Así, pues, me adhiero a la tesis hegeliana según la cual la sociedad capitalista moderna, a la que algunos llaman despectivamente «sociedad burguesa», es hija legítima del cristianismo. Y pienso también que el cristianismo es eso que Girard dice que es. Entiendo que esto me pone en una posición contenciosa frente a grandes filósofos como Kierkegaard, y frente a algunos teólogos de la liberación cuyas ideas están en algún sentido emparentadas con las de Girard, por ejemplo, Franz Hinkelammert. Kierkegaard distingue el cristianismo de la cristiandad, y sugiere que una y otra se llevan mal. Iván Illich, quien sin haber sido teólogo de la liberación influyó mucho en ésta, en la línea del teólogo danés pensaba que la sociedad moderna era la corrupción del cristianismo, y sólo en este sentido su continuación. Jean Pierre Dupuy y Paul Dumouchel abrevan de la obra de Iván Illich, con quien trabajaron estrechamente.

Con la obra de Girard pasa algo semejante a lo que pasó con la de Hegel, a saber, se formaron una derecha y una izquierda girardianas. Al menos a mí me resulta muy obvio el pulso conservador, en el sentido de Roger Scruton (2002), que late en el corazón del pensamiento girardiano. Las críticas de René Girard en contra de «la izquierda», desde el marxismo y el comunismo hasta el feminismo, pasando por el progresismo o «liberalismo» estadounidense y la filosofía deconstructivista, son constantes y muy explícitos (1996: 275 ss; 2014: 37 ss). A pesar de esto, desde los años setenta del siglo pasado, su pensamiento ha sido prohijado por algunos pensadores identificables como de izquierda, por ejemplo, los mismos Dupuy y Dumouchel, algunos teólogos de la liberación (Moreno, 2018) y otros sectores de la izquierda católica en Europa (Dubouchet, 2016). Por otro lado, más recientemente se ha dado a conocer la existencia de personajes ligados a la derecha libertaria inspirados por el pensamiento de Girard, por ejemplo, el empresario, escritor y filántropo Peter Thiel; el filósofo Alejandro Llano; o el escritor anarco-capitalista David Gornoski.

Sin dejar de reconocer que tiene razón Agustín Moreno Fernández cuando dice que debido a la complejidad de su pensamiento, lo

mismo que al hecho de que éste ha experimentado una evolución constante durante más de cincuenta años, no es posible encerrarlo, ni a su pensamiento, ni a Girard mismo “en una órbita ideológica o política estrecha o cerrada, ni a la izquierda ni a la derecha” (Moreno, 2018: 86), en relación con la tesis que discutiré a continuación creo que sí tiene sentido reconocer la existencia de sendas interpretaciones, una que mira hacia la izquierda, otra que mira hacia la derecha.

II

Mencioné al comienzo que la tesis de Jean-Pierre Dupuy, «la economía es la continuación de lo sagrado por otros medios», exige ser esclarecida. En primer lugar, porque el término «economía» que figura en ella es ambiguo. En segundo lugar, porque se debe aclarar a qué se refiere en específico cuando dice «sagrado». Comenté ya que se refiere a lo sagrado de las sociedades arcaicas, tal como es caracterizado por René Girard. Como aspiro a que este artículo tenga lectores no familiarizados con el pensamiento de Girard, será necesario exponer a grandes rasgos en qué consiste esa caracterización. En tercer lugar, porque al hablar de «continuación», no es suficientemente claro qué cosa se quiere expresar.

En relación con lo primero sucede que, en español, lo mismo que en francés, idioma en que Jean-Pierre Dupuy expone sus ideas, la palabra «economía» (o «*Economie*») es categorialmente ambigua. Con ella lo mismo puede referirse uno tanto a ciertos aspectos o a cierto ámbito de lo real, como a la reflexión teórica sobre esos aspectos. En el idioma inglés no existe esa ambigüedad, pues para una cosa se debe usar el nombre «*Economy*», y para otra «*Economics*».

¿Qué es, entonces, la continuación de lo sagrado: o la teoría económica, digamos, de Adam Smith o de David Ricardo, de Menger o de Marshall; o la administración eficiente de recursos escasos que tienen usos alternativos?

Hace algunos años, el profesor y economista, Robert H. Nelson, publicó un libro cuya tesis es que los economistas durante la segunda mitad del siglo XX, desde Paul Samuelson y Frank Knight hasta

Gary Becker y Douglas North, han ejercido la función de sacerdotes de una religión secular (Nelson, 2014). En el mismo sentido, Deirdre McCloskey sostiene que la economía neoclásica opera como “una religión revelada, y además ritualística” (1998: 146). Por otra parte, con «el teorema de la secularización», por lo menos en su formulación, Schmitt deja claro que se refiere a la «teoría política» y a la «teología», y no, por lo menos directamente, a la política y a la religión.

Pero a quienes les gusta escribir críticas al capitalismo y contra la sociedad burguesa por medio de “metáforas teológicas” (Dussel, 1991), no suelen enfocar sus críticas directamente contra la ciencia económica, aunque muchos sí la suelen criticar acusándola de ser ideología y no ciencia; sino más bien hacia el hecho de que, según estos críticos, los mercados, el capital mismo, y no las teorías burguesas sobre éstos, son los que “arrastra[n] como en un inmenso torbellino [...] la vida humana objetivada en el valor que se valoriza. Bebe [n] la sangre como un vampiro divino, o como el Moloch, fetiche fenicio, que ansiaba la sangre de los primogénitos que debían sacrificársele” (Dussel, 2014: 85).

En realidad, Jean-Pierre Dupuy reconoce la existencia de esa ambigüedad en el nombre «economía», pero además defiende que la misma juega a favor de su propia tesis. En primer lugar, porque “las teorías económicas, verdaderas o falsas, tienen ciertos efectos sobre lo real” (2014: 16). En segundo lugar, porque la existencia de dichos efectos se ajusta bien al modelo sobre lo religioso y lo sagrado al que se adhiera, pues de acuerdo con René Girard, *rituales* y *mitos* constituyen “lo religioso en su ensamble” (1972: 155). Este ensamble es crucial, pues él mismo, *en cuanto ensamble*, constituye la esencia de lo religioso. La eficacia del ritual religioso, así como de las prohibiciones cuya legitimidad se remiten a ese ritual, depende *necesariamente* de cierta ignorancia, y el mito opera como un *velo de ignorancia*. De modo que, si el mercado es una institución sacrificial, o si la economía es la continuación de lo sagrado, entonces su funcionamiento e identidad dependen de un mito, y este mito debe de ser la ciencia económica.

No es solamente el mercado, pues, sino también la teoría económica o, mejor dicho, es el mercado capitalista *ensamblado* con la teoría económica lo que constituye la continuación de lo sagrado.

Al llegar a este punto estimo muy importante detenerme a aclarar un asunto. El lector pudo haber advertido que, en la exposición previa súbitamente pasé de hablar de economía a hablar de mercado y capitalismo; e incluso, en el penúltimo párrafo anterior a éste, usé ambas expresiones como si fueran equivalentes. Es este también un tema que puede generar algo de confusión. Por mi parte considero que es un error confundir lo económico con lo mercantil. Un asunto económico no tiene que ver necesariamente con el mercado ni con el capitalismo, de suerte que cuando Dupuy describe las nuestras como sociedades «económicas», no puedo menos que quedar algo perplejo.

No obstante, es injusto atribuir a Dupuy una confusión. A mi juicio no tiene mucho sentido clasificar una sociedad como económica, pues al igual que Lionel Robbins (1984 [1932]: 16), creo que lo económico es un aspecto de toda conducta humana, y no una clase específica de conducta. Pero negar que esto último sea el caso es una tesis sustantiva de Dupuy. Es decir, Dupuy, como veremos adelante, respalda la tesis de Paul Dumouchel según la cual el aspecto económico de la conducta distinguido por Robbins no cualifica a toda conducta humana, sino solamente a una clase particular. La existencia de esta clase particular de conducta, además, de acuerdo con Dupuy y Dumouchel, está limitada por ciertas condiciones históricas, exactamente las mismas de las cuales depende la existencia del capitalismo. Dupuy no afirma, en su libro de 1979, que el concepto de «sociedad económica» tenga la misma extensión que el de «sociedad capitalista», pues también escribe que las sociedades socialistas de entonces son tan económicas como las capitalistas (1979: 9). Pero, en la misma línea de Iván Illich, defiende que, en cuanto que *sociedades económicas*, tanto las capitalistas como las socialistas se distinguen esencialmente de las sociedades vernáculas (Illich, 2000: 530-531).

Para Iván Illich, lo mismo que para Dupuy y para Dumouchel, “la existencia de una relación de oposición conceptual entre la economía y lo vernáculo” (2000: 92ss) es la clave de bóveda de todo su

pensamiento. La misma implica que en las sociedades vernáculas *no hay economía*.

Para mí no es muy coherente la distinción conceptual entre lo económico y vernáculo, pues en definitiva considero que es falsa la tesis según la cual habría en las sociedades modernas, capitalistas y socialistas, un conjunto específico de *valores* englobados bajo el nombre «economía» ausentes en las sociedades arcaicas y pre-modernas.

III

En relación con lo segundo, he comentado ya que la concepción que Jean-Pierre Dupuy tiene de lo sagrado es la de Girard. Esto obliga a que me detenga a exponer, inevitablemente en líneas demasiado generales, la teoría sobre lo sagrado.

El proyecto de Girard es singularmente ambicioso, pues se propone elaborar una teoría general de la religión. La piedra angular de una teoría de este tipo, pero al mismo tiempo una de las dificultades más serias que se ofrecen en contra de su realización, consiste en la explicación de lo sagrado.

Es la piedra angular porque lo sagrado es lo específico de la religión. Como enseña Xavier Zubiri “la religión se define por la oposición temática y polar entre *lo sagrado* y *lo profano*” (1994: 18). La dificultad consiste en que de acuerdo con la mayoría de los reportes de quienes hacen fenomenología de la religión, lo sagrado ostenta rasgos que por lo menos aparentan ser contradictorios. Esto último amenaza con hacer del tratamiento teórico de la cuestión algo inmanejable.

Girard se queja de que etnólogos, antropólogos y científicos de la religión en general hayan eludido el problema, y en vez de intentar esclarecerlo, que se hayan contentado tan solo con nombrarlo. En numerosos rituales religiosos el sacrificio se presenta de una manera contradictoria, ya sea como “una cosa muy sana, de la cual nadie debiera abstenerse”, pero también como “un crimen que no debe cometerse” (Girard, 1972: 9). Esta paradoja, comenta Girard, se ha intentado resolver “invocando el carácter sagrado de la víctima: Es

un crimen matar a la víctima porque es sagrada... pero ella no sería sagrada si no se la matara” (1972: 9). En cuyo caso la paradoja queda desplazada hacia el concepto de lo sagrado, pero en este punto, ya no hay más ningún intento de resolución, sino solamente la invocación de “el sonoro nombre de *ambivalencia*” (1972: 9). Del uso de ese nombre “no emana ninguna luz propia, nada que constituya una verdadera explicación” (1972: 10). Girard piensa que una explicación será exitosa en la medida en que sea capaz de resolver esa paradoja, es decir, en la medida en que muestre que el carácter contradictorio del concepto de «sagrado» es sólo aparente.

Para ello desarrolla un modelo, cuyo fundamento es una hipótesis que, por lo demás, él estima plausible y que, de hecho, ha venido acumulando bastante respaldo empírico (Meltzoff, A. N. & M. K. Moore, 1998), a saber, que “la naturaleza del deseo es mimética” (Girard, 2004: 64). De esta simple tesis infiere Girard varias consecuencias.

La primera es que, si ese es el caso, entonces, inevitablemente un mismo objeto será deseado por más de una persona, lo cual generará cierta rivalidad entre esas personas, una «rivalidad mimética» que muy probablemente derive en agresión (Girard, 1996: 12). La segunda, dado que esa agresión también es *mimetizable*, entonces a una primera agresión habría de acompañar una secuela de agresiones cuya intensidad y número tendría que irse multiplicando casi exponencialmente. Una tercera consecuencia es que personas que originalmente no estaban directamente involucradas en la rivalidad se contagian y comiencen ellas mismas a imitar a los sí originalmente involucrados, provocando que la violencia se propague. La cuarta consecuencia es que, en la medida en que la violencia se siga propagando e intensificando miméticamente, será inevitable que llegue un punto en que se haya extendido a toda una comunidad, lo cual puede provocar dos cosas distintas: una, el colapso e inclusive la extinción de esta comunidad. Girard, en efecto, admite que es muy factible que numerosas comunidades humanas hayan desaparecido de esta manera, fruto de su propia violencia intestina (Girard, 2004: 79). Otra, que antes de que se haya producido el posible colapso, el deseo violento se haya desplazado, de manera azarosa, hacia una sola

persona o hacia un grupo determinado de personas. Es decir, que en algún momento se hayan comenzado a replicar miméticamente las agresiones hacia una sola persona o hacia un grupo muy determinado de personas.

Si es el caso que en alguna comunidad el conflicto mimético haya tenido la suerte de tomar este cauce, entonces tal comunidad se habrá librado de la destrucción, pues se habrá generado de manera espontánea e impremeditada cierta armonía entre los miembros de la comunidad. En virtud de la naturaleza mimética del deseo, cuando éste se orienta hacia la apropiación de un objeto, es el concitador de la rivalidad, pero cuando se orienta hacia un objeto de agresión, es más bien como un imán de fuerza solidaria.

Mientras que la apropiación mimética es inevitablemente conflictiva, provocando que los participantes disputen un objeto del cual ambos no se pueden apropiar, el antagonismo mimético es ultimadamente unificador, o más bien reunificador, dado que dota a los antagonistas de un objeto que realmente pueden compartir, en el sentido de que todos ellos pueden abalanzarse hacia la víctima para destruirla o para expulsarla (Girard, 1996: 13).

Girard considera que mediante la aplicación de este modelo a una situación empírica determinada es posible dar cuenta efectivamente de la ambivalencia de lo sagrado. Esta situación empírica se localiza temporalmente en el difuso umbral en que tuvo lugar el proceso de hominización. Considérese a una comunidad de homínidos. Para los miembros de esa comunidad se cumple ya que su conducta es significativamente mimética, de suerte que es previsible que la misma se encuentre en un momento dado en una de las situaciones descritas por el modelo girardiano, a saber, en que el contagio mimético haya conducido a que la comunidad se solidarice unánimemente en el linchamiento de una víctima. En este punto Girard llama la atención sobre lo que pudo significar para los miembros de la comunidad de antropoides esta experiencia inaudita en que, de manera súbita, un estado de violencia caótica y sordidez, se troca por uno de apacible sosiego y armonía. Elabora la interesante conjetura

de que la experiencia de ese contraste pudo ser el fundamento de un primigenio e incipiente sistema binario de símbolos (Girard, 1978: 135), sobre el cual se habría montado la idea abstracta de oposición.

Añádase además lo siguiente. Es razonable suponer que a partir de esa experiencia hayan inferido los miembros de esa comunidad que el linchamiento tuvo algún efecto sanador, y que, por lo tanto, la víctima tiene algunos atributos sobrenaturales. La víctima se convierte en el objeto sagrado.

Viene enseguida un proceso de reconstrucción de la memoria sobre lo acontecido. El recuerdo del cadáver de la víctima sacrificada sobresale sobre los otros recuerdos, de modo que éstos se van articulando alrededor de aquél. Se cae en la cuenta de la proximidad entre la violencia y lo mimético, de modo que, en consecuencia, se proscriben, para el futuro, ciertas prácticas y conductas imitativas o que de algún modo se relacionen con lo mimético. Se va definiendo un sistema de reglas y prohibiciones cuya función es evitar el contagio mimético: desde la prohibición de imitar gestos o repetir las palabras de algún otro miembro de la comunidad, hasta la edificación de un conjunto de jerarquías cuya función es impedir que los deseos interfieran entre sí, mediante la asignación, a cada miembro de la comunidad un objeto de deseo en función de su lugar en la jerarquía.

Como ya dije, el fundamento de estos sistemas de prohibiciones y jerarquías es una memoria articulada alrededor del recuerdo de la víctima. La naturaleza de esta articulación queda esclarecida si se toma en cuenta la tesis anteriormente comentada, según la cual la experiencia del sacrificio constituye el fundamento de un incipiente sistema binario de oposición. Prohibiciones y jerarquías, en efecto, se definen fundamentalmente en términos de oposiciones, y lo hacen a partir de un sistema binario en el cual la diferencia de sus elementos está definida por la presencia de la víctima sagrada.

Porfirio Miranda ilustra esto cuando enseña, comentando a Durkheim, que “cuando por primera vez el hombre tuvo la idea de distinguir entre lo verdadero y lo falso, la expresión «lo verdadero» era religiosa, significa lo que tiene que ver con Dios” (Miranda, 1996: 39). Lo cual, en realidad, es un caso particular de una verdad más general, a saber “cuando por primera vez el hombre tuvo la

idea de distinguir entre lo debido y lo prohibido, la expresión «lo debido» era religiosa, significa lo que tiene que ver con la divinidad” (Ibid.). Empero, desde la perspectiva de Girard, la concepción de Miranda sobre la divinidad es claramente cristiana, y por ende carente de ese aspecto violento típico de las divinidades arcaicas. En este punto resulta interesante hacer notar que, a juicio de Girard, Nietzsche habría sido el primero de los grandes pensadores modernos, y a contrapelo de toda la tradición humanista, en darse cuenta de que el concepto de divinidad en el cristianismo es incompatible con el de las religiones arcaicas (Girard, 2002: 160 ss).

Desde luego que, dentro del cúmulo de prohibiciones, está la de la violencia directa. Lo cual obliga a la comunidad a enfrentarse con el hecho poco tolerable de que ella misma ha violado esa prohibición cuando violentó a la víctima. Esto conduce a una distorsión del recuerdo, tal que aparece entonces la víctima como responsable de su propio sacrificio. Es decir, se representa entonces a la víctima como un personaje transgresor y, por ende, como el causante de la violencia que arrasó a la comunidad, e incluso como el autor de su propia inmolación (Girard, 1982: 93). Este recuerdo distorsionado constituye la esencia del mito.

El carácter ambivalente de lo sagrado radica en que la divinidad, es decir, la víctima sacrificada, es concebida como un personaje violento y transgresor. Prohibiciones y jerarquías son divinas, definen el ámbito de lo sagrado y de lo profano. De lo sagrado hay que abstenerse porque es la manifestación de una entidad violenta a la que es mejor no provocar. Pero dado que prohibiciones y jerarquías no son absolutamente eficaces para cohibir la rivalidad mimética, y por ende la violencia, es necesario entonces recurrir eventualmente al rito sacrificial, del cual nadie debe abstenerse, para así custodiar y proteger la frágil concordia.

IV

En relación con lo tercero, René Girard, además de su teoría sobre lo sagrado, elabora una filosofía de la historia que se inscribe armónicamente en la tradición que va desde San Ireneo de Lyon y San Agustín hasta Hegel.

Ya en las páginas anteriores he tenido la ocasión de aclarar que, según Girard, habría una diferencia categórica entre el concepto cristiano de lo sagrado y lo sagrado arcaico. Esta postura es muy polémica, pues si fuera correcta echaría abajo no solo lo que una persona culta promedio actualmente piensa acerca de la religión en general, y acerca de la relación entre el cristianismo y el resto de las religiones, sino también prácticamente todo lo que se ha escrito en el ámbito de la fenomenología de la religión, de las religiones comparadas, de la sociología de la religión, e inclusive de la teología, etc., durante el último siglo y medio, por lo menos.

Además, es una postura que muy fácilmente puede ser tomada como parte de la vieja apologética católica. De hecho, muchos así la han tomado. Por eso mismo, Girard va a apelar a una autoridad que en este punto es imparcial, por representar casi lo opuesto que la apologética cristiana, a saber, Friedrich Nietzsche.

De la obra de éste, Girard recupera dos cosas. La primera, el muy conocido pasaje de *La Gaya Ciencia* en que figura la expresión «Dios ha muerto». De este pasaje y de esta expresión ofrece una interpretación singular, que contrasta abiertamente con algunas interpretaciones «vulgares» y con la interpretación canónica de Heidegger.

Niega Girard que la expresión sea profesión de ateísmo, tal como suele sugerir la interpretación vulgar, plegada a la perspectiva del humanismo iluminista. Niega también que con ella Nietzsche testifique la actual conciencia del “fin de lo suprasensible en el sentido platónico del término” (Girard, 2002: 176). No se trata, pues, ni de una tesis ontológica o metafísica: no hay Dios; ni la enunciación de un principio metodológico: se debe hacer filosofía y filosofía sin apelar a dioses; ni una metáfora que describa la moderna emancipación con respecto a la religión.

Se trata, en cambio, dice Girard, de la descripción de un linchamiento colectivo y de sus consecuencias religiosas. “Si es tan grande el crimen habrá que inventar nuevas fiestas expiatorias y nuevos juegos sagrados [...] Las consecuencias de la muerte de Dios son entonces religiosas, puramente religiosas” (Girard, 2002: 173). La perspectiva de Nietzsche no es la de los risueños ateos que rodean al loco en la plaza, quienes no se enteran de nada, ni entienden nada de religión, sino la del loco que sí se da cuenta de que “lo divino es el producto de una muerte colectiva” (Girard, 2002: 175).

La segunda, el énfasis que pone Nietzsche en la singularidad del cristianismo en relación con el mecanismo sacrificial. Girard hace llamar la atención sobre el hecho de que, a contrapelo de lo que viene enseñando la filología y las ciencias de la religión desde hace casi dos siglos, “Nietzsche creía firmemente en el carácter absolutamente único de la perspectiva bíblica y cristiana” (Girard, 2002: 153).

Más allá de las fácilmente identificables semejanzas estructurales entre los Evangelios y los mitos de las religiones paganas, Nietzsche subraya la existencia de una característica única en aquéllos: “Nietzsche fue el primer pensador en ver claramente que la singularidad del Judeo-Cristianismo fue que rehabilitó a las víctimas que los mitos considerarían haber sido inmoladas de manera justa” (Girard, 1996: 272). Nietzsche piensa, además, enseña Girard, que esa rehabilitación es un error, pues entiende que la inmolación de los héroes y dioses de la mitología pagana es “similar en la forma a la muerte de Cristo. Pero considera que el testimonio del cristianismo a favor de la inocencia de Cristo es socialmente perjudicial y que el mundo necesita el sacrificio de la víctima como parte del eterno retorno de la vida” (Girard, 1996: 273).

La postura de Girard, según él mismo, es la misma que la de Nietzsche. Aunque la valoración que uno y otro hacen del mismo fenómeno es la opuesta, pues Girard mira al cristianismo con simpatía, en tanto que Nietzsche lo hace con aborrecimiento.

Hegel enseñaba que el cristianismo “es el gozne en torno al cual gira la historia universal” (Hegel, 1976 [1822-1831]: 722). Girard opina lo mismo, aunque inspirándose en Nietzsche. Si éste tiene razón, entonces el cristianismo significó un viraje en el curso de la

historia humana. “La influencia cristiana y su cuestionamiento del orden sacrificial nos introducen [...] en una fase nueva de la historia humana, la fase que podemos legítimamente llamar moderna” (Fernández, 2015: 4). Pero las consecuencias de ese viraje, desde la perspectiva nietzscheana, son deletéreas, pues constituye el hundimiento de los cimientos de la civilización humana. Nietzsche “pone el dedo sobre esa espada que Jesús mismo ha dicho que ha venido a traer, la espada destructora de la cultura humana” (Girard, 2002: 168).

Girard admite también que en esto último sigue a Nietzsche. Por lo mismo, describe el tiempo nuestro, la Modernidad, el de la hegemonía mundial de la cristiandad, como apocalíptico. El sentido de la expresión es doble. Por una parte, describe el hecho de que priva a la violencia de sentido, lo cual, dice Girard, es “verdaderamente terrible” (Mendoza, 2008). No solamente por las consecuencias nihilistas que tiene para la conciencia la pérdida de sentido en general, sino también porque una violencia privada de sentido es también una violencia privada de verdadera utilidad. Por otra parte, la situación apocalíptica también “funda una esperanza” (Girard, 2010: 14), en el sentido de que el hundimiento de lo sagrado es concomitante con la conciencia de que “cualquier final apocalíptico será hechura puramente humana” (Alison, 1998: 219).

Si aceptamos íntegramente el pensamiento de Girard, o por lo menos sus pilares más gruesos, la teoría mimética, la teoría del chivo expiatorio y la filosofía que hace girar la historia de la humanidad alrededor de la revelación cristiana, nos topamos con un problema, que voy a nombrar «el problema apocalíptico». Consiste en explicar cómo es posible que la humanidad, en un momento en que la revelación cristiana ha tocado ya todos los extremos de la Tierra, no haya sucumbido víctima de su propia violencia. Afirma Girard que “[n]uestra sociedad es la única [...] que puede desencadenar el deseo mimético en un gran número de dominios sin tener por qué tener que temblar ante un desbocamiento irremediable del sistema, el *runaway* de la cibernética” (Girard, 1978: 408). El problema apocalíptico consiste en responder cómo es que lo anterior es posible.

René Girard sugiere que la imitación de Cristo, es decir “la imitación sin rivalidad” (2004: 137), que constituye lo que Pascal

llamaba “el orden de la caridad” (2002: 168), es la única alternativa que tiene la humanidad para sobrevivir un estado de cosas en que el deseo mimético no está ya sujeto a la brida de lo sagrado. De eso se podría inferir, me parece, que la resolución del problema apocalíptico consiste en suscribir la tesis de Deirdre McCloskey, quien escribe *sin ironía*, y apoyada en buenas razones y algunos datos, es decir, en buena retórica, que “[l]a vida moderna capitalista está saturada de amor” (2006: 138).

Sin embargo, si bien por una parte celebra Girard “las realizaciones prodigiosas del mundo moderno, su ingenio inventivo, etc.”, lo cual lo avvicina con McCloskey (y con Peter Thiel [2014]); por la otra, en su última obra (Girard, 2015), adopta un tono sombrío, típico de la izquierda anti-burguesa. Girard es ambiguo y ambivalente en relación con el capitalismo y la sociedad burguesa, lo cual ha dado lugar a esa izquierda y a esa derecha girardiana de la que hablé previamente.

Jean-Pierre Dupuy es menos ambiguo, su postura en relación con el capitalismo, aunque moderado y nada superficial, es clara. Su respuesta al problema apocalíptico no es que la sociedad burguesa sea amorosa. Al contrario, lo que defiende es que la pervivencia de esa sociedad demuestra que el proceso de secularización y de expulsión de lo divino arcaico no ha concluido, que este subsiste, aunque de manera singular. Por eso mismo es que la economía es la *continuación* de lo sagrado.

V

El paradigma de la argumentación girardiana es evolucionista. Girard “señala que el elegante trabajo de Darwin sobre la evolución es su inspiración [...] y que su teoría] es una narración evolucionista de la naturaleza humana” (Cowdell, 2013: 51-52). Por eso mismo, no es extravagante interpretar la referencia de Girard a la *Imitatio Christi* en términos puramente seculares.

Algunos naturalistas enseñan que la virtud es una eficaz herramienta evolutiva de sobrevivencia (Riddley, 1996). Por su parte,

Friedrich Hayek defiende que la virtud es “la materia de un proceso continuo de selección natural [...cuyo] mecanismo [...es tal que] por medio del *contagio mimético*¹, las reglas que confieren éxito [...] llegan a suplantar a las mal adaptadas al entorno” (Gray, 1998: 33).

La *Imitatio Christi* a que hace referencia Girard puede ser interpretada, desde una perspectiva secularmente aceptable, simplemente como el hecho de que la humanidad tuvo la suerte de toparse, sin necesidad de que eso se interprete como una intervención divina en la historia, con un modelo de imitación virtuoso que encauza la energía mimética de manera eficiente, preservando los efectos positivos y civilizadores de la imitación, apartándola al mismo tiempo de la rivalidad conflictiva.

Jean-Pierre Dupuy reconoce que muy buena parte del pensamiento liberal clásico, desde Adam Smith y Alexis de Tocqueville, hasta Joseph Schumpeter y Friedrich Hayek, fueron capaces de advertir el problema apocalíptico, aunque no lo hubieran llamado así ni lo hubieran formulado en los mismos términos que Girard. Para ellos es claro que en una sociedad libre de ataduras jerárquicas y de amortiguadores sagrados de la rivalidad mimética, la justicia y la paz social depende de poner a raya a la envidia y el resentimiento (Dupuy, 1998).

Esto último es posible, piensa Hayek, mediante la difusión mimética de ciertas virtudes, en especial el “religioso espíritu de humildad” (Hayek, 2008 [1994]: 296), que nos obliga, por una parte, a bajarle los humos a nuestras pretensiones de racionalidad y dominio sobre la naturaleza, y por otra, a honrar el conjunto fuerzas sociales que rebasan nuestro poder.

Lo que resulta notable, nos dice Jean-Pierre Dupuy, es que entonces Hayek recomienda “[l]a imitación de un modelo trascendente que, a semejanza de Jesucristo, evite que los hombres se tomen mutuamente como modelos y caigan en los tormentos de la envidia” (Dupuy, 1998: 306).

A juicio de Dupuy, esto es un punto flaco en el pensamiento de Hayek, incluso una incoherencia. La razón sería que el modelo tendría en verdad que ser semejante a Jesucristo en un aspecto clave,

¹ El énfasis es mío, no de John Gray.

a saber, en el hecho de que fuese verdaderamente trascendente. Sin embargo, el modelo al que apela Hayek, constituido de tradiciones, reglas abstractas y, sobre todo, el mecanismo de precios, en realidad es un “punto fijo endógeno” (Dupuy, 1998: 28), es decir un punto fijo externo a la sociedad, que al mismo tiempo regula a ésta pero que, sin embargo, es producto también de la misma sociedad y, por lo tanto, de los efectos de su propia regulación.

Me detengo un momento en este punto, porque es posible no entender bien por qué Dupuy considera que lo anterior es un punto flaco en el pensamiento de Hayek. Desde luego sería erróneo creer que Dupuy le esté imputando a Hayek no ser cristiano, ni que el punto fijo endógeno al que apela éste, no sea ni la ley de Dios ni Jesucristo. Más bien le imputa el hecho de que por ser endógeno, por ende, sujeto a su propia retroalimentación, lo cual es fuente de cierta inestabilidad, lo descarta como criterio de eficiencia. La imputación postrera valdría como crítica porque si es así, entonces, piensa Dupuy, no habría manera de justificar la superioridad del mercado en comparación con otro tipo de organización social. Pero dado que una de las pretensiones de Hayek es fundamentar esa superioridad, entonces “debe renunciar a su teoría de la evolución cultural y fundar la superioridad del mercado sobre argumentos racionalistas” (Dupuy, 1998: 296). He ahí la incoherencia, según Dupuy: por una parte, Hayek desdeña las referencias al saber absoluto, fruto de la arrogancia del racionalismo constructivista, pero por otra, “las virtudes optimizadoras” de la mano invisible son inaccesibles epistémicamente a menos que esta mano conduzca “guiada por el saber absoluto” (Dupuy, 1998: 45).

Considero que la crítica de Dupuy, aunque brillante y generosa, no es totalmente justa. No obstante, esa crítica sí toca un punto débil de muchas apologías del libre mercado que apelan al orden espontáneo. En éstas es frecuente encontrar una confusión categorial: un orden espontáneo, no por ser orden, tendrá que ser necesariamente óptimo, ni eficiente, ni deseable, ni bueno (Dupuy, 2014: 33).

Dejemos esto último de lado, y concentrémonos en la siguiente pregunta: ¿Por qué un punto fijo endógeno sería incapaz de resolver el problema apocalíptico? ¿Por ser inestable? ¿Qué significa esto?

Aclaremos que buscamos la *explicación* de un fenómeno, el hecho de que una sociedad pervive, a pesar de una teoría tal que una de sus consecuencias lógicas es que dicha sociedad no podría pervivir. Dado que aceptamos *ex hypothesi* que la teoría es correcta, hemos de abstenernos de concluir del hecho de que la sociedad moderna existe, que entonces la teoría de Girard sobre lo sagrado es falsa. En vez de esto, habría que buscar una hipótesis auxiliar o complementaria. Esta consiste, *grosso modo*, en que la *eticidad* burguesa también es capaz de ponerle trabas a la rivalidad y al contagio miméticos, y de hecho encauzar la energía mimética hacia derroteros de virtud.

Según un modelo muy clásico de explicación, como el que describe Carl G. Hempel, una definición *parcial* de explicación sería como la siguiente: A explica B, sólo si² B es consecuencia lógica de A. Así pues, la existencia de la *eticidad* burguesa sería la explicación perseguida, sólo si la concordia y estabilidad de la sociedad moderna fuese consecuencia lógica de la *eticidad* burguesa.³

Ahora bien, dado el carácter inestable, por *auto-performativo*, de la *eticidad* burguesa, es decir por el hecho de que ella es un punto fijo exógeno, su existencia no garantiza ni paz, ni concordia: no hay consecuencia lógica.

Sin embargo, el modelo hempeliano de explicación tiene muchos defectos, uno de ellos es que es demasiado restrictivo. La relación entre el *explanandum* y el *explanans* no tiene por qué ser deductiva, podría ser inductiva. No quiero alargar la digresión, pues nos desvía del tema, pero creo que basta comentar que el modelo de explicación de Van Fraassen me parece más adecuado. Según éste, A explica B sólo si el hecho de que A, más que el de no A, hace más probable el hecho de que B, que no que el de no B (Van Fraassen, 1980: 141ss).

2 Llamo la atención de que estoy usando un condicional, no un bicondicional. Por eso digo que es sólo una definición parcial. Para una definición completa que amerite el uso del bicondicional haría falta añadir algunas precisiones en la apódosis de la fórmula.

3 Entiendo bien que mi redacción es imprecisa, pues la relación de consecuencia lógica se da entre oraciones o proposiciones, no entre hechos, pero esa imprecisión ni enturbia ni afecta la exposición.

Así, bastaría con reconocer el hecho de que la existencia de la eticidad burguesa, más que su inexistencia, hace más probable que sobreviva la sociedad moderna, a pesar de no tener a su disposición las herramientas de lo sagrado, que no que no sobreviva.

En algún sentido, Jean-Pierre Dupuy acepta esta explicación. Pero en otro sentido se ve obligado a corregirla. Es decir, Dupuy *sí* admite en términos generales que la eticidad burguesa explica por qué el mundo moderno no ha sucumbido. Sin embargo, el talante realista del pensamiento girardiano, con el cual Dupuy comulga, sugiere que una buena explicación, además de lo dicho anteriormente, depende de que sea capaz de dar cuenta del mecanismo causal que conecta un hecho con aquellos otros hechos descritos en el *explanans* (Salmon, 1984: 139ss).

Dupuy no cree que el mercado, como mecanismo causal, funcione como Hayek, Lachmann, Kirzner u otros economistas de la escuela austríaca dicen que funciona. Más bien cree que funciona como Keynes dice que funciona (Dupuy, 2014: 41). No vale la pena entrar en detalles. Es suficiente señalar que Dupuy está muy lejos de comulgar con la tesis de Deirdre McCloskey previamente mencionada. Aunque vale la pena señalar igualmente, que también está muy lejos de comulgar, con la tesis de algunos filósofos marxistas, para quien la sociedad burguesa “es un orden destructor” (Hinkelammert, 1996: 246) y “suicida” (Dussel, 2014: 234).

VI

Según la tesis de Girard, lo sagrado es una herramienta evolutiva de sobrevivencia, un orden espontáneo. En esa misma línea, puede decirse que el mercado también lo es. La explicación del problema del apocalipsis sería, entonces, que la sociedad moderna no sucumbe, a pesar del declive de lo sagrado, porque se tuvo la suerte de encontrar una herramienta alternativa.

No obstante, Dupuy no afirma que se trata exactamente de una alternativa, sino de la continuación de la misma alternativa. Se trata de una distinción clave, pues es la que da cuenta de la diferencia

entre la izquierda y la derecha girardinanas. Para ésta, el mercado es una alternativa a lo sagrado arcaico, para aquélla, es la continuación.

Dupuy adopta la perspectiva axiológica del cristianismo. De acuerdo con esta perspectiva, por lo menos tal como es caracterizada por René Girard, el orden de lo sagrado arcaico *debe* ser abandonado, tanto en el sentido de que se trata de un imperativo moral, como porque la revelación cristiana lo ha herido de muerte. Por eso mismo, si es verdad que el mercado capitalista y la civilización burguesa que lo acompaña son la continuación de lo sagrado, entonces *deben ser* abandonados. Pero si no es así, si el espíritu burgués fuese una verdadera alternativa a lo sagrado arcaico, entonces habría que conservarlo.

Una fórmula abreviada de la tesis de Girard es que lo sagrado “*contiene* la violencia” (Dupuy, 2014: 13), interpretada de tal modo que el verbo «contener» que figura en la fórmula debe entenderse tanto en el sentido de «incluir» como en el de «refrenar». De acuerdo con esto, debe entenderse que, si la economía es la continuación de lo sagrado, esto se debe a que ostenta ese rasgo de *contener* la violencia.

Dupuy apela al libro de Albert Hirschman (1977), en el cual se expone cómo, a juicio de los primeros apologistas del capitalismo, la principal virtud de la sociedad mercantil es que al estar ésta gobernada esencialmente por el interés y el egoísmo, favorecía que la intensificación de estas pasiones inhibiera a todas las demás (Dupuy, 2014: 27). En una sociedad de mercado, el ardor de las pasiones violentas, como la sed de venganza o el odio, quedarían enfriadas, usando la expresión de Marx y Engels, por *las aguas heladas del cálculo egoísta*.

Se entiende el argumento de Dupuy. La conducta calculadora e interesada es inmoral. Pero al mismo tiempo eficaz para interrumpir el contagio mimético e las pasiones y, por tanto, para poner a raya a la violencia. Dupuy subraya el hecho de que las características que hacen que el capitalismo sea odioso para la tradición que va de Marx hasta los actuales críticos de la globalización y el «neoliberalismo», son las mismas que lo hacen apetecible para sus defensores. Así, frente a la pregunta: ¿quién tiene razón, los detractores que opinan que

el capitalismo es la violencia, o más bien sus partidarios, es decir la tradición liberal clásica que va de Montesquieu a Matt Ridley, para quienes es más bien el remedio contra la violencia?, Jean-Pierre Dupuy responde: Los dos: el capitalismo *contiene la violencia*. Es ésta aparente paradoja la que define a lo sagrado: “La ambivalencia de la economía en relación con el problema del mal, de alguna manera es la réplica de la ambivalencia de lo sagrado en relación con la violencia” (Dupuy, 2014: 30).

¿Cómo es que la ambivalencia de lo sagrado en relación con la violencia es la réplica de la ambivalencia de la economía en relación con el mal? No son lo mismo la maldad y la violencia. Hay un sentido en el cual es clara la analogía entre la maldad y la violencia, pero hay otro en el que no lo es. Como respuesta al problema apocalíptico, el carácter ambivalente de la economía en relación con el mal tendría que ser tal que la maldad del cálculo egoísta fuese también violenta.

Me explico. El problema apocalíptico consiste en que al carecer la humanidad de barreras religiosas y de mecanismos para morigerarla, es altísimo el riesgo de que la violencia se multiplique hasta producir la destrucción total. Esta clase de violencia es mala. Ahora supóngase que, en efecto, es el caso que el *idiotismo* es un remedio eficaz contra esta violencia. Ciertamente el idiotismo es estimado como cosa mala, empero, si se conviene que es un remedio eficaz contra la violencia, que es irrenunciablemente mala, entonces no queda otra que reconocer que la estimación es errónea, que el idiotismo en realidad no es malo. Eso no corresponde ya, exactamente, a la configuración de lo sagrado. Para éste es esencial que “la mala y la buena violencia sean la misma violencia” (Dupuy, 2014: 13). Pero dado que la violencia no es lo mismo que la maldad, con una explicación adecuada no es incoherente afirmar que la mala y la buena violencia son la misma violencia. En cambio, afirmar que lo malo es bueno, constituye una manera confusa de expresar las cosas, o si no, se trata de una simple incoherencia.

De cara a la amenaza de la violencia, es decir, de cara al problema del apocalipsis, habría que probar, no que la violencia es mala y que la conducta económica es mala, sino que la conducta económica no sólo es mala, sino además violenta.

VII

La prueba de que la economía es violenta depende de una tesis que puede ser llamada «la invención de la escasez». En el segundo apartado hice mención de una aparente confusión, según la cual lo que Lionel Robbins y otros economistas consideran un aspecto de toda conducta humana, Jean-Pierre Dupuy lo considera un atributo que especifica cierta clase de conductas humanas. Dupuy estima que hay cierta clase de acciones cualificables específicamente como económicas. Además, se queja de que en las sociedades modernas la cantidad e importancia de tales acciones ha crecido de manera indebida. Esto último es caracterizable como el resultado de “una transformación radical de los valores” (Dupuy, 1998: 20), tal como si fuera el caso que se le concediera una importancia excesiva a los valores económicos en desmedro de otros. Empero, en una línea semejante a la de Robbins, el economista Thomas Sowell afirma: “Desde luego que existen valores no económicos. En realidad, sólo existen valores no económicos” (2015: 584).

Sucede que, a juicio de Robbins, lo que cualifica a una acción como económica es el hecho de que los medios para llevar el objetivo de la acción a cabo sean escasos y susceptibles de ser usados de manera distinta. Ahora bien, dado que toda acción humana supone hacer uso de medios escasos sujetos a usos alternativos, es el caso que toda acción humana está cualificada como económica.

Dupuy, en cambio, por una parte, acepta la caracterización de lo económico en términos de escasez, pero por otra, niega que toda acción humana esté condicionada por la escasez. En este punto, la postura de Dupuy depende de la que defiende Paul Dumouchel. En términos generales, la tesis de éste consiste en que la experiencia de la escasez es imposible en las sociedades vernáculas, es decir aquellas regidas por el principio de lo sagrado arcaico (1979: 153). Y, por ende, que tal experiencia es un rasgo exclusivo de las sociedades modernas, en las cuales el cristianismo ha derruido los cimientos de lo sagrado. De la ausencia de la experiencia de la escasez, infiere además la inexistencia de la escasez en las sociedades vernáculas y, por ende, la inexistencia de lo económico (1979: 162).

Un punto clave del razonamiento de Dumouchel es que la experiencia de la escasez, y de la escasez misma, son el resultado de una violencia desatada de los constreñimientos impuestos por lo sagrado. Es decir, de acuerdo con él, a partir del declive de lo sagrado descrito por Girard, habría tenido lugar, como consecuencia, la experiencia de la escasez y de la escasez misma. No se trata, entonces, solamente de que el principio de la economía sea el predominio de una mala pasión, la avaricia; sino que el verdadero principio, la escasez, es radicalmente violento. La escasez es la violencia. “El estudio de las sociedades primitivas nos muestra la identidad de la violencia y de la escasez” (1979: 167). La economía es violenta porque la escasez es violenta.

Dumouchel rechaza que la escasez sea, por así decirlo, un atributo de la naturaleza, una característica que fuese equivalente a la finitud de ésta. Piensa que es más bien la consecuencia de la índole mimética del deseo. Si el deseo es mimético, entonces éste se multiplica, pero no así el objeto de ese deseo. Por esto, afirma Dumouchel, es que los primitivos asimilan la escasez con la violencia. “En las sociedades primitivas, la experiencia de la escasez es igual a la de la violencia” (1979: 164). En este punto es posible advertir una aparente incoherencia. Dumouchel afirma que en las sociedades vernáculas existe la experiencia de la violencia. También afirma que ésta es idéntica a la experiencia de la escasez. Pero de estas dos afirmaciones se sigue que en esas sociedades sí existe la experiencia de la escasez.

Empero, podemos ser caritativos. No se trata exactamente de que en la sociedad vernácula no exista la escasez, lo cual no es solamente una tesis absurda, sino aun incoherente en relación con otras tesis que afirma el autor de ella, como vimos. Se trata, en cambio, de que en las sociedades vernáculas no se daría la ocasión de que se multiplicara la experiencia de la escasez, debido justamente a las barreras que lo sagrado impone contra ello. Esto en contraste con las sociedades modernas, en las cuales, debido a la ausencia de esas barreras, la experiencia de la escasez se convierte en un aspecto dominante.

Surge entonces un problema. Según Dumouchel, la experiencia de la escasez es un problema de crisis mimética. En las sociedades

arcaicas, por lo tanto, lo sagrado es un recurso para resolver el problema de la escasez. En las sociedades modernas, en cambio, ese recurso ya no está disponible, de modo que debe haber otro recurso para resolver el problema de la escasez, a saber, lo que Dupuy y Dumouchel llaman *la economía*. Pero esto no se aleja casi nada del lugar común entre economistas, según el cual habría solamente tres tipos de organización social, tales que cada uno de ellos constituye una solución diferente al problema de la escasez, a saber, la sociedad vernácula, la planificación y el mercado. Estos últimos corresponderían a lo que Dumouchel y Dupuy llaman sociedades económicas. Sin embargo, la sociedad vernácula es tan económica como las otras dos. Lo que estos dos autores llaman economía es una alternativa a lo sagrado arcaico, pero tanto lo que llaman economía, como lo sagrado arcaico, son respuestas al mismo problema económico: la escasez. Desde luego que el problema de la escasez puede ser esclarecido desde el marco de la teoría mimética, tal como Dupuy reconoce que lo hacen Adam Smith y Friedrich Hayek (Dupuy, 1998), marco quizá más interesante que el de la teoría neoclásica del equilibrio.

El que la economía y lo sagrado sean respuestas alternativas al problema de la escasez, problema equivalente, si se quiere, al del deseo mimético, y que, por ende, una y otro sean análogos, justifica de algún modo la tesis de que «la economía es la continuación de lo sagrado por otros medios». No obstante, tal como hemos señalado ya, esta analogía se presta, por lo menos, a una interpretación desde la derecha y otra desde la izquierda. El lugar común dicta que el mercado es violento, pero el argumento de Dumouchel no lo demuestra. Cabe entonces la posibilidad, por lo menos, de que «la economía» sea la continuación del cristianismo por otros medios.

Referencias

- Alison, J. (1998). *The Joy of Being Wrong*. Nueva York: Herder & Herder.
- Cowdell, S. (2013). *René Girard and Secular Modernity*, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Dubouchet, P. (2016). *La théologie politique de René Girard et la gauche chrétienne*. Paris: Editions L'Harmattan.
- Dumouchel, P. (1979). "L'ambivalence de la rareté", en Dumouchel, P. / Dupuy, J. P. (1979).
- Dumouchel, P. / Dupuy, J. P. (1979). *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Paris: Seuil.
- Dupuy, J. P. (1979). "Le signe et l'Envie", en Dumouchel, P. / Dupuy, J. P. (1979).
- (1998). *El sacrificio y la envidia*. Trad. de J. Gutiérrez y C.A. Martins. Barcelona: Gedisa.
- (2014). *L'avenir de l'économie. Sortir de l'économystification*. Paris: Flammarion.
- Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política*, México: Siglo XXI.
- Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.
- (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset.
- (1982). *Le Bouc émissaire*. Paris: Grasset.
- (1996). *The Girard Reader*. Edit. Por J.G. Williams. Nueva York: Herder & Herder
- (2002). *La voix méconnue du réel*. Paris: Grasset.
- (2004). *Les origines de la culture*. Paris: Pluriel.
- (2010). *Clausewitz en los extremos*. Trad. de L. Padilla. Madrid: Katz.
- Hayek, F. (2008 [1944]). *The Road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hegel, G. W. F. (1976 [1822-1831]). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hinkelammert, F. (1991). *Sacrificios humanos y sociedad occidental*. San José: DEI.
- Hirschman, A. (1977). *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Illich, I. (2008) *Obras Reunidas*. Trad. de J. Sicilia, P. Gutiérrez-Otero et al. México: FCE.
- McCloskey, D. (2006). *The Bourgeois Virtues*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Meltzoff, A. N. / Moore, M. K. (1998). "Infant Intersubjectivity: Broadening the Dialogue to Include Imitation, Identity and Intention", en Bräten, S. (edit.), *Inter-subjective Communication and Emotion in Early Ontogeny*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mendoza, C. (2008). "Pensar la esperanza como apocalipsis. Conversación con René Girard", en <http://www.alcoberro.info/pdf/girard3.pdf>.
- Miranda, P. (1996). *Racionalidad y democracia*. Salamanca: Sígueme.
- Moreno, A. (2018). "Ídolos y sacrificios. Un Girard olvidado", en *Universitas Philosophica* 75, 35. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Nelson, R. (2014). *Economics as Religion*. University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.
- Ridley, M. (1996). *The Origins of Virtue*. Nueva York: Penguin.
- Robbins, L. (1984 [1932]). *An Essay on the Nature and Significance of economic Science*. Nueva York: New York University Press.
- Salmon, W. (1984), *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Trad. de J. L. Villacañas. Madrid: Trotta.
- Scruton, R. (2002). *The meaning of Conservatism*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press.
- Sowell, T. (2015). *Basic Economics*. Nueva York: Basic Books.
- Theil, P. (2014). *Zero to One*. Nueva York: Crown Business.
- Van Fraassen, B. (1989) *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press.
- Zubiri, X. (1994). *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza.

Afirmación de lo sagrado en el cuento maravilloso

Affirmation of the sacred in the fairy tale

Ethel Junco

Universidad Panamericana, Campus Aguascalientes, México
ejunco@up.edu.mx

Recibido: 29/09/2018 • Aceptado: 18/06/2019

Resumen

Estudiamos el cuento maravilloso, de acuerdo a textos de la antología de los Hermanos Grimm, para destacar el carácter sagrado del camino del héroe y con el fin de relacionar el viaje geográfico con el tránsito de aprendizaje del alma. Tras establecer las dimensiones del cuento en orden a su estatuto literario, filosófico, religioso y pedagógico, concluimos afirmando que los cuentos maravillosos esclarecen la relación de hombre y naturaleza, integrados a un orden sagrado.

Palabras clave: Carácter sagrado, cuento maravilloso, Grimm, pedagogía, viaje del alma.

Abstract

We study the fairy tale according to texts of the Brothers Grimm anthology, to highlight the sacred character of the hero's path, in order to relate the geographical journey with the learning transit of the soul. After establishing the dimensions of the tale in accord with its literary, philosophical, religious and pedagogical statute, we conclude affirming that the fairy tales clarify the relationship of man and nature and conceive them as integrated to a sacred order.

Keywords: Fairy tale, Grimm, pedagogy, sacred character, soul's journey.

Introducción

La manifestación estética es espacio privilegiado donde conocer y gustar la tradición. La literatura tiene en ello una función suprema. Las más antiguas y sutiles expresiones de la sabiduría toman forma y se transmiten a lo largo de los siglos en los cuentos populares; a través de ellos, se abre a la pregunta filosófica y transita una vía fundamental de educación.

La intención de este trabajo es acentuar un motivo de unidad en los cuentos tradicionales, a saber, de qué manera efectiva y constante los cuentos maravillosos han sido medio de comunicación de lo sagrado y, entonces, cómo podrían hoy, en esta urdimbre de mundo posmoderno, seguir siéndolo también. Entendemos el motivo como centro temático que reaparece y da firmeza estructural (Kayser, 1976: 77).

La lectura propuesta debe protegerse de ciertos vicios hermenéuticos: el primero y fundamental, la aplicación de categorías normativas evolucionistas a la literatura. Hay en el testimonio del origen un dato pleno por antonomasia, un todo mítico de cuyo desgranamiento y dispersión se proyecta un horizonte de sentido. Desde tal perspectiva, lo actual no es superior semánticamente, sino en cierto modo un empañamiento, una pérdida de claridad respecto de aquel supuesto original o prototipo. Los testimonios literarios recogidos de la tradición oral fueron aceptados como mensajes de la antigüedad en estado genuino, sin influencia de las instituciones modernas (Apo and Hackston, 2007: 20). Los estudiosos de los siglos XIX y XX tomaron el sentido simbólico, que para los contemporáneos del cuento eran significaciones más directas, y lo relacionaron con las experiencias primitivas de los pueblos que los habían generado (Zipes, 1977: 412). Para nosotros, es preciso buscar el significado en las constantes sobre las que la narración insiste.

Los textos elegidos para la fundamentación pertenecen a la reconocida antología de los hermanos Grimm, *Kinder und Hausmärchen* (“Cuentos de niños y del hogar”), y su lectura se realiza con la circularidad de la mirada hermenéutica; por ende, sus conclusiones no serán taxativas, sino respetuosas propuestas para mejoradas lecturas; seguimos el criterio de Hans-Georg Gadamer en su autobiografía intelectual: “Un mal hermeneuta es aquel que quiere tener la última palabra” (2010:108). Intentaremos acercarnos al sentido de las acciones del héroe y de su entorno con conciencia de que no son reductibles a una explicación monolítica. Es decir, no nos mueve el conocimiento de un hecho en sentido fáctico, sino del lenguaje que transforma la experiencia y la representa creativamente (Calabrese, 2017: 211); desde la búsqueda del símbolo que entraña, es posible pensar su finalidad, dato que es universalizable. Entendemos la noción de «símbolo» en su valor etimológico; en tanto *ymballein* significa «acercar», «reunir», el símbolo es una parte que, al mostrarse, surge su complemento, una señal para reconocer y reconocerse.

El primer acceso confina a la literatura en los límites de la anécdota y del entretenimiento más o menos reemplazable; el segundo, la convierte en vía de pensamiento, pues se puede seguir una consigna de autoconocimiento y un fundamento de vida. No hay historia del hombre sin su registro en signo, sin su narración. La relación entre infancia del mundo e infancia del hombre se ata a través de relatos que entroncan lo sabido con lo ignorado, lo deseado con lo prometido. Contar y cantar fueron las acciones iniciales de la memoria histórica. Contar y cantar nacieron como modos de retención, pero, sobre todo, de celebración de lo recibido y de voluntad de donación. Si los alcances del mundo son la tribu o la infancia, el pueblo o la familia, es decir, si aún no nos hemos asomado a lo exterior y lejano y carecemos de experiencia de vida, la mayoría de las cosas son unimaginables; la literatura, entonces, obra como recurso de expansión de nuestros límites. Pero «expansión» no solo debería entenderse como anticipación imaginativa, no como sustitución de experiencias seguramente improbables por extraordinarias (habitar el vientre de una ballena o sobrevolar en alfombras veloces palacios orientales), sino como advertencia y profundización. La literatura se adelanta para sugerir a la

vida, necesariamente laberíntica, desde la mirada particular. La visión en espejo permite analogías personales. Tras las experiencias, espera un sentido final, que enraíza con el misterio de la vida.

Aunque los símbolos que la tradición ha vertido en los cuentos se desgastan con las civilizaciones y pierden pureza (Propp, 1977: 140), la encrucijada de todo hombre sigue siendo aproximadamente la misma. Por eso, las imágenes incorporadas en la niñez, y en tanto los cuentos de hadas se consideran literatura infantil por excelencia (Warner, 1988: 159), son cauce para pensar las cuestiones existenciales.

Este plan requiere el cumplimiento de los siguientes puntos: en primer lugar, señalar qué es un cuento maravilloso; en segundo lugar, precisar qué acepción damos al concepto de «sagrado»; en tercer lugar, caracterizar la trama a partir del viaje del héroe; en cuarto lugar, relacionar el viaje espacial con la vía de aprendizaje del alma; en quinto lugar, establecer las dimensiones del cuento en orden a su estatuto literario, filosófico, religioso y pedagógico. Tras esto, podemos concluir afirmando cómo los cuentos maravillosos concentran motivos que esclarecen la relación integrada de hombre y naturaleza con un orden sagrado.

Análisis

❖ El cuento maravilloso

Los cuentos maravillosos o cuentos de hadas son modelo de la literatura infantil desde el siglo XIX (Bortolussi, 1987: 7). El cuento de hadas pertenece a la literatura folklórica de tradición oral, distinguiéndose de los posteriores cuentos literarios; aun cuando se hayan hecho recopilaciones, siguen perteneciendo al folklore, pues sus rasgos originales perviven en la fijación escrita y servirán de influencia para la ficción literaria hasta el presente (Benson, 2008).

Cuando la Modernidad recrea las versiones de cuentos, llegadas del Oriente o surgidas en la Edad Media, lo hace a conciencia de que se trata de planteos adultos que deben ser transferidos a niños y jóvenes porque propician un bien a futuro, al adelantarles situaciones vitales (Gallardo y León, 2008). La Antigüedad les reconoce una

privilegiada función educativa: el *Panchatantra*, por ejemplo, era el texto de los aristócratas hindúes; el mundo budista, persa, egipcio se recrea en el compacto de narraciones —apólogos, fábulas, leyendas— que llegan a Grecia a partir de Alejandro Magno y se fusionan con el *corpus* greco-latino y del Cristianismo adveniente. El complejo resultado de inculturación que resulta de ello reaparece en el Renacimiento, cuando las colecciones de cuentos en prosa sirven a la vez al entretenimiento y a la advertencia. De las colecciones primitivas traducidas al francés alrededor de 1560 nacerán los cuentos de Perrault, la investigación de especialistas como Mme D'Aulnoy y André Lang a quienes seguirán antropólogos, folkloristas, filólogos, todos inspirados en el espíritu de época y buscando huellas de un pasado absoluto en la tradición (Cooper, 2004). Sus precursores fueron los poetas Achim von Arnim y Clemens Brentano quienes trabajaron en la reelaboración de la poesía popular y publicaron, en 1806, *Des Knaben Wunderhorn* («El cuerno maravilloso del muchacho»).

A esta línea adscriben los hermanos Grimm, que fortalecen el criterio de identidad cultural y de resistencia intelectual en el período de la ocupación francesa. Ambos, Jacobo y Guillermo, comparten un interés común: ubicar referentes de la unidad germana en registros literarios pasados. Tras ese ideal se disponen a recorrer el país y a tomar contacto con el pueblo, para recibir los testimonios que guardan en su memoria; recogen entonces poesías y narraciones en versiones centenarias. La selección y recopilación de los primitivos relatos, imbricados en el tejido autóctono del pueblo, inicia el estudio teórico del cuento. En 1812 aparece el resultado: la primera recopilación de los Grimm con intención científica, acompañada de información lingüística e histórica, los *Kinder und Hausmärchen* (Soriano, 2001: 189), que será seguida de una segunda, en 1815. En las cinco ediciones de los *Cuentos para los niños y el hogar* incorporan cuentos que circulaban por Europa y, en particular, los desatacados de Perrault: *Blancanieves*, *Caperucita Roja*, *La Cenicienta*, *La Bella Durmiente del Bosque*, *La Madrastra*. En cada una de ellas incluyen modificaciones morales edificantes o motivos nuevos por interés personal; las transformaciones mágicas o milagrosas constituyen la característica propia del género (Zipes, 2014: 54).

Tomaremos una definición formal de cuento de hadas para analizar y ajustar sus términos. Así, «cuento de hadas» es un:

[...] relato fantástico de origen popular, de transmisión oral, con abundancia de elementos maravillosos y protagonizado por seres sobrenaturales (hadas, brujas, ogros, gigantes, duendes...) que se mueven junto con otros personajes de la narración, en una esfera de atemporalidad, en un mundo abstracto, de sueño y que tienen como dotes fundamentales la gracia primitiva y la ingenua frescura (Nobile, 1992: 50).

El origen popular lo ubica en el cauce de la literatura folklórica que aglutina saberes tradicionales y es fuente fidedigna de la identidad de los pueblos. Mas la ubicación del cuento maravilloso en el vasto cauce la literatura folklórica diluye su especificidad. Frecuentemente las compilaciones agrupan subespecies aptas para el entretenimiento, la advertencia moral o la determinación de normas de convivencia. Estas funciones, no excluyentes entre sí, sin embargo, no son propias del cuento maravilloso; tampoco son cauce de la visión y presencia de lo sagrado del mundo, que nos interesa relevar.

A todas las narraciones folklóricas se las conoce indefectiblemente por vía oral ya que se remontan a la prehistoria de la escritura, pasando a la fijación textual y a la imprenta con las necesarias adaptaciones. Pero, la peculiaridad del relato maravilloso es la interacción de elementos naturales y sobrenaturales, en convivencia y sin necesidad de justificación por parte del narrador. Es preciso distinguir que no son los seres sobrenaturales los que asumen el protagonismo, sino los que complican o auxilian al personaje humano. Justamente lo humano es el centro de la narración, en un paulatino «ir haciéndose» tal, mediante una naturaleza poco consciente de sí, que avanza a través del entramado de obstáculo y sacrificio. La noción de «mundo abstracto» refiere a lo no reconocido geográfica ni cronológicamente; la no determinación temporal está acompañada por la espacial, pues el «hacerse humano» no queda circunscrito a limitaciones físicas.

Es especialmente interesante que en una definición funcional se aplique la expresión «gracia primitiva», concepto donde se ubica el eje del significado. El componente preliminar es el ordenador: el mundo en estado primigenio se manifiesta y la gracia es el modo de ser del principio. El cuento evoca un escorzo del amanecer de la existencia en su frontera mostrativa, no de-mostrativa, donde las constantes son garantía para que la segmentación no separe de la raíz. La experiencia lectora frente a este tipo de relatos se vuelve «original», pues se suma como testigo al alumbramiento de una evidencia. Por eso se puede comprobar que este tipo de narraciones se afianzaron allí donde el asombro la imaginación son paradigmas válidos de conocimiento (Wortsman, 2013: 114).

Por último, «ingenua fresca» refiere especialmente a los personajes humanos que actúan con espontaneidad infantil, dejándose llevar por sus intenciones menos calculadas; «ingenuidad» en cuanto suspensión momentánea de la racionalidad aplicable a la recepción acrítica.

❖ La noción de lo sagrado

Encuadramos nuestra perspectiva de análisis con base en la noción que J. Pieper presenta en su obra *¿Qué significa sagrado?* (1990: 13-22). Según la etimología griega, *hagios*, «sagrado», «santo», se aplica por oposición a *koinós*, «común» o «usual». El espacio del templo, lugar «consagrado», se llama *témenos*, término que indica «lo que está separado de lo demás», de las otras cosas. Igualmente, el latín ofrece *sancire*, verbo del cual deriva *sanctus*, que también significa «delimitar». Para el romano, «santo» era lo delimitado y defendido de la exterioridad mundana.

«Lo sagrado» aparece puesto aparte, preservado, porque es incomparable en superioridad a todo lo que lo rodea; de ahí que reciba un tratamiento distintivo. El lugar y el tiempo sagrado se viven en forma distinta de su paralelo ordinario.

En necesaria relación, es preciso definir «profano», que etimológicamente no expresa oposición sino anterioridad: *pro-fanum* es lo que está delante de lo santo, a las puertas de lo sagrado. Preferir la

acepción de «lo que está delante» antes que «lo que está en contra» considera la diversidad del mundo, pero manteniendo su tendencia a la unidad. Todo lo que está «ante» lo sagrado es igualmente creación y, por ende, es bueno (Pieper, 1990: 20); el espacio sagrado no es distancia que extraña, solo que debe ser anticipada. Lo profano, por su parte, representa lo que nos rodea en forma habitual y repetida, pero no implica que sea ordinario.

En cada tradición la incorporación en lo sagrado —el ingreso físico— debe distinguirse por un modo de estar: se descubre o se cubre la cabeza, se quitan los zapatos, se hace silencio, gestos lo que denominamos genéricamente «respeto» y que remontan a la hondura del «*aidós*» griego. En la víspera de lo sagrado, el entorno profano está para predisponer; y en tanto lo profano es anticipación e introducción a lo sagrado, cuenta con leyes que gradúan su acceso. En ese sentido es «profano» o «profanador» quien quiebra esa posibilidad de mediación y desacredita lo sacro con palabras o acciones.

La correlación sagrado/profano acepta que la realidad tiene una esfera sobrehumana; cuando se atribuye el calificativo de «sagrado» a algo del mundo —tiempo, persona o acción— se lo asocia, pero a la vez se lo distingue, de Dios mismo, el absoluto sagrado. El uso de «santo» o «sagrado» no refiere, en principio, a la cualidad moral de un hombre o a la perfección de Dios. Antes bien, usamos los términos para significar que “[...] hay realidades empíricas [...] que se ordenan a la esfera de lo divino de una manera que cae fuera del ámbito de lo habitual” (Pieper, 1990: 21). Se alude entonces a que hombres, lugares, espacios o actos tienen características que los refieren a la esfera sobrenatural.

La concordancia profano-sagrado se confirma en la idea de mundo-todo o mundo-integrado con niveles de acceso: el inmediato que toma cuerpo en lo terrenal-físico y el mediato, que implica su esencia supra-mundana. Señala respecto de esta relación R. Guardini: “El mundo es algo mucho más potente de lo que el racionalismo logra ver. En la riqueza y en la totalidad en tensión de su significado es «naturaleza-cultura» más lo «otro»” (2008: 82-83). El cuento confirma esta presencia afirmando que lo sagrado no debe buscarse fuera del mundo elemental y simple, sino antes bien, como lo intrínseco a lo

mundano. Desde ese punto de vista no hay contradicción de planos, sino confluencia (Lewis, 2011).

La gradualidad profano-sagrado se sirve de la forma compositiva del cuento: de un punto de partida simple, un aprieto de la vida (orfandad, necesidad económica, desamor) entendido como dilema humano —y en este aspecto «profano»— se articula el conflicto maravilloso por el encuentro e interacción con lo sagrado, que se induce en secretos, acertijos, proposiciones, desafíos, a veces aparentes pasatiempos de seres arbitrarios. El asunto natural muestra su escritura en enigma; para entonces, el protagonista ya está dentro de un laberinto que debe superar.

Genéricamente lo sagrado aparece en los cuentos como una propiedad del mundo recibida por simple percepción:

Siempre había intuido vagamente que los hechos eran milagrosos en el sentido de que son sorprendentes: ahora empiezo a creerlos milagrosos en el sentido más estricto de que son premeditados. Quiero decir que son o pueden ser ejercicios repetidos de la voluntad. En realidad, siempre creí que el mundo implicaba magia: luego pensé que quizá implicara un mago [...] este mundo nuestro tiene un motivo; y si hay un motivo hay una persona (Chesterton, 1998: 35).

La consideración de una secuencia lógica, tal como indica Chesterton, liga los motivos de los cuentos maravillosos desde la captación sensible por el gozo estético hasta llegar a la adquisición de un conocimiento causal. Que el mundo tenga un significado, el cual quiere mostrarse por medio de la belleza, nos conduce a la pregunta por aquél que significa. Lo extraordinario presente en los cuentos en forma de personaje, de elemento sobrenatural, de ayuda inesperada, de descenso a los infiernos, es un fino acicate con el que los hombres, a través de las generaciones, se transfieren una pregunta metafísica (Vaz da Silva, 2000: 236). Por eso Chesterton, al recordar el efecto de sus lecturas maravillosas, sabe que “[...] todo bien era un remanente a almacenar y conservar como sagrado; un remanente salvado de la primera ruina” (1998: 38).

La magia es el recurso que muestra directamente lo sobrenatural en los cuentos, y lo que define el campo de lo maravilloso. Duendes o magos, hadas o brujas e incluso seres de la naturaleza (una rama de almendro, unas palomas) pueden hacer uso de la magia. Merece consideración el significado que destaca J. Pieper y que sostenemos en esta lectura. Magia se define como “toda fuerza sobrenatural que ejerce su influjo sobre los hombres” y que genera “acciones o hechos que no tienen su causa en la habitual serie causal” (Pieper, 1990: 35). La alteración de las leyes naturales debe corresponder al orden que las trasciende. El espacio sagrado o los seres con cierta vinculación con lo sagrado tienen esa propensión.

Tal concepción del mundo late en el cuento maravilloso, visión compartida por las sociedades tradicionales anteriores a la modernidad: que la naturaleza expresa su sobre-naturaleza mediante fuerzas proclamadas en comportamientos no azarosos, sino tendientes a un orden (Lüthi, 1979: 15). Esta noción de «naturaleza» queda integrada a un todo respecto del cual es expresión originaria, nunca ruptura.

❖ El viaje del héroe

Un cuento cumple una secuencia en la que se traza un destino universal; eso justifica su lectura. Recuerda C. S. Lewis: “Cuando tenía diez años, leía cuentos de hadas en secreto y me habría avergonzado si me hubieran sorprendido haciéndolo. Ahora tengo cincuenta y los leo sin ningún recato” (1982: 34). La secuencia repite básicamente los siguientes pasos: ausencia, aprendizaje, reencuentro.

- El protagonista parte del mundo cotidiano (casa, palacio, situación familiar), debido a un impulso que puede tener causas diversas.
- Apenas sale de su lugar habitual y entra al mundo no conocido se le presentan pruebas y a la par se manifiestan elementos extraordinarios que le prestan auxilio.
- Cumple entonces una misión extrema y prodigiosa y emprende el regreso con la victoria.

Dentro de la matriz épica de las tradiciones, el cuento narra un viaje de tipo ancestral que satisface necesidades humanas (Zipes, 2008: 111). El joven que entra al mundo adulto, el alma que transita entre mundos, la psique que se desprende de sus angustias, según lo tomen las distintas disciplinas. En cualquier caso, una fuerza se pone en movimiento para producir un cambio de situación cuyo alcance significa una mejora.

Lo que importa del cuento no es lo que pasa, sino lo que representa, es decir, su caudal simbólico (Moss, 1982: 656); por eso toma la morfología de un viaje. El viaje es enlace entre ciclos, es dibujo de un crecimiento interior. El viajero es el que está dispuesto a renunciar para madurar; la geografía imaginaria es tan inmensa como su deseo, las temporadas tan largas como su perseverancia, los retardos tan hondos como sus miedos y las ocasiones tan vastas como su valentía. La composición del viaje deja acumulada vieja sabiduría que sabrá hacerse nueva en dilatados lectores.

Sea niño desvalido, joven ingenuo o hijo de rey, el protagonista del viaje se diferencia de su entorno. Un motivo no deliberado —aunque primario— pone en marcha al héroe suspendiendo su mundo de referencia y seguridad; siente una llamada tan intensa que no mengua ni por temores ni por riesgos (Grimm, 1985c: 17). Esa llamada a moverse, sentida como vocación, viene desde un espacio nuevo y misterioso (el bosque, un árbol, una fuente) o la pronuncia un personaje igualmente desconocido y extraño. El mensajero del cambio, que aprovecha su estado de inocencia, no pertenece al espacio cotidiano.

Los distintos modelos de relato —variantes del tipo de viaje— confirman que la decisión de partida, frecuentemente descrita como crédula o inconsciente (Grimm, 1985c: 22), se fortalece en el tránsito con señales externas y seguras. Los nuevos mensajeros muestran su extrañeza, su pertenencia a otro mundo a través de su fealdad, vejez o pobreza o todo esto combinado; si el protagonista es el héroe que sabe ver por encima de las apariencias, no rechazará su intervención. Los mensajeros interceptan el paso del héroe con señales proporcionadas a la maduración requerida (Grimm, 1985b: 208). Básicamente, pedirán un inicial ascetismo: avanzar implica

despojarse, renunciar a las posesiones, al pasado, a los afectos, todos entendidos como limitantes. Para alcanzar un estado de aprendizaje equiparable a un renacimiento, para hacerse sabio, debe perder el estado anterior.

El avance muestra las variaciones positivas del protagonista, a medida que responde a las exigencias impuestas por el movimiento. Los impulsos secundarios que refuerzan el móvil inicial representan sus aliados momentáneos, naturales o extraordinarios, aparecen y reaparecen, subrayando el sentido correcto del viaje; cada uno es parte de un todo que no puede verse, pero que se unifica en el fin de la gesta. Estas figuras prodigiosas, dadoras del destino benigno, equivalen en la tradición cristiana a la mediación de la Virgen; recordemos que «Moirá», o «Fata» —designaciones del destino— son palabras de género femenino. La noción de que la fuerza protectora y facilitadora es femenina entronca en la imagen del viaje con el recorrido por la tierra, madre tierra, ancestral divinidad; el camino recorrido es siempre bueno —divinidad materna— y aunque haya escollos que vencer, la victoria espera, como una madre que cuida del aprendizaje (Grimm, 1985c: 19). Después de esa ayuda, el héroe está dotado para seguir; desde la inmanencia del mundo se muestran signos que le dan su acuerdo y contribuyen a que tome conciencia.

Con el trazado de los mediadores, el héroe llega fuera de los límites convencionales, a un punto que puede considerarse centro del viaje; es un espacio habitado solo por seres que representan lo extraordinario. El entorno del lugar es temible, debe estar protegido —hay ogros, brujas, espinos— y transmite la sensación de que, si se lograra entrar, sería imposible salir. Adentro, todos los indicios mejoran la atención del héroe, despejando su conocimiento; la experiencia de lo desconocido y su símil, el miedo de no saber, lo llevan a superar el rendimiento de sus facultades. En este punto puede obrar el hechizo, como imposición de las apariencias sobre el mundo real buscado (Grimm, 1985a: 94). Envueltas en el hechizo, las cosas añoran su ser, el hechizo las lleva al olvido y el héroe deberá desocultarlas en su perfección.

Ese centro es el espacio de los antagonismos donde se produce el combate con los representantes del mal (Grimm, 1985a: 98). Una

imagen fuerte de ello la representa el vientre del lobo feroz en *Capercucita Roja*. La oscuridad transitoria no es más que espera de la luz. El desarrollo de nuevas intuiciones es producto de las fuerzas que emanan de ese lugar clave. El héroe ha ingresado al espacio sagrado —el mundo mágico en el relato— y comienza a sentir los cambios en su naturaleza —un nuevo saber— que en la anécdota se explica como capacidad resolutoria superior (Hughes-Edwards, 2009: 34).

Al final, solo hay salida o ascensión. El regreso del héroe, equiparable a un renacimiento, se completa con la aceptación de aquellos que habían desvalorizado su misión. Cumplidos todos sus trabajos, retorna a su grupo con un don. La vuelta con la pieza buscada (respuesta, oro, elixir) es narrativamente más recta y rápida que la partida.

❖ El viaje del alma

Una dimensión interna anima el itinerario del héroe. V. Propp, al enumerar las secuencias narrativas del cuento folklórico y distinguir sus funciones, señala que el viaje opera como representación del pasaje del alma al otro mundo. La relación entre los motivos de los cuentos maravillosos con las creencias religiosas se denota en el tratamiento «profano» de símbolos de viaje. Aunque la raíz religiosa pueda oscurecerse con el tiempo, y el tratamiento de las imágenes parezca superficial, su sentido aguarda en el relato. Tal convicción lleva a afirmar a V. Propp que “[...] una de las primeras bases de composición de los cuentos, es decir, el viaje, es el reflejo del concepto religioso del viaje de las almas en el más allá” (2008: 149).

La representación habitual del protagonista remeda un alma pura que desciende al mundo haciendo intersección con intereses mezquinos. Cumple las instancias señaladas en el desplazamiento y, en algún momento de su itinerario, el viajero padece un daño físico. Puede tomar forma de enfermedad extraña y repentina, de largo sueño, de mutilación o directamente de muerte. El héroe sufre una herida en su carne sin culpa alguna; la recibe indirectamente del antagonista, o del conjunto de fuerzas que éste representa, y lo retira de la acción: Blancanieves herida por el peine envenenado, La Bella Durmiente pinchada por el huso. Es una retirada que pone en

guardia al universo y lo somete a espera; sin embargo, aunque arrebatado momentáneamente, el héroe no ha desaparecido (Grimm, 1985a: 277). Aun en el caso extremo de la muerte, la lógica del cuento admite que vuelva a la vida para confirmar la restauración final.

Desde la perspectiva del viaje del alma, la herida representa la marca de la memoria; el viajero define el formato de la existencia con experiencias, que no lo abandonarán en este mundo ni en el otro. Esas heridas no determinan su fin, muy por el contrario, preparan su viático; la herida recuerda que se está en marcha en busca de la curación. El motivo del advenimiento de la enfermedad y de la muerte aplicado al héroe/alma es netamente positivo en el cuento folklórico (Grimm, 1985b: 63): es ocasión para confirmar la continuidad de la vida. Las madres buenas, protagonistas en ausencia que desaparecen apenas comienza la trama, mueren de enfermedades indefinidas dejando gran desprotección en los suyos, pero no quedan inactivas. Como fuerzas benéficas, están al lado del protagonista en sus tribulaciones: en ejemplos como *El Enebro* o *Blancanieves*, de la tumba de la madre surge un árbol de vida que ampara al hijo en su sufrimiento. Es la madre-tierra que guarda la vida en su interior y hace emerger los frutos para nutrir. En la tumba de uno se reinicia el ciclo vital del otro; el ocultamiento de la madre reduplica las energías del descendiente. Con presencia activa, confirma la comunicación de las dos dimensiones.

El espacio de la muerte se presenta como estación intermedia del viaje, nunca final; se describe como un territorio en los lindes de lo habitual, pero no opuesto, sino en continuidad (Grimm, 1985a: 124). Las descripciones lo ubican en una especie de «después de» andar un tiempo. Un personaje sale de su lugar, cruza un pueblo, cruza otro y llega a la casa del Diablo; luego cruza el río de los muertos en la barca de Caronte y vuelve a su casa normalmente; otro pasa la noche en una cripta o en una cama con los muertos y sigue al día siguiente su labor. Esta continuidad de espacios vida/muerte funciona como instancias del viaje donde no hay fin, sino tránsito de purificación (Grimm, 1985c: 20). El cumplimiento de la misión —o fin del viaje— confirma al héroe que se ha depurado y puede volver a la

vida común. Normalmente, el episodio final, el que exige máximo riesgo, es el que más acerca a la muerte física y sirve como confirmación de la muerte / purificación del alma de aquél que inició el viaje.

Leer los cuentos desde el final y fijar su intención en el modo de concluirlos, multiplica la comprensión: el final está en el principio. La convicción primera del héroe, aquella independiente de su razonamiento, reclamada por una herida en el orden del mundo, se cumple en la victoria. Los móviles del viaje se unifican, pues finalmente están al servicio del perfeccionamiento del protagonista. La naturaleza, como un mapa secreto, se va abriendo a su paso, dejándose restaurar. Lo sufrido no se lamenta, porque se considera necesario:

[...] es cierto, la vía empinada y ardua que conduce a la verdad y al bien no es una vía cómoda. Constituye todo un desafío para el hombre. Pero, eso sí, lo que no libera es permanecer tranquilamente encerrados en sí mismos; es más, al obrar así, uno se deforma y se pierde. Al escalar las alturas del bien, el hombre descubre cada vez más la belleza que se oculta en la ardua fatiga por alcanzar la verdad y descubre también que justamente en la verdad se encuentra su redención (Ratzinger, 2010: 34).

❖ Las dimensiones del cuento

Los cuentos maravillosos integran dimensiones de sentido: la estructura literaria sirve de presentación de un problema antropológico. Las narraciones, por su finalidad necesariamente pedagógica, condensan en forma simbólica cuestiones de índole filosófica y religiosa (Ricoeur, 1969: 292).

El viaje oficia de enlace de vivencias, organizadas para forjar un temperamento aún inexperto. En el viaje habita lo insólito: es el lugar en que la imaginación no tiene frontera, y se extiende hacia lo terrible, la desolación y el vacío, así como al extremo de la oportunidad, del gozo y de lo benigno. Del mismo modo se muestran las pasiones; el horror (Grimm, 1985b: 17) y la misericordia (Grimm, 1985b: 22) conviven sin necesidad de argumentación, simplemente se dejan ser. Lo existente del mundo, en su comportamiento natural, retrotrae a un espacio inicial donde el hombre en estado puro vive

el bien y el mal, no con claridad cartesiana, sino con visión intuitiva. En ese entorno, las disonancias —que parecen insolubles— se reconcilian por la participación franca del héroe, que usualmente aparenta comportarse como un niño. En las peripecias de todo cuento se insiste en la desmesura entre prueba y defensor, entre infortunio y recurso; sin embargo, el héroe no analiza sus posibilidades, sino que actúa con espontaneidad en pos de instaurar el orden atacado. Esa reacción que parece muy llana, crédula e incluso incauta, es cabalmente íntegra porque busca el bien, y por eso, en una lectura pragmática, puede ser tildada de infantil, al no considerar los riesgos.

La aventura obliga a descender a lo profundo de la propia existencia y sopesarla —allí mismo donde está el riesgo de perderla— para recuperarla con el ejercicio de las propias fuerzas. Si la esencia a redimir es buena, las energías del universo se ponen a disposición. Los beneficios, desde palabras de consuelo provenientes de seres clave, hasta atributos con poderes mágicos, solo llegan cuando hay merecimiento. No obstante, las acciones mágicas de respuesta del orden natural, no se ponen al servicio del héroe como recompensa individual, sino porque su causa es buena para muchos. El héroe es solo uno extraído del conjunto, el menos previsible, que tiene como misión llevar la tea en alto y que, en su destino, cumple la finalidad de muchos. La naturaleza expresa una solidaridad de retorno al orden, actúa en favor del universo todo, por eso hombres, animales y plantas colaboran interconectados en el cosmos del cuento (Grimm, 1985a: 279).

Los hitos del camino no son casuales, sino que implican una confirmación, un sello en la voluntad, por eso deben repetirse. La norma tripartita, de raigambre mística, permanece en el cuento maravilloso como ejercicio de incorporación para fijar el buen hábito. La prueba tiene que ser interiorizada de tal forma que no ofrezca duda; debe definir un nuevo orden interno, uniforme y estable para que sea formativo. De hecho, de eso se trata literalmente el «dar forma» a la persona, en guiarla para que alcance una constitución interna absolutamente asumida. La estabilidad es rasgo de la persona formada, la inconstancia es un atributo oscilante en aquél aún inmaduro.

En lectura platónica, si el alma ha descendido purgará su culpa para retornar; así, la función de las pruebas y la anuencia última, que

representa el ascenso. En lectura cristiana, la vida del hombre es una marcha hacia el reencuentro. El cristiano sabe que, como Pulgarcito, debe ir dejando guijarros de virtud en su camino para hallar la salida del bosque oscuro. En postura pagana o cristiana, cuya fusión debe ser considerada para respetar la historicidad de los relatos, se trata de un reencuentro con la unidad, impersonal en el primer caso y personal en el segundo. Es el hombre todo el que es interpelado por el mal, porque es justamente todo el hombre el que se salvará. De ahí que las tribulaciones del viaje no sean solo espirituales, sino que afecten a la naturaleza completa: será tentado por la avaricia y la ambición, sentirá envidia y celos, padecerá ira y desesperación tanto como sufrirá el frío de la nieve en sus pies, la laceración de las heridas en su carne, las ataduras de la prisión física en sus manos, el hambre de días en su cuerpo. El viaje cristiano no disocia la unidad de sufrimiento en cuerpo y alma.

El viaje de tránsito entre mundos se asocia con las figuras de las hadas, en tanto diosas del Destino. De acuerdo con su labor mítica, observan por encima la ruta del viaje que no debe detenerse. El fenómeno jovial de las hadas o terrible de las brujas, agilizando o bloqueando el curso de la vida, dispone el cumplimiento del «hado» del héroe. Lejos de cualquier determinismo, se garantiza que no hay azar, sino sucesos entrelazados con decisiones del carácter. Hadas y brujas no tienen autonomía de manipular la vocación final del héroe, sino habilidad para poner medios o trabas que sacan a la luz lo propio de los seres comunes.

La muerte a la vida vieja es la culminación del viaje (Grimm, 1985a: 230). Cada experiencia va cincelandando el perfil del hombre, pero especialmente lo prepara para la definitiva, pues este mundo en su inmanencia no es el punto final del recorrido. Acabadas las tribulaciones, que depuran al viajero, el destino del viaje es el Paraíso. Contra la mortificación, la contemplación.

Si el viaje sirvió de escenario para las pruebas de fortalecimiento, una vez superadas y templado el carácter, ese héroe está listo para algo mayor. Así como el camino es tránsito, la meta del movimiento es el reposo y, una vez visto el mundo, el héroe quiere volver a casa. Se retorna con la lección aprendida, es decir, enriquecido. En el cuento de hadas siempre hay aprendizaje; las paradas del viaje dejan

huella y hacen mejorar, indefectiblemente. No es tránsito de meras aventuras que sacian el sentido de peripecia; las experiencias son de transformación definitiva. El sentido moral adquirido posibilita al héroe saber de sí y dominarse; sin embargo, la meta filosófica de la preparación para la vida no es la última estación del viaje.

En este punto, la dimensión filosófica entrega sus preguntas a la dimensión espiritual para que las complete. Congruente con una previa pedagogía de la virtud, el cuento maravilloso subraya su afirmación: el héroe ha conquistado el bien para este mundo y para el otro. Todos estos relatos ofrecen una lectura escatológica en la que el alma del hombre, de todo hombre, combate esperanzadamente por un bien que vale lo absoluto. Ese núcleo de sentido sagrado resignifica la función del cuento (Grimm, 1985a: 52-53). El alma en el viaje adquiere un saber no mudable, que no tiene que ver con destrezas externas, sino con su vocación. Cuanto más difíciles han sido sus trabajos, más ha mejorado; cuanto más desamor ha recibido, más compasión ha prodigado. Su benignidad ha crecido en forma inversamente proporcional a la exigencia sufrida. El alma del héroe, al que todos siguen, irradia una luminosidad privilegiada.

Por encima de los acontecimientos mundanos, donde el mal ha dado combate, reina la paz. Esa evidencia borra lo acontecido como si aquello solo fuera simulación, hechizo, dejando una certeza en el centro del corazón: la felicidad es el estado final de los cuentos maravillosos. Esa sensación no es intramundana: no surge de la hipervaloración de sentimientos, relaciones, pactos terrenos; no se debe a la boda con la princesa más hermosa, ni al poder de la realeza, ni al ajusticiamiento de los malos; no está corporizada porque todas esas preesas materiales están sujetas a cambio, deterioro, contradicción.

El cuento culmina con la celebración de una dicha que no puede ser mayor. El tesoro hallado en los confines representa la felicidad completa (Martos, 2015: 185). El mundo tangible se angosta al final de la historia dejando a la contemplación una dirección trascendente. Por eso transmite una felicidad sin medida superior: esa plenitud indica que se abre la puerta para la continuación del viaje, en el cual el alma virtuosa pasa de mundos. Esta felicidad del pequeño héroe del cuento se ha convertido en promesa de la otra, que no pasará.

En la noción del viaje del héroe / alma se articulan:

1. El aprendizaje por paradigmas, que permite la transmisión pedagógica.
2. El autoconocimiento por experiencia, que ofrece la lectura filosófica.
3. El llamado a la esperanza, que abre la dimensión escatológica e ilumina retrospectivamente los hechos vividos.

El final de todos los cuentos, donde el narrador oral o el escritor individual confirman el claro dominio del bien, los convierte en testimonio de integración de los símbolos paganos con la novedad pedagógica cristiana (Grimm, 1985a: 197). La aniquilación completa del mal suplanta la visión cíclica de la historia por una visión esperanzada y finalista. En la síntesis queda en pie la concepción del universo como unidad dotada de sentido que guía a la criatura humana a su plenitud. La vocación del héroe, su llamado individual que expresa un papel único en el destino cósmico, es aporte de la noción cristiana de la historia (Weigel, 2005: 110).

Conclusiones

Al mismo tiempo que el Romanticismo ubica al cuento maravilloso no solo como testimonio histórico, sino que le atribuye valor de revelación, en tanto expone lo sagrado del mundo, se produce la avanzada del pensamiento ilustrado. Ambos movimientos se afirman en simetría. El Romanticismo vigoriza la labor arqueológico-identitaria del cuento, en oposición al uso social que le estaba dando el pedagogismo francés de Charles Perrault. Pero, hacia mediados del siglo XIX, la concepción del cuento en su legítima acepción de «maravilloso» se oscurece; los cuentos siguen diciendo algo del secreto sagrado del mundo, pero cada vez se le da menos crédito, se los entiende escasamente o se los interpreta en el peor sentido de la

fantasía, precisamente como lo no real. El código cientificista deja en ridículo a un duende que transforma una piedra en oro. La convicción de que el universo tiene una matriz espiritual y de que sus elementos lo expresan se va perdiendo al ritmo de la operación tecnológica. Y el cuento, como documento educativo preñado de símbolos, arraigado en el folklore campesino, recluido entre viejas iletradas y campesinos rudos decae ante la unicidad del lenguaje de las ciencias particulares que encandilan en academias y universidades. Las hadas, inductoras de la contemplación en los resquicios sagrados del mundo, son víctimas directas del activismo tras el cual Occidente se embarca.

No obstante, los cuentos de hadas, con su visión enlazada de naturaleza y sobre-naturaleza y su interés por proponer un decurso formativo, no sistemático pero congruente, seguirán ofreciendo un cauce de certezas sobre la dimensión religiosa del hombre. En la relación sensible-intangible sobre la que se estructuran, queda expuesto el valor de lo preternatural como expresión de un orden trascendente. La revelación de lo preternatural se señala, en términos literarios, con la lógica de la fantasía; pero, en términos religiosos corresponde a la relación de lo natural con lo sobrenatural. Cuando un elemento de la naturaleza se comporta en forma maravillosa, no mecánica, rompiendo las convenciones esperadas de las leyes físicas, delata un trasfondo no-material. En el cuento maravilloso, el prodigio es expresión inductiva para la consideración del milagro en la vida común. Consideramos que a ese sentido se refiere J.R.R. Tolkien cuando afirma: “La Fantasía sigue siendo un derecho humano” (1999: 70).

La ruptura de los condicionamientos de las leyes naturales, lleva a pensar en otro quiebre. Así como los miembros del cosmos se independizan de su determinación tiempo-espacio-individuación, del mismo modo el ser humano puede escapar de sus circunstancias. El héroe va del sueño de la muerte a la vida, salta kilómetros, mata de una estocada. No obstante, los poderes mágicos del protagonista no nacen de dominios sobrenaturales, sino justamente lo contrario: sus superpoderes radican en la aplicación de su naturaleza a un fin bueno. Es la virtud del héroe, desconocida hasta el momento de ponerse

en juego, la que escapa a determinismos previos y redescubre con sorpresa el esplendor de lo humano. En esta distinción de lo maravilloso se ve una gradación del cuento de hadas: así como los prodigios enmarcan el camino narrativo, sugiriendo que lo extraordinario asalta la vida cotidiana, en el desarrollo de lo mágico se hace lugar a un portento más alto, que es la manifestación de la naturaleza humana decidida al bien. El camino de lo extraordinario demuestra que en lo más ordinario está la substancia a descubrir.

A favor de la mentalidad científicista, que exige la comprobación del fenómeno, en el cuento se produce una paradoja. En el núcleo de lo improbable, de lo que se muestra incomprensible, insondable, de todo lo que escapa a la razón, queda en pie la experiencia humana de la transformación, que es ampliamente verificable en los protagonistas por el premio que reciben, en los antagonistas por el castigo, en la comunidad por el orden y la felicidad recuperados. El hombre bueno se ve y es comprobable en su amor.

Esta enseñanza de los cuentos conecta con su misión cultural más importante; sólo si las historias son capaces de transmitir una certeza espiritual podrán fundamentar una lección moral.

Referencias

- Apo, S. and Hackston, D. (2007). "The Relationship between Oral and Literary Tradition as a Challenge in Fairy-Tale", en *Marvels & Tales*, Vol. 21, n. 1, pp. 19-33. Published by: Wayne State University Press Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/41388812>.
- Benson, S. (2008). *Contemporary Fiction and the Fairy Tale*. Michigan: Wayne State University Press.
- Bortolussi, M. (1987). *Análisis teórico del cuento infantil*. Madrid: Pearson Educación.
- Calabrese, C. (2017). "Tránsito de la fenomenología a la hermenéutica. Heidegger lector de Confesiones X, 1-23", en *Open Insight*, vol. VIII, n. 13, enero-junio, pp. 189-216.
- Chesterton, G. K. (1998). *Ortodoxia*. Trad. M. Aberasturi y F. de la Milla. México: Porrúa.

- Cooper, J. C. (2004). *Cuentos de hadas. Alegorías de los mundos internos*. Trad. Xóchitl Huasi, Málaga: Sirio.
- Gadamer, H.-G. (2010). *El último dios: la lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*. Traducción de José Luis Iturrate Vea. Barcelona: Anthropos Editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Gallardo, P. y León J. (2008). *El cuento en la literatura infantil*. Sevilla: Wanceulen Editorial.
- Grimm, J. y Grimm W. (1985a). *Cuentos de niños y del hogar, I*, traducción de María Antonia Seijo Castroviejo. Madrid: Anaya.
- (1985b). *Cuentos de niños y del hogar, II*, traducción de María Antonia Seijo Castroviejo. Madrid: Anaya.
- (1985c). *Cuentos de niños y del hogar, III*, traducción de María Antonia Seijo Castroviejo. Madrid: Anaya.
- Guardini, R. (2008). *Opera Omnia: Filosofia della religione, II/1: Esperienza religiosa e fede*. Brescia: Morcelliana.
- Hughes-Edwards (2009). M. "How good it is to be alone? Solitude, Sociability, And Medieval English Anchoritism", en *Mystics Quarterly*, vol. 35, nn. 3/4, September / December, pp. 31-61, URL: <https://www.jstor.org/stable/20716585>.
- Kayser, W. (1976). *Interpretación y análisis de la obra literaria*. Madrid: Gredos.
- Lewis, C. S. (1982). "Tres maneras de escribir para niños", en *Sobre cuentos y otros ensayos de literatura*, New York: Ed. Walter Hooper.
- (2011). *Los milagros*. Trad. Jorge de la Cueva. Madrid: Encuentro.
- Lüthi, M. (1979). *La fiaba popolare europea. Forma e natura*. Milano: Mursia.
- Martos, A. (2015). "Imaginario clásico y nuevas lecturas de las leyendas de tesoros", en *Opción*, vol. 31, n. 78, pp. 184-202.
- Moss, J. F. (1982). "Reading and Discussing Fairy Tales: Old and New", en *The Reading Teacher*, vol. 35, n. 6, Mar., pp. 656-660. Published by: International Literacy Association and Wiley Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/20198067>.
- Nobile, A. (1992). *Literatura infantil y juvenil. La infancia y sus libros en la civilización tecnológica*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.
- Pieper, J. (1990). *¿Qué significa sagrado? Un intento de clarificación*, Trad. José María Yanguas Sanz. Madrid; Rialp.
- Propp, V. (1977). *Las raíces históricas del cuento*. Madrid: Fundamentos.
- (2008). *Morfología del cuento*. México: Colofón S.A.
- Ratzinger, J. (2010). *El elogio de la conciencia, La Verdad interroga al corazón*. Madrid: Palabra.

- Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des Interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Editions du Seuil.
- Soriano, M. (2001). *Literatura para niños y jóvenes. Guía de exploración de sus grandes temas*. París: Flammarion; Buenos Aires: Colihue.
- Tolkien, J. R. R. (1999). "Sobre los cuentos de hadas", en *Árbol y hoja*, Traducción J.C. Santoyo y J.M. Santamaría. Barcelona: Minotauro.
- Vaz da Silva, F. (2000). "Complex Entities in the Universe of Fairy Tales", en *Marvels & Tales*, vol. 14, n. 2, pp. 219-243. Published by: Wayne State University Press Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/41388560>.
- Warner, M. (1988). "The Wronged Daughter: Aspects of Cinderella", en *Grand Street*, Vol. 7, n. 3, Spring, pp. 143-163. Published by: Ben Sonnenberg Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/25007112>.
- Weigel, G. (2005). *Política sin Dios*. Trad. Dionisio Mínguez. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Wortsman, P. (2013). "From 'Selected Tales of the Brothers Grimm'", en *The Hudson Review*, vol. 66, n. 1, Literature and the Environment, pp. 113-134. Published by: The Hudson Review, Inc Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/43488683>.
- Zipes, J. (1977). "The Revolutionary Rise of the Romantic Fairy Tale in Germany", en *Studies in Romanticism*, vol. 16, n. 4, Fall, pp. 409-450. Published by: Boston University Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/25600097>.
- (2008). "What Makes a Repulsive Frog so Appealing: Memetics and Fairy Tales", en *Journal of Folklore Research*, vol. 45, n. 2, May - Aug., pp. 109-143. Published by: Indiana University Press Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40206971>.
- (2014). "Two Hundred Years After Once Upon a Time: The Legacy of the Brothers Grimm and Their Tales in Germany", en *Marvels & Tales*, vol. 28, n. 1, Special Issue in Honor of Donald Haase, pp. 54-74. Published by: Wayne State University Press Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/10.13110/marvelstales.28.1.0054>.

Hapax Legómena

* Fuente: Buttiglione, R. (1998). “«Persona e atto» e il pontificato di Giovanni Paolo II”, en *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Milano: Mondadori, pp. 355-386 (para el texto) y 457-459 (para las notas). Este estudio apareció por primera vez como «Introducción» a la tercera edición de *Persona y acto* en lengua polaca; agradecemos al P. Alfred Wierzbicki, de la Universidad Católica de Lublin, el permiso para difundirlo en lengua española. La traducción corrió a cargo de David Carranza y Ramón Díaz, quienes también actualizaron la bibliografía *de y sobre* Karol Wojtyła en lengua española.

«Persona y acto» y el pontificado de Juan Pablo II*

Rocco Buttiglione
Instituto de Filosofía Edith Stein, España
rbuttiglione@me.com

Consideraciones preliminares

También los libros de filosofía tienen su destino. Por un lado, éstos tratan de expresar una verdad que está más allá del tiempo, que es eternamente válida y se sustrae al perenne variar de las circunstancias históricas y de las modas culturales. Por otro lado, las obras filosóficas están siempre enraizadas en un tiempo y en una circunstancia histórica, en una especificidad cultural y nacional, incluso en una biografía personal. La obra filosófica auténtica no es ni la repetición de una verdad abstracta, aprehendida fuera del tiempo, ni la expresión de una concepción del mundo individual y arbitraria. Ésta, más bien, es un testimonio hecho a la verdad a partir de una situación humana concreta, que encarna la verdad en dicha situación y la vuelve existencialmente concreta en ella.

Justo por esta razón, el trabajo del filósofo es absolutamente simple y extremadamente complejo, y la filosofía es esencialmente una sola, como la verdad, e infinitamente multiforme, como las cabezas de los hombres que deben pensar la verdad.

A este destino de la filosofía no se sustrae, naturalmente, tampoco el libro del cual tengo el honor de escribir la «Introducción». Por un lado, éste se ofrece a una lectura puramente teórica; por el otro, introduce una verdad universal en una especificidad europea y polaca y la redescubre en ella y a través de ella. Esta «Introducción», por eso, deberá tener también una parte teórica y una parte histórica. Finalmente, un libro está hecho para ser leído y para influenciar el pensamiento y la acción de aquellos que lo han leído. Por tanto, también la historia de su influencia y de su eficacia práctica debe tenerse presente si queremos comprenderlo a fondo. Aquí nos movemos sobre un terreno muy delicado.

Persona y acto (Wojtyla, 1994) es un libro rigurosamente filosófico, que no manifiesta absolutamente ninguna concesión a ese «devocionalismo» al que muchas veces se inclinan los filósofos católicos. Sin embargo, no es posible olvidar ni siquiera por un momento (si se le quiere entender en la plenitud de su significado) que es la obra de un gran hombre de fe, de un Cardenal de la Iglesia de Cristo.

Ciertamente, es lícito leer sobre el fondo del libro una intención eclesial y una «teología *in nuce*», sobre todo si se confronta *Persona y acto* con la rica actividad homilética de su autor o con sus otras obras, como *La renovación en sus fuentes* (Wojtyla, 1974) o *Signo de contradicción* (Wojtyla, 1977c).

Nuestro problema se hace aun más complejo si consideramos que este filósofo y hombre de fe se volverá, después de algunos años, el sucesor de san Pedro en Roma y el primer Papa eslavo de la historia de la Iglesia. Ciertamente, no sería correcto buscar una continuidad mecánica entre la obra del filósofo Karol Wojtyla y la enseñanza de Juan Pablo II. Las palabras del Papa se encuadran en el contexto del Magisterio de la Iglesia y, sobre todo, del Magisterio de sus predecesores. Además, el Magisterio exige (al menos a los fieles) un asentimiento de fe y expresa la doctrina de la Iglesia católica. La obra de un filósofo (también la de un filósofo que después ha llegado a ser Papa) permanece siempre expuesta a la crítica razonable de los creyentes y de los no creyentes y tiene sólo la autoridad que deriva de la agudeza de sus intuiciones y de la fuerza de sus argumentaciones. Sin embargo, el Espíritu Santo obra en la Iglesia por medio de la materia que le ofrecen los hombres de los que se sirve. Por ello, no carece totalmente de significado su decisión de servirse de *este* hombre, filósofo, polaco, Cardenal de Cracovia en años difíciles, autor de *Persona y acto*.

Por este motivo, la lectura del libro puede proporcionarnos un importante subsidio también para una comprensión más plena de las grandes encíclicas de este pontificado y, en general, de su significado histórico.

Nuestra «Introducción» se articulará, pues, en tres partes: en la primera, ofrecemos algunas claves para una comprensión teórica de la obra; en la segunda, nos ocupamos de su significado histórico;

en la tercera, veremos cómo dicho significado se proyecta sobre el presente y cómo nos puede ayudar todavía a encontrar nuestro camino hacia la verdad en una fase nueva, que se anuncia ahora en la historia «de Polonia y del mundo».

Ciertamente, se podría objetar: haciendo esto, ¿respetamos la naturaleza del libro y la intención del Autor, o le sobreponemos un método y un criterio de lectura que le son extraños?

A nuestro parecer, este criterio de lectura, que se mueve continuamente entre la verdad eterna y el tiempo, es sugerido por la obra misma de la cual nos ocupamos. Una de sus aportaciones teóricas más importantes está constituida precisamente por la distinción entre «conocimiento» y «consciencia» (Wojtyła, 2000).¹ Según la tradición clásica, el conocimiento es una facultad receptiva que registra el dato. La consciencia, en cambio, es más bien la facultad que lo interioriza (o que rechaza interiorizarlo) y constituye, de esta manera, el mundo interior humano. Nosotros nos movemos continuamente entre el mundo externo de la realidad (y de la verdad eterna) y el mundo interior de nuestras investiduras afectivas, que propiamente no conoce sino re-conoce, atribuyendo fuerza, color e intensidad emocional.

Influenciando nuestra acción práctica en el mundo externo, el mundo interior adquiere consistencia objetiva (pero ésta la posee, en cierto sentido, desde el principio, porque el modo en que vemos las cosas existe tanto como el modo en que éstas son objetivamente, si bien estas dos modalidades naturalmente no tienen la misma consistencia ontológica) dando vida a una cultura y a una sociedad. Justo por esto, el trabajo del filósofo confronta siempre un estado de consciencia con un conocimiento objetivo y trata de ordenar un «mundo vital» según la verdad objetiva; o bien, expresando el mismo concepto con otra formulación, trata de restituir a la verdad objetiva una evidencia existencial al interior de un determinado «mundo de la vida». Es, pues, al interior mismo de *Persona* y *acto* que reencontramos las categorías metodológicas según las cuales nos alistamos a leerlo.

1 Capítulo 1, parágrafo 3: “Consciencia y autoconocimiento”.

La estructura teórica del libro

Objeto de la investigación contenida en este libro es la acción del hombre; o bien, el hombre, tal como se revela y se vuelve comprensible a través de la acción. No se trata, pues, al menos directamente, de una obra de ética, si bien de ella se derivan ciertamente consecuencias de gran relieve también para la ética. La disciplina filosófica a la que pertenece esta reflexión es, más bien, la antropología.

Por lo que respecta al método, el autor acude a dos grandes fuentes. Por un lado, se coloca en la gran tradición del realismo tomista, estudiado intensamente por él tanto en su versión dominicomana del P. Garrigou-Lagrange, como en la versión inspirada sobre todo en Gilson y elaborada en Polonia por el profesor Swiezawski y en la original elaboración de la Universidad Católica de Lublin, que culmina, en cierto sentido, en las obras del P. Krapiec. Por otro lado, reelabora el pensamiento fenomenológico conocido de primera mano a través de su trabajo sobre la obra de Scheler (Wojtyła, 1959), y que estaba todavía muy presente en la atmósfera de la cultura libre de Cracovia a causa del magisterio intelectual de Roman Ingarden.

Wojtyła no fue directamente discípulo de Ingarden, y sus relaciones personales con el gran fenomenólogo se hicieron mucho más estrechas cuando la concepción fundamental de nuestro autor ya se había consolidado (Styczeń, 1973). Así pues, no puede decirse que la fenomenología a la que mira Wojtyła sea la reelaborada por Ingarden en sentido realista, si bien ciertamente no se puede excluir una influencia indirecta, ya que algunas semejanzas —sobre todo con el librito de este último *Sobre la responsabilidad* (Ingarden, 1970) — son, ciertamente, impresionantes.

Sin embargo, me parece que puede decirse que Ingarden parte de la fenomenología y, siguiendo de manera radical la máxima husserliana de «volver a las cosas mismas», trata de desarrollarla en sentido realista. Para realizar este programa, Ingarden debe abatir la interpretación trascendental de la fenomenología para la cual las cosas mismas a las que se trata de regresar son los datos inmediatos de la conciencia. Pero este no es el problema de Wojtyła. A él, en cierto sentido, le interesa la fenomenología como método para la

descripción de los datos de la consciencia, de lo que es experimentado y vivido inmediatamente en la consciencia.

Sin embargo, lo que es experimentado inmediatamente en la consciencia no es la totalidad de la realidad; incluso, no es en general lo real en su objetividad. Podemos conocer muchas cosas que *no nos son dadas* inmediatamente en la consciencia. Cosas que nos son comunicadas a través de la experiencia de otros hombres y a través del saber puramente objetivo sobre las estructuras fundamentales del ser y del mundo (Wojtyla, 2000).² La metafísica tomista se establece precisamente a este nivel, como también la antropología fundada sobre esta metafísica.

Tal metafísica, y la antropología fundada sobre ella, mantienen para nuestro autor todo su valor. No se trata de reconstruirla a partir de la fenomenología. A mi parecer, en esto está la diferencia respecto a la fenomenología realista de Ingarden, de Hildebrand o de Seifert. Para Wojtyla, ante todo, no se trata de mostrar fenomenológicamente que el hombre es persona, sino de ver con la ayuda de la fenomenología *de qué manera* el hombre es persona, de qué manera las estructuras metafísicas propias de su ser personal se reflejan sobre su ser consciente. La antropología metafísica tomista es, pues, como una gran hipótesis fundamental, la cual es verificada a través del análisis fenomenológico y que, por otro lado, guía tal análisis permitiéndole conseguir una mayor profundidad.

Una analogía, tomada de las ciencias médicas, puede ayudarnos a comprender mejor este punto. Existen muchos órganos y funciones del cuerpo humano que nos son dados inmediatamente en la consciencia. Por ejemplo, todos sabemos que tenemos dos brazos y dos manos. Hay otros órganos y funciones que no son dados en la consciencia con igual inmediatez, pero pueden manifestarse en la consciencia en circunstancias particulares y podemos aprehender de ellos que se han encontrado en tales circunstancias. Mientras que, en general, no estamos conscientes de poseer un hígado o un bazo, aquellos en quienes tales órganos están anormalmente

2 Introducción, párrafo 2: "El conocimiento de la persona se fundamenta en la experiencia del hombre".

hinchados son dolorosamente conscientes de su existencia, y podemos aprehender de ellos tanto la existencia de tales órganos como los comportamientos que nos permiten volvernos (dolorosamente) conscientes de su existencia. Sería irracional negar tal existencia, como irracional también arruinarse el hígado y el bazo a través de comportamientos desordenados antes de aceptar el hecho de su existencia y de convencernos de cuidarlos adecuadamente. Aquí hay algo que conocemos, en cierto sentido, indirectamente, a través de indicios, sin que nos sea dado inmediatamente en la consciencia, y de cuya existencia, sin embargo, podemos estar igualmente seguros. Existen, finalmente, órganos de los cuales adquirimos conocimiento de otra manera todavía: no nos son dados inmediatamente en la consciencia de nuestro cuerpo y no nos son dados tampoco en la consciencia de otros hombres. Se nos muestran cuando abrimos y seccionamos un cadáver y vemos cómo está hecho. Es conocida la gran contribución dada a las ciencias médicas por la anatomía y, con ella, de la física y la biología. Los conocimientos que estas ciencias nos comunican no se derivan de la «consciencia del cuerpo» y, sin embargo, nos permiten conocer el cuerpo mucho mejor, y también organizar de manera más adecuada nuestra «consciencia del cuerpo», unificando fenómenos cuya conexión recíproca se nos escaparía de otra manera y que, en cambio, a la luz del conocimiento abstracto de la estructura interna del cuerpo y de sus leyes, se vuelven para nosotros indicios de esta o de aquella modificación de los estados internos de nuestro organismo.

La metafísica está a la fenomenología como el conocimiento de las estructuras internas del cuerpo está a la consciencia vivida del cuerpo. Obrando de esta manera, se vuelve posible para Wojtyła ampliar el ámbito del conocimiento de la filosofía del ser y reconocer plenamente los derechos de la filosofía de la consciencia, sin, por el otro lado, caer en alguna confusión o sincretismo equívoco.

Existen, naturalmente, puntos de conexión entre el análisis fenomenológico y el conocimiento metafísico, y a éstos nuestro autor dedica una atención particular. Se trata de esas realidades que afloran en la consciencia y, sin embargo, no se dejan comprender totalmente sólo a partir de lo que está inmediatamente dado en la

consciencia. Wojtyła ya en *Amor y responsabilidad* (1960a) nos había ofrecido un «análisis metafísico del pudor»,³ el cual muestra cómo el fenómeno fenomenológicamente evidente del pudor tiene todos los caracteres de un signo o de un indicio, que alude a algo no inmediatamente dado con la experiencia misma del pudor y cuya existencia debe ser, sin embargo, admitida si se quiere que tal experiencia resulte comprensible. Este algo es el valor trascendente de la persona humana, y éste es defendido del peligro de que, por quedar deslumbrados por el valor sexual del cuerpo, nos volvamos ciegos al valor más escondido y más decisivo de la persona en cuanto tal.

También en el centro de *Persona y acto* se encuentra una puesta en evidencia fenomenológica de otro decisivo punto de contacto entre fenomenología y metafísica, que muestra la necesidad de proseguir y completar la descripción fenomenológica con una comprensión metafísica. Se trata de la experiencia del «puedo, pero no estoy obligado a hacerlo», donde se manifiesta la causalidad eficiente de la persona (Wojtyła, 2000).⁴ La teoría tomista de la voluntad nos ofrece una explicación de la estructura interna de la persona, que da razón de la experiencia inmediatamente dada del «puedo, pero no estoy obligado a hacerlo». Estoy inclinado a la acción por las pasiones que se reflejan sobre mis estados de consciencia; sin embargo, esta inclinación no es una determinación. ¿Cómo es posible esto, en general? Es necesario admitir que el hombre posee la potencialidad de tomar posición frente a la verdad objetiva, frente al bien y al mal objetivos.

Es precisamente la obediencia a la verdad lo que libera del determinismo de las pasiones. El descubrimiento de la operatividad de la persona, de su causalidad eficiente y responsabilidad por las propias acciones se nos muestra, entonces, como una verificación fenomenológica de la metafísica de la potencia y del acto en la forma particular que ésta asume en el *suppositum* humano. La persona no es sólo el escenario sobre el cual se verifican las percepciones de va-

3 Parte 3, Capítulo 2: "Metafísica del pudor".

4 Parte 1, Capítulo 2, párrafo 8: "El devenir del hombre. La manifestación de la libertad en el dinamismo del sujeto humano".

lores, sino es un sujeto activo de tales percepciones y puede escoger entre ellas, dejándose guiar por el conocimiento de la verdad. Por esto justamente, «servir a Dios es reinar». La soberanía de la persona se expresa cuando ésta escoge la verdad e impone a las propias pasiones la ley de la verdad. Cierto, la persona obra siempre dentro de una situación y es condicionada profundamente por tal situación. Pero también está en condición de trascender tal condicionamiento para obedecer a la verdad. Trascendencia de la persona y obediencia a la verdad son dos aspectos de una única realidad dinámica que es la acción libre de la persona.

A través de la acción libre, la persona se realiza a sí misma, cumple su propio destino y se vuelve más persona. Sin embargo, esto no implica —como temía Scheler— una especie de egoísmo o de fariseísmo espiritual, según el cual, el propio perfeccionamiento sería el fin de la acción. Antes bien, la persona se reconoce responsable para el bien, y el primer bien que le es confiado y para el cual ella es objetivamente responsable es, justamente, la propia auto-realización en la verdad (Wojtyła, 2000).⁵

Hasta este punto, hemos recorrido velozmente las primeras dos partes de la obra —además de la importantísima «Introducción» sobre la experiencia del hombre— dedicadas, respectivamente, a la «Consciencia y operatividad» y «La trascendencia de la persona en el acto». Hemos conseguido poner en evidencia, a través del análisis fenomenológico, la existencia de un «núcleo irreductible» (Wojtyła, 1978) de la persona, que se deja fácilmente interpretar y comprender en los términos de la noción clásica de *subiectum*. En otras palabras, hemos cotejado entre sí la noción tomista y la noción scheleriana de persona, de modo que «la persona según Scheler» es entendida como la manifestación, al nivel de la consciencia, de los dinamismos metafísicos propios de «la persona según santo Tomás». O, con otras palabras, podemos decir que la persona es comprendida aquí como sujeto o ente sustancial.

La riqueza de contenidos hecha accesible por esta operación filosófica se despliega en las partes tercera y cuarta del libro, dedica-

5 Parte 2, Capítulo 4: “Autodeterminación y realización”.

das respectivamente a «La integración de la persona en la acción» y a la «Participación».

Si miramos a las dos grandes fuentes de nuestro autor, santo Tomás y Scheler, debemos registrar, hasta el final de la segunda parte, más allá de muchos aspectos importantes secundarios, una indudable preponderancia del punto de vista tomista. Hasta aquí, se demuestra cómo el punto de vista scheleriano puede y debe ser comparado con el tomista, y cómo santo Tomás corrige a Scheler sobre algunos puntos esenciales y tiene, en el conjunto, razón contra él. Como añadido a esto, se ve cómo esta defensa de Tomás no implica un rechazo de la fenomenología sino, más bien, una reforma de ésta y una diversa modalidad de su empleo filosófico.

Sin embargo, podría preguntarse qué añade la fenomenología al tomismo, más allá de una cierta vivacidad existencial del lenguaje.⁶ Esta pregunta recibe una respuesta articulada y de gran importancia precisamente en las partes tercera y cuarta del libro.⁷ Aquí se muestra, en efecto, cómo la trascendencia de la persona es y debe ser la base para su integración. No es posible integrar, en un todo unitario y coherente, las diversas pulsiones parciales que animan el mundo interior del hombre sin trascenderlas en la dirección de la verdad. Por otro lado, tampoco es posible trascender tales pulsiones sin integrarlas al mismo tiempo. La primera afirmación indica el límite insuperable de cualquier «ética del sentimiento», sea de tipo humiano o scheleriano. La segunda indica el límite de toda «ética del deber» y de todo moralismo. Como dice Aristóteles en la *Política*, a las pasiones y a los sentimientos del hombre se manda de manera no despótica, sino política, esto es, realizando al mismo tiempo, de manera ordenada, su finalidad propia. Los dinamismos fisiológicos y emocionales, sobre los cuales se constituyen los «estados de ánimo» reflejados en la consciencia, están orientados por naturaleza, si bien de manera ciega, hacia el bien objetivo.

La razón, pues, no tiene la encomienda de hacerles violencia sino, más bien, de iluminarlos y guiarlos. Éstos tienen, contra todo

6 Es esta la pregunta que se propone, entre otros, Krapiec (1973-1974).

7 Esta respuesta se desarrolla después críticamente, en un cierto sentido, en (Wojtyła, 1976).

maniqueísmo, un contenido de valor propio. Mientras Hume, y las posiciones que derivan de él, atribuyen a la razón un papel puramente instrumental en la ética (y se encuentran, entonces, al principio de esa concepción instrumental de la razón contra la cual se encaminará después la crítica de la Escuela de Fráncfort) Wojtyła reafirmará el papel directivo (Wojtyła, 1958). Pero, a diferencia de Kant, que niega al sentimiento moral cualquier valor para poner la totalidad de la acción moral en el «tú debes», nuestro autor atribuye a la razón en la ética más bien la tarea de discernir en el interior de los sentimientos morales, de unificarlos, orientarlos y guiarlos hacia la verdad. En consecuencia, *la forma en que* la conciencia experimenta el mundo no es indiferente para el juicio y para la acción moral, no es un adversario que deba ser anulado para alcanzar la esfera de la pura moralidad, sino es más bien la materia de tal acción en la que debe encarnarse la verdad conocida por la razón, dándole forma. El «estado de la subjetividad» tiene también una consistencia objetiva, de la que el juicio racional debe tomar en cuenta.

Aquí se ve qué extraordinaria contribución debe ofrecer la fenomenología a fin de volver concreta la comprensión de la experiencia moral y para vincular la «vivencia subjetiva» con la «verdad objetiva». La «vivencia subjetiva», en efecto, no puede ser en sí misma falsa y mala. Ésta, sin embargo, no muestra toda la verdad y, por tanto, no puede decidir en última instancia de la acción. Más bien, es el juicio de la conciencia moral (*Gewissen*) el que liga la verdad objetiva, objeto del conocimiento, con la situación subjetiva que se refleja en la conciencia (*Bewußtsein*).

A la luz de las cosas dichas, emerge con toda claridad la importancia de la acción pedagógica y de la cultura para la ética.

La razón no puede pedir la obediencia a la verdad simplemente desde fuera, prescriptivamente. Ésta, más bien, debe entrar en la construcción de los equilibrios afectivos de la persona, en la construcción de los arquetipos emocionales y de las «emociones grandes y profundas» (Wojtyła, 2000).⁸ Si bien en casos excepcionales el hombre puede ser obligado a escoger la verdad objetiva contra el

8 Parte 3, Capítulo 6, parágrafo 8: «La emotividad del sujeto y la vivencia de los valores».

sentimiento subjetivo, el ideal de la educación moral es, más bien, la acción de acuerdo a un sentimiento formado por la razón. En la vida de una nación, la literatura, la música y el arte tienen precisamente la tarea de formar los arquetipos sociales, determinar la modalidad según la cual los grandes valores serán interiorizados y vividos. Sin esta interiorización, la verdad objetiva se quedaría débil e ineficaz. En lugar de canalizar todas sus energías hacia su realización, el hombre estaría empeñado, más bien, en una lucha infinita consigo mismo para mantener a raya sus propias pulsiones rebeldes.

La forma de proceder de Wojtyła individúa con claridad la dimensión de la psique como dimensión autónoma y vinculada tanto con el cuerpo como con el espíritu. Tal dimensión está animada por mecanismos que le son propios, que median en cierto sentido entre cuerpo y espíritu y que pueden y deben ser estudiados en su especificidad. Esta idea se sitúa, ciertamente, sobre la prolongación de una teoría bien conocida para santo Tomás, Aristóteles y al mismo Platón. Sin embargo, es igualmente cierto que ésta representa una importante novedad respecto al dualismo cartesiano de mente y cuerpo, recibido muchas veces también al interior de otras tradiciones filosóficas.

La clara individuación de la esfera de la psique permite, entre otras cosas, colocar correctamente las disciplinas psicológicas, las cuales, en la práctica, están ciertamente vinculadas con la ética, pero tienen un objeto formal propio, que es justamente el estudio de la psique y, prácticamente, la cura de los disturbios emocionales, esto es, de las distorsiones que pueden realizarse, incluso sin responsabilidad de la persona, en sus mecanismos de interiorización de la realidad.

Una aclaración de igual importancia es proporcionada por *Persona y acto* en lo que concierne a las ciencias sociales y a su relación con la filosofía. Las ciencias sociales han tenido siempre la tendencia a disolver al individuo en la red de las relaciones y de los condicionamientos en medio de los cuales éste vive y que, por otro lado, son el resultado del desarrollo de la historia. Haciendo esto, han puesto de relieve tal vez como nunca antes el carácter social de la persona humana. La fenomenología, con Scheler y Schutz, ha dado una gran contribución en este sentido. Sin embargo, actuando de esta mane-

ra, se pierde la dimensión sustancial de la persona humana, el hecho de que el individuo es responsable de elecciones, las cuales, en cierto sentido, trascienden toda la comunidad humana y que, precisamente para poder cumplir tales elecciones, tiene derecho a una esfera inviolable de autonomía incluso frente a la totalidad social. En el capítulo «Participación», Wojtyła —que retomará y profundizará este tema en un importantísimo ensayo posterior, «Osoba: podmiot i wspólnota» (1976)⁹— muestra la doble dimensión de la persona. Por un lado, ésta es un sujeto irreductible, que no puede ser comprendido sólo como una suma de estados emocionales causados por el condicionamiento interno y externo. La vivencia de la operatividad y de la responsabilidad constriñe a admitir una sustancia de la persona, que se activa en esos estados emocionales pero también los trasciende para organizarlos en relación con la verdad. En este sentido, la persona es, antes que nada, no relación, sino sustancia.

Sin embargo, el análisis fenomenológico documenta con evidencia cómo la persona no es sólo sustancia (*subiectum*), sino también relación. Puede decirse que Wojtyła reúne aquí, pero sin ningún vínculo directo, una importante verdad del hegelianismo. La forma en que nos percibimos a nosotros mismos y la forma histórico-concreta de nuestra personalidad están influenciadas de manera decisiva por la relación social que mantenemos con otros hombres. El hombre se descubre completamente a sí mismo sólo en la relación con otro hombre. El descubrimiento de sí, la autoconsciencia, no es, por otro lado, un accesorio, sino un elemento integrante de la autorrealización humana. La forma de la relación con el otro contribuye profundamente a determinar el éxito y el fracaso del hombre en la tarea de realizar su propia esencia humana, que es, por naturaleza, dinámica.

En *Amor y responsabilidad* Wojtyła estudió el modo en que esta característica de la persona se manifiesta en el amor sexual conyugal.¹⁰ En *Persona y acto* el análisis se dirige, sobre la base del mismo

9 «La persona: sujeto y comunidad» (2003).

10 Para comprender con exactitud el pensamiento de nuestro autor sobre este punto, es indispensable hacer referencia también a sus obras poéticas (Wojtyła, 1960b).

principio antropológico, hacia la esfera del trabajo humano y de la sociedad civil y política. En el centro de la reflexión se encuentra la experiencia del «actuar junto con los demás».

En el actuar junto con los demás, la operatividad de la persona y su responsabilidad por la acción se hace valer de manera diferente que en el caso de la acción realizada por un individuo aislado. Esto depende del hecho de que otro ser humano puede ser medio o instrumento de la acción y del hecho de que el sujeto de la acción es un sujeto colectivo. ¿Puede otro hombre ser medio o instrumento de la acción? ¿No se pierde, en esta relación instrumental con el hombre, justamente la especial dignidad de la persona humana, para la cual la única respuesta objetivamente adecuada es el amor? El otro puede ser instrumento de la acción —argumenta Wojtyla— sólo si éste es, al mismo tiempo, sujeto de la acción, si a través de la acción él, al mismo tiempo, es ayudado a realizar su fin personal. La acción común, por lo tanto, puede ser buena sólo si entre los hombres que la realizan subsiste una particular relación de compartir una tarea común, una comunidad o compañía, orientada positivamente hacia el destino último del hombre. La fuerza que continuamente genera esta comunidad o compañía es la «participación». El hombre puede compartir la propia interioridad con otro hombre, puede entenderse con él sobre una acción común, puede participar en una responsabilidad compartida.

Wojtyla examina en detalle las diversas actitudes que caracterizan la relación del hombre con el hombre. Estar de acuerdo en un fin común, formar parte lealmente de la misma comunidad —observa nuestro autor— no implica perder la propia subjetividad en la colectividad, no excluye la existencia de contrastes incluso profundos sobre la forma en que el bien común de una determinada comunidad debe ser realizado. La oposición leal a las decisiones tomadas por la mayoría o por la legítima autoridad de una determinada comunidad —oposición que claramente no es confundida con el desinterés por el bien común y con el sabotaje— es una forma de participar en la realización del bien común; por otro lado, la autoridad debe saber aceptar y respetar la oposición leal: este es uno de los elementos que diferencian a un régimen político libre de uno autoritario.

Mucho de lo que está expresado en el capítulo de este libro sobre la participación se volvió popular en la historia polaca reciente con el nombre de «solidaridad». Se puede decir que la solidaridad es la actitud de solicitud responsable por el bien común que constituye la comunidad humana, o la forma social del amor entendido como única modalidad adecuada de relación a la persona. Es obvio que aquí la palabra «amor» no tiene ningún significado emocional o sentimental sino, más bien, una valencia completamente objetiva: es la respuesta al valor de la persona del otro y la decisión de cooperar en su realización.

Esta decisión, justo porque es objetiva, no excluye sino implica contrastar las intenciones del otro, allí donde éstas son objetivamente injustas o equivocadas.

La colocación histórica de Persona y acto

La estructura del libro es eminente, rigurosa, incluso diría puntualmente, filosófica. Es indudable, sin embargo, que en la intención del autor la filosofía tiene una función, en sentido noble, de «esclava de la teología» o de introducción al anuncio de la fe. Para ir directamente al centro de la cuestión, tratemos de preguntarnos dónde podemos encontrar el arquetipo y el modelo del acto completamente humano, en el cual el hombre se reencuentra consigo mismo en el momento en el que se entrega por completo y sin reservas a la verdad, hasta el sacrificio integral de sí mismo. Resuenan en todo el libro, en un cierto sentido, las palabras de san Pablo sobre Cristo que, por nosotros, se volvió obediente hasta la muerte, y hasta la muerte en la cruz. Si la estructura esencial del acto humano pide la obediencia a la verdad y el amor al otro en cuanto persona, la experiencia cotidiana enseña que el hombre es incapaz por sí mismo tanto del amor como de la vida en la verdad sin una ayuda que viene de lo alto y que en el lenguaje de la teología cristiana se llama gracia. Al proclamar a Maximiliano Kolbe «patrón de nuestro difícil siglo», Juan Pablo II mostrará, en el acto del mártir —en su discurso de Auschwitz-Birkenau (que, como muy pocos, introduce en el espíritu de su pontificado)— el

cumplimiento de lo humano por un lado y la presencia de la gracia por el otro (Dziwisz, Kowalczyk, Rakoczy, 1979: 204 ss.).

Así pues, la antropología filosófica se prolonga, naturalmente, hacia una antropología teológica (Nagy, 1980). Cristo es el Hombre con cuyo encuentro se abre para cada hombre la posibilidad de volverse él mismo. Dios, revelándose a sí mismo en Cristo, ha revelado al mismo tiempo la verdad sobre el hombre. Esta verdad está contenida, en un cierto sentido, en el concepto de persona, que es lo más noble que hay en la naturaleza creada y, al mismo tiempo, fue hecha para la comunión en la verdad con otros hombres y con Dios. Estamos, así, en el centro de la encíclica programática *Redemptor Hominis*, y también en el corazón del anuncio cristiano.

En razón de la eminente dignidad de cada hombre, sobre todo del pobre y también del pecador, y en razón de la estructura de la persona humana, que se realiza completamente sólo en el libre don de sí, existe una justicia que va más allá del simple intercambio de equivalentes. En razón de esta justicia, es un deber del hombre socorrer a los demás, más allá del cálculo de dar y recibir. Existe un «derecho a la misericordia» que, sin anular las diversas obligaciones sociales, ofrece sin embargo un cuadro general en el cual son interpretadas y comprendidas. Este es, en un cierto sentido, el tema central de la *Dives in misericordia*.

En la *Laborem Exercens*, finalmente, se hacen valer muchas de las intuiciones antropológicas que hemos encontrado al hablar del capítulo de *Persona y acto* sobre la «Participación». El trabajo no tiene que ver solamente con cosas, sino que es un acto que se realiza junto con otros hombres. En tal acto, la persona del hombre no puede ser nunca considerada exclusivamente como medio. Ella debe, al tratar los objetos materiales de su propio trabajo, trascenderlos y crecer como persona en la acción propia. Por otra parte, a causa de su carácter social, el trabajo no solamente produce cosas, sino también relaciones humanas en las cuales la persona se aliena o se reencuentra a sí misma. La persona tiene el derecho de participar libremente en la formación de estas relaciones humanas. El mismo principio vale, naturalmente, en la esfera más amplia de las relaciones políticas y sociales.

En todas y cada una de las tres grandes encíclicas, a las que hemos hecho referencia someramente, en el núcleo de la relación entre Dios y el hombre vuelve a aparecer el concepto de persona. Tal concepto tiene una fundamental dimensión filosófica, pero ha sido desarrollado históricamente más bien por la teología cristiana, para comprender la relación de Jesús con el Padre y de las personas de la Trinidad una con otra. Es aquí donde vemos cómo dos pueden volverse uno solo en la obediencia a la Verdad y al Amor. Es el mismo concepto el que hace posible pensar cómo las personas humanas pueden entrar en la misma vida interior de Dios, que es justo la comunión de personas. Persona y Comunión son dos lados de la misma realidad y ha sido la Revelación cristiana la que le ha dado al pensamiento filosófico el impulso decisivo para comenzar a pensar al hombre como persona.

Hemos visto, a grandes líneas, cómo algunos rasgos del pensamiento de Wojtyła pueden ayudar a comprender mejor el Magisterio de Juan Pablo II. Sin embargo, para profundizar más en nuestro objeto, es necesario dar un paso atrás y buscar entrar en la mente y en el espíritu del autor en el momento en que escribía este libro. En este sentido, puede ayudarnos una comparación con otra obra de Wojtyła: *La renovación en sus fuentes* (1972). Considerando la unidad de estas dos obras, es natural decir que *Persona y acto* busca afrontar la tarea que se le propone a una filosofía católica *después* del Concilio Vaticano II. Es clara la profunda influencia que este evento —en el que participó directamente como protagonista— tuvo en el joven obispo de Cracovia (Buttiglione, 1982). El tema fundamental del Concilio fue el de la relación entre catolicismo y modernidad. Descartando las dos vías fáciles del repudio integrista de la modernidad y del establecimiento de lo «moderno» como categoría axiológica positiva y como horizonte insuperable del pensamiento, el Concilio escoge la vía difícil de «diálogo no modernista».¹¹

En el terreno filosófico, la modernidad inicia con el tema de la conciencia y la libertad, y la filosofía moderna se caracteriza esencialmente como filosofía de la conciencia y de la libertad. A ésta, en general, el pensamiento católico opone una filosofía del ser y de la

11 Recuperamos esta expresión de Del Noce (1970: 108 ss.).

verdad objetiva. Gilson puso claramente en evidencia cómo, al nivel de la elección del punto de partida y, por tanto, de la estructura teórica fundamental de una filosofía, no son posibles aquí mediaciones o compromisos: o se parte del ser y se concibe la razón de modo primariamente receptivo, como lugar en el cual el sujeto entra en íntimo contacto con el ser, o se inicia con la duda sistemática y con los estados internos de consciencia y, por lo tanto, no se llegará nunca al ser sino, como máximo, a un estado interno de certeza subjetiva (1947).

Si se sitúa el problema en este nivel, entonces la filosofía de Wojtyła es ciertamente del todo realista, y éste es el núcleo duro de su tomismo. Sin embargo, se presenta aquí otro problema: ¿en qué modo es posible pensar la consciencia y la libertad, que son dos grandes descubrimientos de la filosofía moderna, sin renunciar a la filosofía del ser sino, más bien, mediante una extensión y el desarrollo de sus virtualidades internas, latentes, pero aún no suficientemente explícitas?

No sólo conocemos sino que, también, vivimos nuevamente aquello que interiormente hemos conocido, y solamente a través de este revivir del ámbito interno conocemos de modo adecuado y plenamente humano. Mientras que en el conocimiento metafísico la razón es justamente pasiva y registra un estado de cosas independiente de sí, en el volver a vivir en la consciencia el sujeto está activo y construye su propio mundo interior. No basta, por ejemplo, el saber de modo abstracto que existe un Dios o que hay que hacer el bien y evitar el mal. Este conocimiento se vuelve eficaz para la vida en el momento en el que el sujeto construye, según éste, el propio mundo interior y desarrolla las actitudes que le corresponden (Wojtyła, 1972).¹² El sujeto *debe* hacer esto, respetando el dato cognoscitivo que le propone la facultad cognoscitiva, pero *puede* también eludirlo o traicionarlo. El mundo interior del sujeto, por otra parte, a causa de la estructura de la persona que es dinámica y que está orientada al actuar con los otros, se objetiva en acciones, costumbres, estructuras sociales, culturas (Wojtyła, 1977a).

12 Parte 3: "Creación de actitudes".

El mundo en que vivimos es, al mismo tiempo, un mundo creado por Dios y un mundo hecho por los hombres, que incorporan en su construcción social, de modo más o menos adecuado, el don originario del ser. La filosofía de la consciencia, en sus diversas formas, tiene el mérito decisivo de habernos vuelto atentos a esta característica peculiar del mundo humano, pero ha considerado erróneamente tener que excluir, para desarrollar esta realidad, la consistencia metafísica objetiva originaria del ser.

El auténtico realismo, no obstante, no puede limitarse a la defensa de la objetividad. El sujeto y sus movimientos emocionales, resultados de su acción, son tan reales como el mundo de las verdades eternas puramente objetivas. Más aún: el destino de los valores es ser encarnados en la vida de los hombres. La distinción entre una facultad de conocimiento objetivo y una facultad de la interiorización subjetiva permite colocar el descubrimiento de la subjetividad en el tronco de la filosofía del ser. Estamos aquí cerca (aunque el tema no esté directamente tratado por nuestro autor) de una interpretación agustiniana del *cogito* cartesiano. Para ésta, el problema no está constituido tanto por el paso de la consciencia del yo al ser del mundo como, más bien, por el modo en el que se consigue el estado de certeza subjetiva de aquello que está objetivamente dado.

Permítaseme aquí establecer una comparación entre el éxito de la filosofía de la modernidad en la *Dialéctica de la ilustración* de Horkheimer y Adorno (1947) y *Persona y acto* de Wojtyła. En la *Dialéctica de la ilustración*, la filosofía de la consciencia y de la libertad conduce a la consciencia al hecho de que, separándose del ser objetivo, ella termina en realidad destruyéndose a sí misma, porque entonces también la libertad, la consciencia, la dignidad y los derechos del hombre deben ser radicalmente relativizados y pierden el estatuto de valores y verdades objetivas. En *Persona y acto* la herencia de la filosofía de la consciencia es recuperada y recibe consistencia objetiva justo porque está vinculada nuevamente con la filosofía del ser. Esto ocurre a través de una prolongación de la *philosophia perennis* que corresponde de manera ejemplar a la locución latina «*vetera nobis augere*». De esta manera, es superada —en opinión de quien esto escribe— la debilidad fundamental del pensamiento católico de nues-

tro siglo, que consiste justo en su pobreza a nivel de la interpretación del mundo histórico y de la metodología de las ciencias sociales.

Al reconocer la autonomía óptica de los procesos de formación del mundo histórico, *Persona y acto* abre el camino a una comprensión realista. El hombre hace realmente su mundo (y reconocer este hecho es condición fundamental para comprenderlo), pero lo hace sobre la base del don originario del ser por parte de Dios en un diálogo continuo con la Providencia divina. Es esta una reelaboración rigurosa del tema conciliar de la «autonomía de las realidades terrenas», pero se concederá a quien esto escribe citar, para tal propósito, el nombre de su compatriota Vico. Éste es extraño, probablemente, a la cultura filosófica de Wojtyła, al menos directamente, pero eso vuelve el encuentro entre ambos todavía más significativo.¹³ Podemos sintetizar nuestras últimas consideraciones en la siguiente frase: la consciencia y la libertad tienen el cometido de hacer posible la interiorización de la verdad y el don de sí en el amor. Pero, si para esta tarea, son reducidos programáticamente (esto es, si en general se absolutizan y se rechaza ligarlos a la verdad y al amor) se anulan a sí mismos.

La propuesta de insertar orgánicamente la herencia de la filosofía de la consciencia a la base de la filosofía del ser no queda sin consecuencias para la misma filosofía del ser. Algunas de estas consecuencias penetran hasta la esfera metafísica.

Si se tematiza a fondo el tema del ser personal —justo como hace *Persona y acto*— se vuelve casi necesario reconocer, incluso a nivel ontológico, una importante diferencia de valores entre dicho ser y todas las otras formas del ser. El ser habla y devela su misterio en la persona de un modo ciertamente más elocuente que en cualquier otra forma de ser no personal. Wojtyła no ha desarrollado orgánicamente esta tesis, que parece ser una consecuencia necesaria de su pensamiento. Un libro reciente, como el de Josef Seifert (1989) sobre *Essere e persona*, que nace también de una reflexión profunda

13 Sería interesante una historia de la recepción de Vico en Polonia, que, hasta donde sé, no existe. Diversos elementos hacen pensar, sin embargo, si no en una influencia directa, sí al menos en un paralelismo entre el desarrollo de la filosofía italiana y el de la cultura literaria polaca.

sobre el pensamiento de nuestro autor, muestra que esta vía puede recorrerse y puede conducir a resultados de gran interés.

Otras consecuencias de la aproximación de *Persona y acto* tienen que ver más bien con la filosofía social y política, y son fácilmente ubicables en el texto de esta obra, así como en diversos artículos de Wojtyła, y sus ecos se pueden escuchar en muchos pronunciamientos del Magisterio pontificio.

Tradicionalmente, un eje del pensamiento social clásico es la noción de bien común que encontramos puntualmente en el capítulo de *Persona y acto* llamado «Integración». Cada acción realizada en común con los demás implica tener en cuenta el bien objetivo de cada uno de los participantes: sólo de esta manera es posible garantizar que ninguno sea instrumentalizado por medio de la acción.

No obstante, esta preocupación por el bien común objetivo nos dice relativamente poco en lo que concierne a las formas políticas. Un «absolutismo iluminado» puede a veces realizar el bien común objetivo mejor que una democracia y, cuando son enérgicamente guiados y dirigidos, los regímenes autoritarios son, generalmente, más eficientes (al menos durante un breve periodo), que aquellos democráticos. Justo estas consideraciones son uno de los motivos por los cuales el pensamiento político católico ha sido generalmente desconfiado de la democracia.

Sin embargo, si introducimos la dimensión de la subjetividad y de la conciencia, como hace nuestro libro, el campo de nuestra atención se extiende notablemente. Para que una acción hecha junto con otros pueda ser justa no es suficiente con que salvaguarde y realice el bien objetivo de todos los participantes. Es necesario, además, que éstos participen de modo plenamente humano poniendo en ella la inteligencia y la voluntad propias. Una acción social sin participación no puede ser justa incluso si, por hipótesis, realizara el bien objetivo del grupo social interesado. Ciertamente, tal grupo social conseguiría a través de la acción algunas ventajas objetivas más o menos importantes, pero no se constituiría ni crecería como comunidad humana por medio de aquella acción.

Si se mira a las enseñanzas de Juan Pablo II en torno al orden político se ve cómo éste está marcado por la defensa de la libertad

y de los derechos humanos. La Iglesia permanece ciertamente indiferente con respecto a las formas políticas específicas adoptadas por cada comunidad nacional; sin embargo, no puede considerar justo un régimen político sin participación o sin democracia, en la medida en que la democracia se entienda como régimen político de respeto a los derechos humanos y de participación popular (Juan Pablo II, 1991: n. 46). Esta es una significativa innovación y extensión de la doctrina sociopolítica del catolicismo. Por primera vez adquiere relieve no sólo el contenido de la acción de gobierno (el hecho que ésta realiza el bien común de la sociedad), sino también la forma a través de la cual esta viene realizada. El bien común de una comunidad *humana* no puede ser realizado con un método que no da valor a la libertad y a la responsabilidad de la persona. De aquí se deriva no sólo la condena del totalitarismo, sino también un distanciamiento de toda especie de autoritarismo, sin que con ello, naturalmente, se llegue de alguna manera a negar el fundamental papel positivo de la autoridad.

La aceptación católica de la democracia se vuelve, de esta manera, más convencida y más extendida, y esto lleva consigo, naturalmente, también la exigencia de una delimitación más precisa del sentido positivo de democracia, que es aceptado, respecto al negativo, uno relativista, que es rechazado. El derecho a ser guiados políticamente según una modalidad participativa no nace, de alguna manera, de una falta de certeza respecto a la verdad y, por tanto, de poner por principio de cuentas sobre el mismo plano todas las opiniones. Nace, más bien, de la específica dignidad de la persona humana que, para sentir como propia la acción común y para crecer a través de ella tiene necesidad de ser guiada de manera razonable por una autoridad que dé razón de lo que hace y solicita el asentimiento de aquellos que le están subordinados.

Otra consecuencia de la aproximación propuesta por *Persona y acto* se puede llevar al campo delicadísimo, y hoy particularmente candente, de la filosofía y teología moral. En los últimos años se ha venido afirmando una «nueva teología moral» que subraya con energía el papel decisivo de la conciencia en el campo moral y entra, en consecuencia, en conflicto con un cierto objetivismo de la teología moral tradicional.

Una norma, para ser válida —así argumenta la nueva teología moral— debe ser puesta por la conciencia. Una norma no puesta por la conciencia no puede obligar a una conciencia. De este principio es fácil derivar un absoluto relativismo moral. Sólo yo puedo decir qué es el bien y qué es el mal para mí, y nadie puede juzgar el veredicto de mi conciencia. Este énfasis de los derechos de la conciencia es acompañado, por lo demás, por una acentuación igualmente decidida del condicionamiento social e histórico de la acción. La acción tiene lugar siempre en un contexto material y cultural determinado. Es en este contexto que se constituye lo que el sujeto considera como bien o como mal. El veredicto de las conciencias es, entonces, la última instancia no sólo a causa de la objetiva dignidad de las conciencias, sino también porque nadie puede juzgar las situaciones sino aquel que es probado en ellas y absorbe de ellas todos los condicionamientos. De aquí se sigue, pues, que no pueden existir normas que vinculen de manera absoluta e incondicionada. La moral no tiene, entonces, la tarea de indicar qué es el bien y qué es el mal, sino sólo la tarea de intentar una interpretación general de las situaciones en que tiene lugar la acción, individuando en ella las normas generales, siempre variables, que en cualquier caso no pueden nunca pretender valer sin excepciones en cualquier situación concreta.

A la «nueva teología moral», los sostenedores de la «vieja teología moral» oponen la acusación de relativismo y sociologismo, mientras que la «nueva teología moral» acusa a aquella que la ha precedido de abstracción, legalismo y fariseísmo. ¿Qué se puede decir de este conflicto a partir de la posición presentada en *Persona y acto*?

Me parece que la fundamental distinción entre conocimiento y conciencia permite comprender y valorar tanto la verdad de la vieja teología moral como la de la nueva. La vieja teología moral sostiene justamente que la razón (y, por tanto, la conciencia moral, que se *regula sobre la norma* de la razón) puede trascender la situación histórica dada, conocer la verdad y orientar hacia ésta el propio comportamiento. Esta capacidad de trascendencia cognoscitiva caracteriza la capacidad humana de «conocimiento», y excluye el relativismo sociológico e histórico.

La nueva teología moral, sin embargo, también tiene la razón al sostener que el paso del conocimiento de la norma abstracta a la acción no es fácil ni mecánico. No es suficiente *conocer* la norma; es necesario *reconocerla*. Sucede, por lo tanto, que la norma no es reconocida sólo como verdadera en abstracto y en general, sino como verdadera para mí en concreto y en particular. Las energías de las personas son puestas a disposición para la realización de las normas en la medida en que la norma influye en la consciencia y es subjetivizada. La soberanía de la consciencia consiste precisamente en esto: la consciencia hace de las normas la norma de mi acción, promulga la norma en la esfera de la acción propia de la persona y formula la norma del caso. Esta actividad es, ciertamente, creadora de norma, de norma subjetiva, pero sobre la base de una norma objetiva que deriva de la facultad cognoscitiva (Buttiglione, 1991).

Si proseguimos por el camino de estas reflexiones suscitadas por la lectura de *Persona y acto*, nos vemos inmediatamente obligados a proceder hacia una verdadera y propia fenomenología de la norma moral, precondition esencial para poder desenredar los numerosos y complejos problemas que trae consigo el momento de la normatividad en la ética. Sin embargo, *Persona y acto* no nos ofrece esta fenomenología de la norma moral, si bien Wojtyła pensó en ella intensamente, sobre todo entre 1972 y 1974. En esos años cultivó el proyecto de escribir, junto con su amigo y estrecho colaborador Styczen, una continuación ética de *Persona y acto* dedicada en buena parte a un extenso tratamiento del problema de la normatividad en la ética. Desgraciadamente, el proyecto nunca fue llevado a término.

No obstante, mientras escribo estas líneas, recibo de la cortesía de mi amigo A. Szostek los apuntes para la primera redacción de este libro elaborados por Wojtyła de cara a la discusión con Styczen en el ámbito de la actividad de la cátedra de ética de la Universidad Católica de Lublín, publicados después por Szostek con el título *Człowiek w polu odpowiedzialności* (1991)¹⁴ con ocasión del Congre-

14 «El hombre y la responsabilidad» (2003).

so Internacional de teólogos de Europa central y oriental, que tuvo lugar en Lublín del 11 al 15 de agosto de 1991.¹⁵

Persona y acto y el Magisterio posconciliar

Ya hemos dicho que la lectura de este libro puede ofrecer una importante contribución subsidiaria para entender el pontificado de Juan Pablo II, pero entendiendo claramente que éste debe ser leído en el contexto general del Magisterio de la Iglesia. También hemos mencionado algunos temas de las grandes encíclicas del Papa que pueden ser prefigurados en las páginas de su obra filosófica principal. Finalmente, hemos mostrado cómo *Persona y acto* es, en un sentido no secundario, una reflexión sobre el Concilio Vaticano II y sobre la conciliación de la Iglesia con la idea de libertad. Esta conciliación está fundada sobre la esencial dignidad de toda persona humana. Esta no implica, de suyo, una concesión del catolicismo al relativismo. Juan Pablo II podría repetir, en cierto sentido, las palabras de su predecesor Pío IX, quien rechazaba la conciliación con los errores de los tiempos modernos. Sin embargo, el rechazo de los errores de los tiempos modernos no puede impedir corregir las unilateralidades de la presentación de la sana doctrina que han dado ocasión al surgimiento de estos errores. Por lo tanto, es necesaria una nueva y más profunda meditación sobre la esencia de la libertad humana, que muestre cómo ella es, por un lado, intangible y, por el otro, debe someterse a la verdad por una exigencia interna.

Este punto es de capital importancia no sólo para comprender el pontificado de Karol Wojtyła, sino también, al mismo tiempo, para comprender el Concilio Ecuménico Vaticano II y la crisis de la Iglesia actual.

Un acto humano que no reconozca la verdad y no la acoja en el amor es un acto fallido. No es propiamente un acto libre. Ser libres no es hacer lo que se quiere, sino dominar y poseerse a sí mismo en

¹⁵ Para una confrontación crítica con la «nueva teología moral» desde el punto de vista señalado en el texto (Szostek, 1989).

tal forma que se pueda percibir el atractivo del bien y donarse a sí mismo para corresponderle (Styczeń, 1985). Una concepción relativista de la libertad humana, como la que domina en diversos sectores de la filosofía y de la teología modernas, no percibe este esencial dato de hecho: la libertad se determina adecuadamente sólo delante de la verdad, en la presencia de la verdad. Ya Agustín había visto con claridad este papel de la luz de la verdad (*Veritatis lumen* o *Veritatis splendor*) para la libertad humana. La luz de la verdad no es algo que sobreviene desde fuera al acto libre, sino algo que lo constituye desde dentro, tanto, que sin ello el acto no es auténticamente libre. Esto distingue propiamente a la libertad humana del arbitrio subjetivo o de la libertad del instinto animal. La libertad humana presupone propiamente, en nombre de la obediencia a la verdad, el enseñoramiento de las respuestas meramente instintivas. El hombre que no es señor de sí mismo es esclavo de sus propias pasiones.

Por otro lado, la gran libertad, que se expresa en el don de sí en el amor, no es posible si no subsiste la pequeña libertad, la libertad de decir «no», de rechazar este acto. El don presupone que el sujeto dé su vida y que esta no le sea tomada contra su voluntad. El respeto de la libertad subjetiva es, pues, una condición irrenunciable para que pueda cumplirse el destino de la libertad (Crosby, 1985).

Muchos «tradicionalistas» no ven en la actualidad esta verdad, e insisten sobre los derechos de la verdad objetiva y los derechos de Dios como si ambos pudiesen ser realizados de una forma que no pase a través de la libertad del individuo. Muchos «progresistas», en cambio, insisten sobre la libertad y sobre los derechos del hombre, como si la libertad pudiese realizarse de otra manera que a través del don de sí en el amor y el reconocimiento de la verdad.

Persona y acto, en cambio, propone una síntesis de ambos puntos de vista. Libertad y verdad están unidas dinámicamente, de modo que tiene necesidad la una de la otra. Una verdad abstracta, que no se vuelva forma de la vida de la persona a través de un acto libre de su voluntad y que incluso le sea impuesta desde fuera, no salva a nadie. Pero tampoco una libertad abstracta, que se aísla y que se encierra en sí misma y rechaza desarrollarse en el amor y se opone a la verdad, puede realizar su contenido: se vuelve esclava de

las propias pasiones y de las circunstancias, esto es, de los poderes que tienen los medios para condicionarla y manipularla.

Dios, frente a la libertad del hombre, se ha reservado dos medios para proponerle su propio amor. Wojtyła habla de esto en *Estanislao*, una poesía que, por su significado simbólico, puede ser considerada un programa no tanto del pontificado, como del sacerdocio de Karol Wojtyła (1986: 109 ss.).

El primer instrumento es la palabra. Contra una sociedad que no quiere que la verdad sea anunciada, que no quiere ser perturbada en la propia consciencia por el anuncio de la verdad para seguir viviendo en la ilusión, la tarea del sacerdote es anunciar la verdad. Este anuncio no puede ser difamado con el pretexto de que violaría la libertad de la persona a la cual se dirige el anuncio. El anuncio, en efecto, hace uso sólo de la palabra, no de la fuerza para obligar a actuar según las propias directivas. Sin embargo, también la palabra puede ser a veces insoportable, sobre todo si reclama en vida dimensiones de la consciencia que se esperaba haber silenciado para siempre. La voz de Sócrates, en Atenas, resuena en el ágora como una advertencia a la que no se puede no prestar oído, y a la cual, sin embargo, no se le quiere prestar (Norwid, 2019). Esta voz debe callar. De la misma manera, en Polonia, después de muchos siglos, se ha vuelto intolerable la voz de Estanislao de Szczepanów.

El segundo instrumento es el testimonio. El modo más eficaz para inducir a un hombre a callar es amenazarlo de muerte. Delante de este chantaje enmudece toda voz. ¿Existe, tal vez, una verdad por la cual valga la pena vivir? La verdad no tiene necesidad de nuestro testimonio. Ella permanece verdadera, sea que nosotros la afirmemos, sea que la neguemos, mientras que tenemos una sola vida. No es Dios quien tiene necesidad de testimonio que lo vuelve mártir. Quien tiene necesidad del testimonio es, en un cierto sentido, el mártir mismo, para no traicionar lo que ha encontrado y en lo que consiste además su identidad y su existencia (Styczeń, 1988). Pero, todavía más, del testimonio tiene necesidad el asesino, aquel cuya consciencia ha sido sacudida por la palabra y precisamente por ello quiere hacerla callar. El silencio del mártir debe confirmar aquello de lo que el asesino trata de convencerse: que no existe ninguna

verdad por encima de la usura, la lujuria y el poder, y que la voz que comienza a percibir al interior de sí mismo, que hace eco de las palabras del mártir, es sólo una ilusión o un engaño.

Por tanto, no sólo el mártir tiene necesidad del testimonio sino, aun más que él, el perseguidor de los mártires. Lo que mueve al mártir es el amor por el mundo que quiere darle muerte. ¿Pero qué sentido tiene un amor semejante? ¿No es una pura locura dar la vida por los propios asesinos? No es el mártir, no es Estanislao, quién amó primero a los hombres que ahora quieren darle muerte. Es Dios quien los amó primero y les dio a su Hijo, y ahora es Dios quien da a Estanislao.

Hemos dicho que Dios no tiene necesidad del testimonio de Estanislao. Ahora debemos corregirnos: Dios tiene necesidad de ese testimonio para convertir a los asesinos de Estanislao que Dios mismo ama y que Estanislao ama por amor a Dios y por el mismo amor de Dios. Por esto, cuando falla la palabra, cuando la palabra no es escuchada, el mártir es puesto frente a la última apuesta decisiva: "Lo que no ha podido la palabra tal vez lo podrá la sangre" (Wojtyla, 1986: 89). Perseverando en el testimonio hasta el derramamiento de la sangre, el mártir muestra su pertenencia a una fuerza capaz de desafiar la nada de la muerte; confirma, con un testimonio extremo, la verdad de su mensaje, por la conversión del pecador.

Destella, en los versos de *Estanislao*, una concepción, por ciertos aspectos, inusual del poder divino. Dios no es omnipotente porque tiene el poder de hundir en el infierno a aquellos que no lo obedecen y lo contradicen. Semejante omnipotencia es poco todavía para el Dios cristiano. El Dios cristiano no quiere ser obedecido por temor. Quiere ser amado. Por eso no quiere ser impuesto por un poder estatal que aniquila la resistencia de quien no quiere acogerlo. Para poder ser amado, Dios debe tomar en serio la libertad del hombre, debe renunciar a violentarla. El omnipotente debe volverse mendicante y, por ello, en cierto sentido, debe renunciar a la omnipotencia para respetar la libertad. ¿Pero Dios renuncia verdaderamente a la omnipotencia? Ciertamente, renuncia a la omnipotencia de la fuerza, pero no a la omnipotencia de la verdad y del amor. La cruz, el testimonio de la verdad hasta la muerte, es la manifestación de otra omnipotencia. Un hombre ha percibido la grandeza del amor divino

y se ha ofrecido a sí mismo por completo para corresponderle. Ha realizado el acto propiamente humano, el acto del reconocimiento de la verdad en el amor. Ese hombre es, al mismo tiempo, el Hijo de Dios. La cruz es la manifestación de la omnipotencia del amor que solicita la libertad de los hombres, dándoles un signo de la grandeza de este amor (Wojtyla, 1964).

Este signo se repite en la vida de los mártires y de los santos. Su elocuencia es infinita, pero infinita es también la libertad del hombre. Este es el diálogo de la salvación que se desarrolla en la historia hasta el final de los tiempos. Se equivoca esa teología que piensa que Dios acoge la libertad del hombre en el sentido de que está dispuesto a aceptar con ecuánime indiferencia cualquier contenido que el hombre escoja darle a su propia libertad. Igualmente se equivoca la teología que piensa que Dios quiere imponer al hombre su ley con medios disciplinares. Dios quiere que la ley sea acogida desde la libertad por amor. Este es el vertiginoso desafío al que se ha expuesto la omnipotencia divina. La comprensión de este desafío es el verdadero contenido del Concilio y de su reconocimiento del valor de la libertad humana. Esto es también hacia lo que mira *Persona y acto*, y el contenido de la obra filosófica recibe una luz nueva si la comparamos con la obra poética, con *Estanislao*.

Existe un profundo significado simbólico en el hecho de que el autor de *Estanislao* haya sido, posteriormente, el primer Papa — después de muchos siglos— que selló su propia confesión de fe derramando su propia sangre sobre la plaza de San Pedro, víctima de un atentado cuyas raíces precisas jamás se han aclarado, pero que ciertamente nace del odio por la fe cristiana. Alguna vez el martirio fue casi el destino común, la norma más que la excepción, para el sucesor de Pedro. Esta antigua tradición se ha actualizado. Una Iglesia que renuncia a imponer insiste con mucha más decisión —hasta el derramamiento de la sangre— sobre el derecho de poner su propio mensaje en el centro de la vida de la ciudad, en la plaza, sobre el ágora. Éste, y no la conciliación con el relativismo, es el sentido del reconocimiento de la libertad de conciencia en materia religiosa. Este profundo convencimiento ha permitido a Juan Pablo II asumir en cierto sentido la guía espiritual de la resistencia de los pueblos

contra el totalitarismo comunista. Si bien en la actualidad diversas corrientes de pensamiento relativistas penetran en los países de Europa central y oriental, es bueno recordar que la lucha contra el comunismo no se condujo en nombre del relativismo, sino en nombre de convicciones firmes en torno a la dignidad y al valor de la persona humana. En nombre del relativismo no se lucha, se desciende a pactos y compromisos.

Vaclav Havel mostró muy bien cómo el comunismo, en su última fase, no se puso como verdad, sino como estado de facto sostenido por la fuerza, que en cada caso no valía la pena desafiar porque, si no existe una verdad, no hay nada por lo que valga la pena arriesgar la vida (Havel, 1980). La rebelión contra el comunismo fue, en cambio, un testimonio hecho a la verdad sobre el hombre y su libertad. Fue un testimonio que, por su misma naturaleza, apelaba a la consciencia —incluida la del opresor— y, justo por esto, pudo superar una situación completamente bloqueada para la *Realpolitik*. En este proceso, el rol de la Iglesia fue ciertamente determinante.

Sin embargo, la Iglesia no habría podido jugar este rol sin el Concilio Vaticano II y su decisiva clarificación sobre el tema de la libertad. Es una Iglesia conciliar la que, en vez de defender sus propios intereses quizás poniéndose de acuerdo con el régimen, decide luchar por los derechos del hombre. Es una Iglesia conciliar la que ve en la afirmación de la dignidad de cada ser humano particular y de su libertad un contenido esencial de la revelación cristiana. Es esta la actitud que permite superar antiguas divisiones, incluso con la cultura laica independiente, y de comenzar un diálogo que conduzca finalmente a aquella unidad moral de la nación, forjada en la común oposición al totalitarismo, que lleve al desplome de las dictaduras comunistas.¹⁶

Ciertamente, sería exagerado colocar estos eventos entre los efectos de *Persona y acto*. Se trata, sin embargo, de los efectos de aquella vuelta que el Concilio introdujo, y que *Persona y acto* se esfuerza por tematizar. Podríamos decir que se trata de los efectos del Concilio repensado y revivido en la historia de Polonia y de los otros

16 Observaciones interesantes al respecto en (Weigel, 1992: 70 ss.).

países que se enfrentaban a la opresión totalitaria del comunismo; es justo esta experiencia, tanto teórica como existencial, la que se encuentra implícitamente en cada página de nuestro libro.

Esta, sin embargo, puede ser también una razón para liquidarlo sumariamente, al colocarlo entre las cosas del ayer, que ciertamente tuvieron su importancia histórica, pero que han sido ya superadas. Documento de la lucha cultural contra el comunismo y del modo en que el Concilio se repensó en esta lucha, *Persona y acto* habría perdido su actualidad (aunque no necesariamente su veracidad) con la derrota del comunismo y con el nacimiento de un nuevo clima intelectual. Sería un documento ciertamente conmovedor de una cultura atrasada, destinado a ser superado en el momento en que Polonia y los otros países ex-comunistas se reintegraran a la cultura del continente, impregnada de relativismo, y se adecuara a ella.

Tocamos aquí un problema fundamental para la cultura y la historia de Europa. Podríamos formularlo así: ¿dónde estuvo Europa en los años del comunismo? ¿Debemos suponer tal vez que la cultura europea habría seguido brotando en Occidente, de manera que los pueblos que han sufrido el comunismo habrían simplemente perdido el tiempo y hoy deberían apresurarse para alcanzar a sus vecinos más afortunados, sin aportar, con la experiencia que vivieron, alguna contribución de esencial importancia para el autoconocimiento de Europa? ¿O aquello que ocurrió más allá del Elba y los montes Tatras, aquello que ocurrió a las orillas del Vístula aporta un contenido que es decisivo para la consciencia de toda Europa, que debe interiorizarlo para reencontrarse a sí misma?

En el momento del colapso del marxismo, los sistemas de economía de mercado del extremo occidental de Europa parecían gozar de un estado de salud envidiable, al menos si se les miraba desde Varsovia o Cracovia. Diferente es la situación si se considera desde Bonn, París o Roma. La democracia occidental está evidentemente en crisis. El enemigo que amenaza con destruirla, más poderoso que el comunismo, es la corrupción.

Una democracia dominada por concepciones éticas relativistas no tiene ya un criterio definido para distinguir entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto. La consecuencia es que las clases

dominantes no tienen ahora una comunidad de valores con el pueblo, en nombre de la cual puedan mandar y reprimir. Cada grupo social organizado alza la voz para imponer el reconocimiento de sus propios intereses, todavía más, para obtener privilegios. Una clase política débil y privada de autoridad termina siempre por ceder a las presiones, al menos de aquellos grupos más fuertes. Esto no alivia el descontento (porque cada uno está convencido de haber estado relativamente en desventaja y se compara con quien fue afortunado porque ha logrado alcanzar más) y arruina el balance del estado, que no puede satisfacer todas las demandas sociales. El problema se resuelve un poco con el endeudamiento público. Es posible dar algo a alguien sin quitar nada a nadie sólo si los costos se descargan, bajo la forma de deudas, en las generaciones sucesivas. Antes o después llega el momento en que las deudas deben ser pagadas, y entonces llega la crisis del Estado y de la política. Esta no es la crisis del capitalismo pronosticada por Marx; es más bien la crisis de la democracia, a la que conducen dos fenómenos convergentes: por un lado, la llamada «revolución de las expectativas crecientes», por la que cada grupo social espera recibir siempre mayores beneficios a cargo del presupuesto del Estado sin pagar por ellos; por otro lado, «la crisis fiscal del Estado», que no está en condiciones de pagar. Suspender el pago mediante la dilatación de la deuda, esto es, aplazando las cargas de los pagos a las generaciones futuras, no es una solución. Antes o después las deudas deben pagarse, y entonces la crisis del Estado que se mencionaba antes, se vuelve inevitable. La raíz principal de tal crisis es la falta de un sistema preciso de valores de referencia que permitan discriminar las pretensiones legítimas de aquellas que no lo sean y, por lo tanto, de decir sí o no según el caso, animando racionalmente cada decisión (Juan Pablo II, 1991: n. 48).

La crisis de las democracias modernas se debe, entre otras causas, a otros motivos menos nobles. No sólo las clases dirigentes no poseen criterios precisos para discriminar las pretensiones que se organizan y buscan hacerse valer en la sociedad. Ellas, además, muestran inevitablemente la tendencia a redistribuir el ingreso y el poder político en favor de la clase política a la que pertenecen. Es en estos problemas donde una concepción relativista de la democracia

muestra sus límites. Ésta debe oscilar entre dos extremos: políticas redistributivas sin criterio, o un individualismo extremo que combata todas las políticas redistributivas y busca vaciar de contenido no sólo el estado social, sino también la esfera de la política.

Frente a este problema se capta la importancia de *Persona y acto* incluso para las sociedades occidentales. El reclamo al nexo constitutivo que cruza entre libertad y verdad y, en particular, entre libertad y verdad en torno a la persona humana, capta el problema fundamental y ofrece un criterio de juicio de cuya necesidad dan muestra cada vez más evidente.

Otro tema de *Persona y acto*, absolutamente central en este contexto, se encuentra en el último capítulo del libro. Se trata del tema de la participación y el actuar junto con otros.

Cuando salió la encíclica *Centesimus annus*, un eminente economista americano, que conocí en una convención de la Kalten-Brunner-Gesellschaft, me dijo que parecía que Juan Pablo II había estudiado o meditado a fondo los escritos de los autores más significativos de la moderna ciencia económica, como Ludwig von Mises (1966) o Israel Kirzner (1973). En su momento, esta hipótesis me pareció peregrina; y, todavía hoy, estoy convencido de que éstos, así como en general los estudios económicos, son más bien extraños a la cultura de este Papa. Sin embargo, una reflexión más profunda me ha convencido de que existe, en realidad, un paralelismo no irrelevante.

El individualismo metodológico de las corrientes más avanzadas del pensamiento económico contemporáneo lo empujan a reconducir cada fenómeno económico al agente que está implicado en esto, esto es, al hombre que escoge y decide con este gesto sobre sí mismo y sobre la realidad que lo rodea. Contra toda hipostatación acrítica del actuar social en fuerzas y mecanismos independientes, el individualismo metodológico reconduce siempre nuevamente al hombre y a la intencionalidad humana como instrumentos fundamentales de la comprensión de la realidad social. En esto hay, sin duda, una semejanza con la aproximación de Karol Wojtyła en *Persona y acto*. Muy interesante sería, por ejemplo, una lectura paralela de *La acción humana* de von Mises (o, por lo menos, de su primera parte) y de *Persona y acto*.

Existe, sin embargo, una diferencia de extraordinaria importancia. Para Wojtyła, la persona humana es al mismo tiempo sujeto individual y comunidad humana. La comunidad, como dimensión de la acción del sujeto —esto es, como realidad que emerge de la acción y no como una sobre-posición holística a la acción humana— es precisamente el tema principal del último capítulo de *Persona y acto*. El actuar junto con otros es una dimensión fundamental del actuar. Su comprensión nos permite asimilar la lección metodológica del individualismo austríaco sin, al mismo tiempo, renunciar a la comprensión del papel y del valor de la esfera política, así como también de los derechos y deberes del Estado en materia de intervención pública en la economía. En un momento en que se construyen nuevos sistemas constitucionales y se completa la transición de la economía colectivista a la economía de mercado en muchos países de Europa, la vía que *Persona y acto* señala amerita ser meditada atentamente. Es la línea que reconoce los derechos del mercado, pero también la existencia de esferas de acción que van más allá del mercado y que están fundadas en la naturaleza específica del actuar junto con los demás.

Otra dimensión en la que Wojtyła corrige el acercamiento individualista es la de la eticidad que es propia de la persona y mana del encuentro con ella como un valor que no se puede no reconocer. El actuar del hombre debe siempre lidiar con la verdad en torno al bien. Tal verdad en torno al bien no es una prisión que vincula la acción, sino una guía. El bien del que se trata es el valor de la persona humana. Así como el actuar junto con los otros funda la autonomía de la esfera política, la referencia al valor objetivo de la persona humana funda la autonomía de la consideración ética y encuadra, por tanto, el actuar económico en un sistema del actuar humano del que es una parte decisiva, pero no el todo. De esto hay necesidad no sólo en los países que actualmente reconstruyen sus economías, sino también en las democracias occidentales que buscan un equilibrio entre la lógica de mercado y la intervención pública. Todavía más, *Persona y acto* indica un camino para superar los límites de una concepción de la acción social que condena al hombre a la alienación en una sociedad donde el actuar funcional pretende la expul-

sión de cualquier trazo de subjetividad y, por lo tanto, de sentido de la vida (Wojtyla, 1977b).

La primera parte del pontificado de Karol Wojtyla se dedicó, no por elección ciertamente, sino por el inescrutable diseño de la providencia divina, a la superación pacífica del orden mundial de Yalta y de los sistemas comunistas. Tal vez el tema fundamental de la segunda parte será justo la reforma de los sistemas capitalistas y la lucha contra la alienación occidental. La tarea parece difícil, casi imposible. Muchos exclamarán indignados: «No se puede invertir el camino de la historia». Pero, ¿no habrían dicho lo mismo si se hubiera hablado del fin del comunismo en 1945, en 1956 o en 1978?

Lublin 1994

Referencias

- Adorno, T., Horkheimer, M. (1947). *Dialektik und Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam: Querido Verlag. [(1994). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta].
- Buttiglione, R. (1982). "Wojtyła e il Concilio", en *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Milano: Jaca Book, pp. 208-264. [(1982). "Wojtyła y el Concilio", en *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Madrid: Encuentro, pp. 209-267].
- (1991). *La crisi della morale*, Roma: Dino.
- Crosby, J. (1985). "Persona est sui juris: Reflections on the Foundations of Karol Wojtyła's Philosophy of the Person", en *Karol Wojtyła filosofo, teologo, poeta*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, pp. 25-38.
- Del Noce, A. (1970). *L'epoca della secolarizzazione*, Milano: Giuffré.
- Dziwisz, S., Kowalczyk, J. y Rakoczy, T. (coord.) (1979). *Jan Paweł II na Ziemi polskiej*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Gilson, É. (1947). *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris: Vrin.
- Havel, V. (1980). *Il potere dei senza potere*, Bologna: CSEO. [(2013). *El poder de los sin poder*, Madrid: Encuentro].
- Ingarden, R. (1970). *Über die Verantwortung (Ihre ontischen Fundamente)*, Stuttgart: Reclam. [(2001). *Sobre la responsabilidad. Sus fundamentos ónticos*, Madrid: Caparrós].
- Juan Pablo II (1 de mayo de 1991). *Centesimus annus*.
- Kirzner, I. M. (1973). *Competition and Entrepreneurship*, Chicago: University of Chicago Press. [(1975). *Competencia y empresarialidad*, Madrid: Unión Editorial].
- Krąpiec, M. A. (1973-1974). "Książka kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności", en *Analecta Cracoviensia*, vol. 5-6, pp. 57-61.
- Nagy, S. (1980). "Karol Wojtyła Teolog", en W. Gramatowski y Z. Wilińska, *Karol Wojtyła w świetle publikacji – Karol Wojtyła negli scritti*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, pp. 34-43.
- Norwid, C. K. (2019). "Cos ty Atenom zrobił, Sokratesie". [Recuperado de: <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/cos-ty-atenom-zrobil-sokratesie.html>]
- Seifert J. (1989). *Essere e persona*, Milano: Vita e Pensiero.
- Styczeń, T. (1973). "O metodzie antropologii filozoficznej. Na marginesie «Osoby i Czynu» K. Wojtyły oraz «książeczki o człowieku» R. Ingardena", en *Roczniki Filozoficzne*, vol. 21, n. 2, pp. 105-114.
- (1985). "Responsabilità dell'uomo nei confronti di sé e dell'altro", en *Karol Wojtyła. Filosofo, teologo, poeta*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, pp. 107-128.

- (1988). *Wolność w prawdzie*, Roma: Fundacja Jana Pawła II-Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej.
- Szostek, A. (1989). *Natura, Rozum, Wolność*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Von Mises, L. (1966). *Human Action*, Chicago: Regnery. [(1980). *La acción humana*, Madrid: Unión Editorial].
- Weigel, G. (1992). *The Final Revolution*, New York: Oxford University Press.
- Wojtyła, K. (1958). "O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta", en *Roczniki Filozoficzne*, vol. 6, n. 2, pp. 13-31. [(2005). "El papel dirigente o auxiliar de la razón en la ética en Tomás de Aquino, Hume y Kant", en *Mi visión del hombre*, Madrid: Palabra, pp. 221-245].
- (1959). *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maks Schelera*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL. [(1982). *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid: BAC].
- (1960a). *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL. [(2017). *Amor y responsabilidad*, Madrid: Palabra].
- (1960b). "Przed sklepem jubilera. Medytacja o Sakramencie Małżeństwa przechodząca chwilami w dramat", en *Znak*, vol. 12, n. 12, pp. 1564-1607. [(1980). *El taller del orfebre. Meditación sobre el sacramento del matrimonio expresada a veces en forma de drama*, Madrid: BAC].
- (1964). "Rozważania o ojcostwie", en *Znak*, a. 16, n. 5, pp. 610-613. [(2005). "Consideraciones sobre la paternidad", en *El don del amor*, Madrid: Palabra, pp. 39-45].
- (1972). *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Cracovia: Polskie Towarzystwo Teologiczne. [(1982). *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, Madrid: BAC].
- (1976). "Osoba: podmiot i wspólnota", en *Roczniki Filozoficzne*, vol. 24, pp. 5-39. [(2003). "La persona: sujeto y comunidad", en *El hombre y su destino*, Madrid: Palabra, pp. 41-109].
- (1977a). "Il problema del costituirsi della cultura attraverso la «praxis» umana", en *Rivista di filosofia neo-scolastica*, a. 69, n. 3, pp. 513-524. [(2003). "El problema del constituirse de la cultura a través de la «praxis» humana", en *El hombre y su destino*, Madrid: Palabra, pp. 187-203].
- (1977b). "Participation or Alienation?", en *Analecta Husserliana*, vol. 6, pp. 61-73. [(2003). "¿Participación o alienación?", en *El hombre y su destino*, Madrid: Palabra, pp. 111-131].
- (1977c). *Segno di contraddizione*, Milano: Vita e Pensiero. [(1978). *Signo de contradicción*, Madrid: BAC].

(1978). "Subjectivity and the Irreducible in Man", en *Analecta Husserliana*, vol. 7, pp. 107-114. [(2003). "La subjetividad y lo irreducible en el hombre", en *El hombre y su destino*, Madrid: Palabra, pp. 25-39].

(1986). *Poesie*, Roma-Venezia: Edizioni di San Marco. [(1982). "Estanislao", en *Poesías*, Madrid: BAC, pp. 87-91].

(1991). *Człowiek w polu odpowiedzialności*, editado por A. Szostek, Rzym-Lublin: MIC. [(2003). "El hombre y la responsabilidad", en *El hombre y su destino*, Madrid: Palabra, pp. 219-295].

(2000). *Osoba i czyn. Oraz inne studia antropologiczne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL. [(2017). *Persona y acción*, Madrid: Palabra].

Reseñas

Reseña de
Bruno Latour, de Vries, Gerard,
Cambridge: Polity Press,
2016. 221 pp.

El hombre

Podemos encontrar pocos autores más polémicos en la filosofía actual que Bruno Latour. Tan sólo Zizek nos viene a la mente, pero por razones totalmente distintas. Lo cierto es que Latour ha estado, desde su irrupción en el mundo de los estudios sobre la ciencia en los últimos años de la década de 1970, en el ojo del huracán. Un breve repaso a su carrera debería incluir el hecho de que con apenas 30 años fue capaz de agitar, en su famoso libro junto a Steve Woolgar, a toda una disciplina, la de la sociología de la ciencia, que pronto debió posicionarse acerca de las atrevidas tesis de estos dos jóvenes investigadores. En la década de los 80 fue el creador (junto a Michel Callon) de la Actor-Network-Theory (ANT), una nueva forma de aproximarse a la relación entre ciencia, naturaleza y sociedad que cambiaría, para siempre, los estudios sobre la ciencia. Los 90 se inician con la publicación de *Nunca fuimos modernos* (Siglo XXI, 2007), un libro capital en el que parece abandonar formas previas de trabajar, más empíricas, para afrontar una aventura profundamente filosófica. En esa misma década se vio envuelto, posiblemente contra su voluntad, en lo que se llamaron las *science wars*: una disputa intelectual entre una serie de científicos realistas, encabezados por Alan Sokal, y algunos filósofos posmodernos, entre los que se incluyó a Latour, a los que se acusaba de relativistas, de tener una comprensión parcial y equivocada de la ciencia, y de escribir trabajos que no eran más que mera palabrería sin sentido. Latour cierra esta década haciendo un nuevo quiebre, al publicar un libro sobre política y ecología que, nuevamente desde un punto de vista original y polémico, afrontaba la necesidad de pensar nuevas formas de hacer política que nos condujesen a la construcción de un mundo en común.

El siglo XX no agotó su capacidad productiva, y vemos cómo nuevos estudios se suceden: sobre religión, sobre derecho, sobre teoría sociológica, sobre la relación entre humanidades y ciencias, etc., y todo ello acompañado de exposiciones, obras de teatro, *performances*..., y siempre con un impacto mayúsculo, no sólo en el mundo de la filosofía o de los estudios de la ciencia, de los que Latour ya se había emancipado hace tiempo, sino en el mundo del arte, de la museología o de la arquitectura y también, claro está, en la opinión pública.

Tras su jubilación, en 2017, Latour no ha dejado de participar en el debate público, ya sea en Francia (lo más reciente, su propuesta, a cuenta de las protestas de los *chalecos amarillos*, de la necesidad de unos nuevos *cahiers de doléance*), en Europa (con su cerrada defensa de una Europa que sea más que la Unión Europea), o incluso mundialmente (con su reiterado desprecio hacia la administración Trump y su negacionismo cerril respecto al cambio climático y, cómo no, con su compromiso en la lucha contra la *post-verdad*).

La obra de Latour, como se puede comprobar en este breve recorrido por su bio/bibliografía, no es únicamente inmensa, sino también variadísima e inabarcable, hasta el punto de que sería posible considerar a su autor más un diletante, que escribe sobre aquello que llama su atención en un momento dado, que un *profesional* con un programa de investigación coherente y que evoluciona en el tiempo. Tal puede ser la impresión de quien se acerca por primera vez a la obra del francés. El libro que presentamos hoy está escrito, precisamente, para evitarla.

La biografía

Su autor, Gerard de Vries, profesor emérito de la Universidad de Ámsterdam y él mismo una voz influyente en los estudios sobre la ciencia, intenta en este libro dar una visión completa y unificada de lo que, para él, ha sido una carrera mucho más coherente de lo que podríamos pensar a simple vista. El gran mérito de este libro no es, desde luego, ser el primero que se publica sobre Latour. Otros, como

Graham Harman (*Bruno Latour: Reassembling the Political*, Pluto Press, 2014) o Torben E. Jensen (*Bruno Latour: Hybrid Thoughts in a Hybrid World*, Routledge, 2012), han escrito antes sobre la obra del pensador francés. Pero sí es cierto que si aquellos se centraban en aspectos concretos de la propuesta de Latour, de Vries nos ofrece una visión sistemática, ordenada casi cronológicamente, de la evolución de un autor fundamental para entender la filosofía y la ciencia en las últimas décadas del siglo pasado y principio del actual. La aproximación de de Vries, además, cuenta con el mérito de representar de forma equilibrada el trabajo empírico por un lado y el trabajo teórico por el otro, mostrando las profundas conexiones que existen entre ambos.

El contenido

De Vries estructura el libro en seis capítulos, que se corresponden, aproximadamente, con lo que serían las grandes obras de Latour. Pero es en el primer capítulo, el más corto de todos y con una mayor carga biográfica, en el que desarrollo su aportación fundamental. En estas primeras páginas, y tras una breve introducción sobre la exposición *Paris ville invisible* (*Les empêcheurs de penser en rond / Le Seuil*, 1998), nos acerca a un jovencísimo Latour que termina su tesis doctoral al tiempo que realiza su prestación social sustitutoria en Costa de Marfil. De Vries propone aquí una tesis atrevida: la existencia de una línea de pensamiento filosófico que recorre toda la obra de Latour, desde este primer trabajo titulado *Exégèse et Ontologie. Essai philosophique sur des textes de résurrection* (Université de Tours, 1975), hasta su última gran obra *An Inquiry into Modes of Existence – An Anthropology of the Moderns* (Harvard University Press, 2013), y que él califica de *filosofía empírica*: una filosofía que, centrándose en el estudio de las conexiones, tiene como finalidad hacer que nuestra visión del mundo sea más *afilada* una vez que hemos concluido nuestro trabajo *etnográfico*. La importancia de la ontología y de las relaciones, nos dice de Vries, es algo que acompañará a Latour desde el inicio, así como su intento de hablar acerca del *mundo* (sea esto lo que sea) y no de *los libros de otros*. Lo que explicaría, también, su peculiar

uso de las fuentes filosóficas, más como herramientas que permiten abordar un problema (y que se desechan sin reparos si encontramos una herramienta mejor), que como *marcadores* que permitan trazar una genealogía a la cual adherir su pensamiento. Esto es, defiende de Vries, la característica principal del *estilo* inconfundible de Latour.

A partir de aquí, una vez señalada la línea roja e identificado el estilo, de Vries se lanza a «seguir los pasos» de Latour a lo largo de sus más de 40 años de carrera, en un remedo de lo que es, según él, el método latouriano: perseguir y documentar los movimientos de sus objetos de estudio. Lo que de Vries consigue es realmente sorprendente. Por un lado, no podemos dejar de pensar en esta revisión de la trayectoria de Latour como una reconstrucción racional *a posteriori* de lo que, no puede ser de otra forma, debió tener mucho más de improvisación y de *aventura* que lo que se hace visible en este libro. Pero, al mismo tiempo, tenemos que reconocer que la tesis de que esos elementos fundamentales del pensamiento de Latour se encuentran ya presentes desde el primer momento tiene, como mínimo, apariencia de veracidad. Tanto, que el resto del libro puede leerse como una *road movie* en la que Latour, a través de sus viajes por diversas áreas de conocimiento y espacios académicos, va afilando esta intuición primera para convertirla en un sistema filosófico de gran calado, que terminará identificando con la idea de la *ontología relacional* y que estará en la base de su propuesta política, expresada tanto en su *Manifiesto compositorista* (New Literary History, 2010), o sus últimas obras sobre calentamiento global y nuevo régimen climático, y que resume con la alocución «construir un mundo en común».

Conclusión

Pero debo ir concluyendo. Bruno Latour es uno de los pensadores más importantes de final de siglo, y su influencia en ámbitos de conocimiento en principio distantes como los Estudios CTS (de los que es considerado uno de los fundadores), o el *New Materialism* o *New Metaphysics* (como editor, junto a Graham Norton, de la colección homónima en Open Humanities Press), es indudable. Este libro

tiene la gran virtud de ofrecernos una visión global de la obra de Latour, que nos lleva a través de las distintas etapas y proyectos del pensador francés, con una profundidad y comprensión de su obra mayor, y nos ofrece, al mismo tiempo, ese hilo conductor, profundamente filosófico, que nos permite dotar de sentido a esa trayectoria que nos había parecido errática.

Se trata, por tanto, de un libro altamente recomendable, tanto para aquellos que se adentran por primera vez en la obra de Latour como para aquellos que buscan una nueva visión sobre su obra.

Juan Manuel Zaragoza Bernal
Universidad de Murcia, España
jm.zaragozabernal@um.es

Referencias

De Vries, G. (2016). *Bruno Latour*. Cambridge: Polity Press.

Reseña de
Decir en Griego la novedad del Hebreo:
Introducción a las lecturas talmúdicas de Emmanuel Levinas,
de Jorge Medina Delgadillo.
Zaragoza: Riopiedras Editores,
2017, 173 pp.

Cuando se pronuncia el nombre de Emmanuel Levinas dentro del ámbito filosófico, es natural que se haga referencia inmediata de este pensador como el discípulo de Husserl y Heidegger, o bien, sea recordado como el filósofo de la alteridad. Lo anterior es completamente verdadero; es más, no debe negarse u obviarse, pues sería una traición a su aportación intelectual y formación filosófica. Sin embargo, en ocasiones pasa desapercibido que el filósofo de Kaunas era una judío talmúdico. Este dato no es en absoluto accesorio a su aportación fenomenológica, pues, al contrario de lo que puede pensarse, Levinas realizó una simbiosis —muy peculiar— entre fenomenología y judaísmo.

En virtud de lo anterior cabe preguntarse si la filosofía Occidental es sólo deudora de los análisis naturalistas, antropológicos y metafísicos de Sócrates, Platón y Aristóteles o si sólo puede hacerse filosofía desde esa herencia. Para Emmanuel Levinas la respuesta es negativa; el pensamiento Occidental se debe, ciertamente, a los griegos, pero también a los profetas. Levinas, sin dejar de lado la herencia recibida de los griegos y la fenomenología alemana, expande el horizonte de sentido de la filosofía a través de la «otra herencia», la herencia de los profetas y de la lengua hebrea que se abre a la riqueza de la separación y evita aniquilar la diferencia. Por eso resulta de gran relevancia conocer qué aportes y riquezas dio esa otra herencia a *la sabiduría que nace del amor* propuesta por el filósofo lituano-francés. Una reflexión sobre Levinas y el Talmud conduce, pues, a preguntarse cómo y por qué el filósofo encuentra, precisamente en los tratados del Talmud “La huella extraordinaria dejada en el pensamiento por la revelación bíblica que, por encima de la visión del ser, escucha la palabra de Dios” (Levinas, 1988: 62).

En el libro *Decir en Griego la novedad del Hebreo: Introducción a las lecturas talmúdicas de Emmanuel Levinas*, Medina Delgadillo busca, por una parte, explorar lo que dijo Levinas acerca del Talmud y, por otra, pretende reconstruir una metodología de acceso filosófico a los textos talmúdicos. Para dicha empresa, Medina Delgadillo analiza los cinco textos dedicados a las lecturas talmúdicas, a saber: *Cuatro Lecturas talmúdicas*, *De lo sagrado a lo Santo*, *Más allá del versículo*, *A la hora de las naciones* y *Nuevas lecturas talmúdicas*. En estos textos están compendiadas las veinticuatro lecturas talmúdicas que el filósofo lituano-francés escribió para los Coloquios de Intelectuales Judíos de Lengua Francesa (CIJLF). La descripción histórica de estos Coloquios la encontrará el lector en el primer capítulo titulado: «Que Jafet habite en las tiendas de Sem (El método Levinasiano de acceder al Talmud)» (Medina, 2017: 15-28). Del mismo modo, en este primer capítulo se encontrará el orden cronológico en el que Levinas participó en los Coloquios de Intelectuales Judíos de Lengua Francesa y la referencia al texto en el que fue publicado.

El libro está dividido en dos partes fundamentales. A lo largo de la primera parte, Medina Delgadillo presenta una metodología que busca indagar:

[...] qué es para Levinas el Talmud, qué vio nuestro filósofo en ese manantial permanente de sentido y significado, qué virtualidades nos enseñó a descubrir en su lectura, más aún, queremos preguntarnos —y esta es nuestra hipótesis de fondo— si la metodología de la lectura del Talmud, ese soplar sobre brasas ardientes para que devenga llama es también, por extensión, el acceso propiamente filosófico a cualquier texto [...] (2017: 31).

En otras palabras, no se trata de una metodología sobre cómo leer el Talmud filosóficamente; antes bien, se trata de ahondar en la forma como Levinas leía filosóficamente el Talmud. Por tanto, cabe aclarar que “el Talmud es la puesta por escrito de la tradición oral (Torá oral) de Israel, la cual rige la vida cotidiana de los judíos. La vida cotidiana de un judío incluye, dicho sea de paso, el estudio y la exégesis de la propia Torá escrita (QLT,12)” (Medina, 2017: 31).

Lo anterior es relevante porque el judaísmo es una religión revelada y avalada por el Libro sagrado que contiene la palabra de Dios; por tanto, dicha palabra es inamovible. El Talmud es el texto mediante el cual el judío puede encontrar una revelación oral que le da sentido a las Escrituras; dicha tradición oral recoge principalmente las discusiones rabínicas sobre leyes judías, tradiciones, costumbres, narraciones y dichos, parábolas, historias y leyendas. Es, podría decirse, un inmenso código civil y religioso, elaborado en los siglos III-V d.C. por eruditos hebreos; los judíos, a través de una lectura exegética o midráshica —como ellos la llaman— pretenden, a través del Talmud, enseñar la palabra de Dios y buscar o hurgar en ella con la finalidad de actualizarla *sin mover una coma o un punto a la Ley* establecida en la Torá.

Lo interesante de la exposición de Medina Delgadillo, en esta primera parte, es que muestra cómo la huella dejada en el pensamiento de Levinas por la revelación orienta su pensamiento sin velar las fronteras entre filosofía y religión. Sin embargo, es necesario aclarar que, tanto en el pensamiento de Levinas como en el libro de Medina Delgadillo no se está proponiendo al Talmud como un método para acceder a cualquier texto de filosofía, sino que se trata de explorar la huella que permeó, por sus raíces hebreas, el pensamiento del autor y que lo capacitó, en consonancia con la fenomenología, a tener una propuesta filosófica que haga énfasis en la alteridad.

A lo largo de la segunda parte, que es donde se reseñan las lecturas talmúdicas que comentó Levinas, veremos al Talmud como un texto «vivo», en el cual se puede excavar constantemente. Medina Delgadillo muestra que Levinas hace hincapié en que el Talmud no es un texto histórico inamovible, sino una tradición oral a la que actualiza, revive y renueva el espíritu del creyente judío. El título de este apartado dice mucho de lo que el lector se puede topar: «*Los versículos claman: ¡Interprétame!*» (Medina, 2017: 59). La división dinámica entre *Mishná*¹ y *Guemará*² no sólo demuestra la metodolo-

1 *Mishná* significa propiamente «explicación» y es un método exegético de la Torá; sin embargo, este mismo término se utiliza para hacer referencia a las explicaciones que llegaron a pronunciar los doctores rabínicos.

2 *Guemará* son las discusiones de los sabios que explican la *Mishná*.

gía histórica de la lectura talmúdica, sino también la asíntota interpretativa que busca ir más allá del versículo, pues como lo muestra el texto de Medina Delgadillo, los relatos del Talmud se dividen en *Haggadá* (significación religiosa) y *Halajá* (forma de conducirse), ya que quien lee el Talmud no sólo lo lee por compromiso religioso, sino por compromiso vital.

En esta segunda parte del libro de Medina Delgadillo puede verse cómo Levinas recupera significados de la Escritura con un espíritu racional y abierto a la renovación ofrecida en la letra hebrea. Asimismo, el lector encontrará datos interesantes con respecto a la estructura y método del Talmud —como la lectura comunitaria— pues es un texto que no se puede leer en privado o para sí, sino que exige desde sus inicios la lectura comunitaria. De esta forma, se constata por qué el Talmud es un texto de humanos y por qué Levinas recurre a él para extraer su sentido ético, pues no es un texto oscuro o un criptograma, sino que es un texto que hay que frotar para quitar y descubrir capa por capa el *decir* constante de la Palabra de Dios, que resuena a modo de verbo en presente perfecto. El espíritu y la verdad contenida en el Talmud son el sentido ético de la inteligencia humana. Así pues, el cometido de esta parte del libro es mostrar la esencia del trabajo de Levinas como filósofo judío que busca el contenido racional que hay en el Talmud, además de mostrar que la única preocupación es pensar el sentido de lo humano iluminado por la revelación y la dignidad profética del lenguaje.

A través de todo su libro, Medina Delgadillo muestra que, para Levinas, el hilo conductor entre Talmud y fenomenología está en que no se pierda lo simbólico en lo concreto. No hay interpretaciones unívocas en el Talmud, como tampoco en la fenomenología, ya que en una y otro el objeto es visto en su contexto, el cual, en términos fenomenológicos, hace presente al noema en distintos aspectos. Esto es importante, porque cuando se habla de Levinas como un filósofo abiertamente confesional hay una errónea tendencia a creer que Levinas aborda la fenomenología alejado de la fe y, viceversa, que aborda la fe alejado de la fenomenología. Como podrá constatar el lector de esta obra, el pensamiento levinasiano corre en paralelo entre filosofía y religión, no sólo desde el punto de vista cronológico,

sino también teórico, pues una se alimenta de la otra para mostrar el sentido de lo humano que es la responsabilidad por el Otro.

A título personal, considero que la finalidad de este libro es mostrar el esfuerzo de Levinas por hacer accesible el Talmud a la humanidad —cultura— bajo la consideración de la tríada Talmud, filosofía y responsabilidad. Y como el mismo autor lo señala: “Levinas, filosóficamente afrontó este desafío y nos invita a hacerlo con él” (Medina, 2017: 164).

María Elizabeth Aquino Rápalo
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
mariaelizabeth.aquino@gmail.com

Referencias

Levinas, E. (1988). *À l'heure des nations*. Paris: Éd. de Minuit.

Medina, J. (2017). *Decir en Griego la novedad del Hebreo: Introducción a las lecturas talmúdicas de Emmanuel Levinas*. Zaragoza: Riopiedras, Editores.

Reseña de
Las formas espirituales de la afectividad,
de Dietrich von Hildebrand.
Madrid: Encuentro,
2017, 68 pp.

El trabajo que aquí reseñamos pertenece a quien fuera llamado «el doctor de la Iglesia del siglo XX» por el papa Pío XII: Dietrich von Hildebrand. Nuestro autor se destacó desde muy temprano en los círculos de fenomenología de principios del siglo pasado; esto lo llevó finalmente a desarrollar con fecundidad y originalidad una sistemática reflexión antropológica, de espíritu muy cercano a la fenomenología scheleriana, con vertientes importantes tanto en la ética como en la estética.

En este pequeño libro (Hildebrand, 2017), la editorial Encuentro ha querido reunir breves trabajos de nuestro autor: 1) Una conferencia, impartida bajo el título «Las formas espirituales de la afectividad»;¹ 2) Un apéndice, que se ha extraído parcialmente del segundo capítulo de la obra *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina* (Hildebrand, 2009) y que se titula «Afectividad no-espiritual y espiritual».

En la presente reseña, el texto que nos ocupará será el primero. Éste fue publicado en 1960 en el *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, de Múnich, con el título «Die Geistigen Formen der Affektivität».² Fue el resultado de un Seminario de Filosofía que tuvo lugar el 18 de junio de 1959 en la Universidad de Múnich con el tema «El significado de la afectividad dentro de la moralidad». Dicho sea de paso, Hildebrand comenzó su formación filosófica en

1 Se trata de una reedición de la traducción que Juan Miguel Palacios hizo de este texto y que fue publicado previamente por la Universidad Complutense de Madrid hace poco más de veinte años (Hildebrand, 1996).

2 Existen en alemán dos versiones de este texto: la original, de la revista que se ha mencionado más arriba; la que se reproduce en el octavo tomo de sus *Gesammelte Werke* (Hildebrand, 1973: 195-208), a partir de la cual está hecha la versión española.

esa misma Universidad en 1907 de la mano del filósofo y psicólogo Theodor Lipps y donde más adelante se desempeñó como profesor de filosofía entre los años 1921 y 1933.

En esta pequeña conferencia, el fenomenólogo alemán se pregunta si la afectividad puede considerarse parte de la dimensión espiritual del hombre, ya que a lo largo de la historia de la filosofía occidental —y de algunas tradiciones orientales— dicha dimensión se ha visto circunscrita al entendimiento y a la voluntad por causa de cierto «intelectualismo» que ha desplazado la afectividad al espectro fisiológico y mecánico de las meras asociaciones.

Según Hildebrand, este error tiene su fuente original en no haber distinguido —o tal vez haber pasado por alto— la diferencia ontológica entre los sentimientos de índole netamente corporal (como un dolor de cabeza o de dientes) y los sentimientos psíquicos que están ligados de alguna manera al cuerpo (como la depresión, la euforia producida por una bebida alcohólica, la irritabilidad a causa de los cambios climáticos) respecto de los sentimientos específicamente espirituales (como la alegría por el término de una guerra, un amor profundo a otra persona o el arrepentimiento sincero por un mal cometido). Hay, pues, sentimientos *inferiores* (corporales y psíquicos) y *superiores* (espirituales). Hildebrand precisa que estos dos tipos de sentimientos, aunque son esencialmente distintos, pueden muchas veces coexistir, de modo tal que sentimientos espirituales puedan suscitar una resonancia en los sentimientos no espirituales (2017: 12), lo que no debe llevarnos a confundirlos.

Ahora bien, Hildebrand explica que haber sostenido que la afectividad no era de orden espiritual tuvo su raíz en una errónea asociación entre la afectividad y los sentimientos más bien inferiores (los corporales y psíquicos), pues dado que evidentemente éstos no son espirituales, se concluye sin más que la afectividad está excluida de la esfera espiritual. La aportación más importante de esta conferencia de Hildebrand es el análisis fenomenológico que realiza de los sentimientos superiores, con el fin de apreciar mejor el carácter espiritual de la afectividad humana.

En este punto, hay que considerar los cuatro rasgos que, según Hildebrand, son propios del carácter espiritual de los afectos: 1) la inteligibilidad, 2) la intencionalidad, 3) la trascendencia y 4) la correspondencia. Aunque no los menciona explícitamente, su argumentación presupone continuamente esta caracterización.

1. Los sentimientos superiores tienen un componente de «inteligibilidad», ya que no son una mera reacción instintiva a un estímulo sensible, sino que debe existir antes un proceso de *sentir* y *comprender*, además de un pre-conocimiento del *valor* de lo que ocurre, para que tenga lugar un sentimiento superior referido a *un* objeto, hecho o acontecimiento.
2. De lo anterior se desprende que no surgirán de una *relación meramente causal* o «asociativa», sino de una «motivación» o una *relación significativa*. A partir de esto se descubre la «intencionalidad de los afectos».
3. Ahora bien, captar el *valor* de lo que ocurre implica de suyo un acto de armonía con aquello que ocurre; Hildebrand habla entonces de una *adaequatio cordis* con el valor del acontecimiento en cuestión. Para nuestro autor, es éste el aspecto netamente espiritual de un acto afectivo, y se da aquí una «trascendencia del sujeto», que no busca satisfacer ninguna necesidad presente ni futura, como sería el caso del deseo o *appetitus*.
4. Establecida esta adecuación entre el valor del acontecimiento y la respuesta afectiva, queda por notar que la respuesta está en función proporcional de la esencia de dicho valor; es decir, si éste representa un ideal grande y valeroso, así será la respuesta afectiva y se distinguirá esencialmente de otras respuestas, también afectivas, pero cuya referencia es menos sublime. Dicho sea de paso, la esencia de esta «correspondencia» es una relación de *deber*, esto es: a tal o cual acontecimiento

objetivo debe corresponderle necesariamente una respuesta espiritual por parte del hombre. Hildebrand ejemplifica esto valiéndose del gerundivo latino *amandum* (*admirandum*, *deplorandum*), que en español se expresa con una construcción perifrástica de obligatoriedad: «el que, la que, lo que *debe* ser amado (admirado, deplorado)».

En conclusión, los sentimientos espirituales se caracterizan por su *inteligibilidad*, por poseer una estructura de *intencionalidad*, por ser *trascendentes* (al conducir a objetos fuera del ámbito inmanente) y por *corresponder* a los valores de las cosas (2017: 8-10).

Habiendo mostrado que dentro de la afectividad existen formas puramente espirituales, Hildebrand introduce una nueva propuesta antropológica que se destaca por añadir a la esfera espiritual del hombre —que tradicionalmente se había reducido a la voluntad y el entendimiento— la afectividad o, como la llama él, el *corazón* (2017: 13).

Una vez superada esta dificultad, Hildebrand dirige sus análisis por dos caminos distintos, vinculados estrechamente con la naturaleza espiritual de los afectos: 1) por un lado, superar los distintos prejuicios que hay acerca de la naturaleza netamente afectiva del amor; 2) por el otro, rescatar el papel determinante y positivo de la afectividad en la esfera moral (ya que la filosofía ilustrada y positivista había considerado los afectos más bien como obstáculos para la vida moral).

1. La respuesta afectiva más alta es el amor, que hay que distinguirlo del deseo y del querer (circunscritos al ámbito de la voluntad), pues éstos anhelan algo que es *posible* que sea (como en el caso del querer) o algo *imposible* (como en el caso del deseo); el amor, por su parte, reconoce y tiende a algo que ya *es*; se trata, sin duda, de «una donación del *corazón*», entendido como genitivo subjetivo, y quizás también objetivo. Por eso a nadie se le ocurría pensar —pone por ejemplo nuestro autor— que existe amor entre dos personas cuando una de ellas *sólo* tiene la voluntad de amar a la otra (2017: 15).

2. Respecto a la moralidad, Hildebrand se percata de que, como en el caso anterior, para hacerse de una virtud cualquiera no basta con un mero hábito voluntarioso (como querer), sino que también se requiere tener una respuesta afectiva (de alegría o indignación, por ejemplo) que lo perfeccione. Hildebrand señala que si bien las respuestas afectivas, por su propia naturaleza, no son plenamente libres (como es el caso de las respuestas volitivas)—lo que implicaría la imposibilidad de predicar de ellas la moralidad— sí pueden ser moldeadas libremente. Esta respuesta afectiva no será un mero decir «sí», como sucedería si se tratara solamente de un acto de la voluntad, sino que debe ser un acto pleno y de confianza, de entrega total por una opción; he ahí la esencia del acto moral y la dimensión perfeccionante que le añade la afectividad. La afectividad resulta ser, así, de primerísima importancia para establecer que uno se halla ante un acto moral; en este no se involucran, por lo tanto, el entendimiento y la voluntad únicamente, como ciertos pensadores ilustrados y post-ilustrados quisieron demostrar (2017: 15-16).

En la segunda parte del libro, «Afectividad no-espiritual y espiritual», Hildebrand se detiene con más rigor en la esfera afectiva y su gran gama de tipos de vivencias, atendiendo a la distinción entre los afectos corporales, los espirituales, las pasiones y el éxtasis místico, por medio de ricos ejemplos y sutiles observaciones. Este apéndice sirve de complemento a la conferencia siguiendo sus líneas principales y profundizando en algunos aspectos; sin embargo, para los fines de esta reseña, no hay necesidad de extenderemos en su contenido.

Para concluir, hay que decir que estamos ante un cuidado y riguroso análisis fenomenológico sobre los sentimientos y la amplia esfera de la dimensión espiritual del hombre. Los dos objetivos de Hildebrand han sido mostrar cómo es que hay formas afectivas propiamente espirituales y por qué es preciso reconocer esto para poder apreciar la moralidad de un acto. A pesar de cierto reduccionismo que en ocasiones se aprecia en el desarrollo de las ideas —totalmente entendible a causa de la riqueza del objeto de estudio y a causa de

que se trata sólo de una conferencia— el texto de nuestro autor no rehúye el escabroso tema, sino que constituye, en efecto, una buena base para categorizar y avanzar en el entendimiento de la afectividad y sus formas. Además, Hildebrand tiene la virtud de no pretender explicarlo todo atendiendo sólo a causas corporales ni sólo espirituales, de modo que su análisis podría ciertamente ser compatible con los avances de las ciencias biológicas y psicológicas actuales. Este pequeño opúsculo es, pues, una breve introducción para quien siempre se ha preguntado sobre esas categorías tan ambiguas y manoseadas como «sentimiento», «pasión» y «deseo», y sobre cómo ubicarlas dentro de una antropología filosófica no reduccionista. Se trata, por último, de un texto que da una buena idea de cómo se desarrolla un pensamiento vivo y original con respecto a un tema fundamental de la filosofía que hoy, lamentablemente, se ha relegado totalmente al ámbito científico.

David Carranza Navarrete
Centro de Investigación Social Avanzada, México
david.carranza@cisav.org

Referencias

- Hildebrand, D. von. (1973). “Die Geistigen Formen der Affektivität”, en *Situationsethik und kleinere Schriften, Gesammelte Werke*, Band 8, Regensburg: Habel, pp. 195-208. Aparecido previamente en (1960). “Die Geistigen Formen der Affektivität”, en *Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 68. Jahrgang, München. pp. 180-190.
- (2009). *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, trad. Juan Manuel Burgos, Madrid: Palabra.
- (1996). *Las formas espirituales de la afectividad*, trad. Juan Miguel Palacios, Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense. Reeditado posteriormente en (2017). *Las formas espirituales de la afectividad*, trad. Juan Miguel Palacios, Madrid: Encuentro.

Para los colaboradores de *Open Insight*:

Sobre la revista

1. *Open Insight* es una revista semestral especializada de investigación en filosofía, dirigida principalmente a investigadores, profesores y estudiantes de filosofía.
2. Temáticamente, *Open Insight* está abierta a todas las áreas de la filosofía, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica; no obstante, tiene el objetivo de fomentar y privilegiar la investigación sobre las cuestiones contemporáneas de la filosofía y considera especialmente los problemas filosóficos que surgen en los órdenes moral, social, antropológico y religioso de la vida humana. Esto no excluye, por supuesto, los trabajos dedicados a la filosofía clásica, el pensamiento interdisciplinario o la aproximación hacia algún aspecto particular de la historia de la filosofía.
3. Las contribuciones enviadas a *Open Insight* podrán estar escritas en español o en inglés y, salvo alguna excepción especialmente considerada por el Comité de dirección, deberán ser originales e inéditas y no deberán estar en proceso de dictaminación en ninguna otra revista.
4. *Open Insight* está constituida por las siguientes secciones:
 - a. **Dialógica.** La vocación central de *Dialógica* es publicar discusiones y diálogos entre dos o más autores con el fin de que una pregunta filosófica pueda ser considerada desde más de una perspectiva. Constituidas por al menos dos entradas, –un artículo y una réplica–, las discusiones de *Dialógica* no necesariamente concluyen, aunque es preferible que quien tenga la última palabra sea quien propuso el primer artículo sobre el que se está discutiendo. Aunque la mayoría de estas discusiones surgen en el seno del *Seminario de filosofía social* del CISAV, *Open Insight* está abierta a recibir discusiones que hayan tenido lugar en cualquier otro contexto, siempre y cuando las colaboraciones estén revisadas y escritas en el lenguaje propio de una publicación de una revista de investigación.
 - b. **Estudios.** Esta sección publica estudios monográficos sobre algún problema de la filosofía bajo la forma tradicional de artículos o notas, escritos por uno o más autores. Del mismo modo que *Dialógica*, todas las colaboraciones de esta sección estarán sometidas a arbitraje ciego.
 - c. **Coloquio.** En esta sección se publican entrevistas, conversaciones y diálogos originales en los que se aborden cuestiones directamente relacionadas con la filosofía o sobre algún problema social que tenga implicaciones filosóficas. Las colaboraciones publicadas en *Coloquio* no están sujetas a arbitraje ciego, sino que la inclusión o no de una propuesta en esta sección será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - d. **Hápax legómena.** El cometido principal de *Hápax legómena* es proponer textos olvidados o inéditos en español que puedan representar una provocación para pensar algún problema filosófico del presente o que permitan mirar un viejo problema desde una perspectiva nueva. Como *Coloquio*, los textos publicados en *Hápax Legómena* no estarán sujetos a arbitraje ciego y su inclusión en la revista será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - e. **Reseñas bibliográficas.** Concebida la revista entera como una mesa de diálogo, la sección de reseñas y comentarios bibliográficos busca proponer a consideración de los lectores una serie de libros y publicaciones recientes de interés filosófico. Las colaboraciones para esta sección podrán ser comentarios y discusiones en torno a un libro, o simplemente una reseña de sus contenidos.

■ Sobre el formato de envío

5. Cualquier colaboración enviada a *Open Insight* deberá incluir explícitamente el nombre completo del autor, su institución de adscripción, el país y su correo electrónico. La redacción editará el envío para garantizar que la versión a dictaminar sea anónima.
6. Todos los envíos y colaboraciones deberán hacerse a través del sistema OJS de la revista, alojado en: <http://openinsight.ojs.escire.net/>. El formato de los archivos deberá ser Word (.doc; .docx) o Rich Text Format (RTF). No se aceptarán documentos en formato PDF, ODT, Pages, ni tampoco archivos físicos. Si algún colaborador tuviera algún problema con el OJS, puede enviar un correo directamente a: openinsight@cisav.org y el comité editorial responderá a su solicitud para ayudarle a hacer el envío.
7. Para el caso de las colaboraciones de *Dialógica y Estudios*, el título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y se presentará junto con un resumen menor a 120 palabras y acompañado de 5 palabras clave, también en español y en inglés.
8. La extensión máxima de los artículos, las réplicas y los estudios deberá ser de 9000 palabras, sin contar el *abstract* ni las referencias bibliográficas. La extensión mínima variará de acuerdo con la sección y el tipo de colaboración, pero estará siempre sujeta a que sea lo suficientemente extensa como para poder plantear un problema y argumentar a favor de la hipótesis que se presenta.
9. Las reseñas y comentarios bibliográficos, cuya extensión máxima será de 5000 palabras, podrán ser de libros escritos en cualquier lengua y cuya primera edición o traducción no exceda los 5 años de antigüedad al momento de enviarla. Se admitirán reseñas de reediciones siempre y cuando la nueva edición represente, en términos de trabajo editorial o de traducción, una modificación sustancial a la obra en cuestión. En todos los casos, las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa del libro reseñado (autor o editor, título, editorial, ciudad, año, número de páginas, traductor –si es el caso–, número de edición) y el nombre completo, correo electrónico e institución de adscripción del autor de la reseña.
10. Las entrevistas y diálogos propuestos para *Coloquio* deberán tener una extensión menor a las 9000 palabras y deberán ir acompañadas de una breve semblanza introductoria de la entrevista.
11. Los textos propuestos para *Hápx Legómena* deberán siempre ir acompañados de un breve comentario filosófico introductorio en el que se justifique la importancia y la pertinencia de la colaboración, se ponga en contexto y se expliciten los motivos para la publicación de ese escrito. La extensión del texto propuesto es variable, aunque se considerará un promedio de 9000 palabras. El texto introductorio deberá estar dentro de un promedio de las 4000, aunque puede haber casos en los que se justificará una extensión diferente.

Sobre el sistema de referencias

12. Las citas textuales estarán señaladas por el uso de comillas dobles, salvo en el caso de las citas que excedan los cuatro renglones, en cuyo caso la cita se colocará en párrafo aparte, sangrado y sin comillas.
13. Inmediatamente después de la cita, se colocará un paréntesis, dentro del que aparecerán el apellido del autor, el año de publicación y la página citada, separados por una coma y por dos puntos, así: (Autor, año: p).
14. Si el contexto hace evidente quién es el autor citado, no se mencionará el apellido dentro del paréntesis para evitar redundancias sólo el año y la página correspondiente, así: (año: p).
15. Cuando se quiera referir una obra de la que no hay una cita textual, se hará del mismo modo a través del uso de paréntesis. No hace falta incluir ninguna abreviación o locución latina (*cfr.*, *cf.*, *vid.*, etc.), pues la ausencia de comillas dobles hará evidente que no se trata de una cita textual sino de una mera referencia.

-
16. Las notas a pie de página quedarán reservadas para comentarios aclaratorios del autor. Si en el comentario se hace alusión a alguna otra referencia, deberá citarse del mismo modo, utilizando el paréntesis.
 17. En el caso de las citas de autores clásicos, no se señalará el año de la edición –salvo que esté justificado por el contexto–, sino que se utilizará para su referencia el sistema convencional pertinente. Por ejemplo, para los presocráticos, Diels-Kranz; para Platón, Stephanus; para Aristóteles, Bekker; para san Agustín, Migne; para Descartes, Adam-Tannery. En la lista final de referencias bibliográficas, se explicitará la edición, la traducción y las abreviaturas utilizadas.
 18. Si el autor desea resaltar algún término técnico, deberá hacerlo mediante el uso de comillas francesas: «», que serán usadas, también, cuando dentro de una cita textual haya algún término a resaltar. Las cursivas estarán reservadas exclusivamente para extranjerismos, y las comillas dobles para las citas textuales. No se utilizarán subrayados.
 19. Si en la cita textual se omite una palabra o fragmento, se indicará el lugar de la ausencia por medio de corchetes: [...] De igual modo, si se introduce algún término que no aparezca en el texto citado, se hará también a través de corchetes.
 20. En caso de que el artículo incluya textos en griego, hebreo o en algún idioma de caracteres no occidentales, deberá enviarse también el archivo de la fuente y una versión en PDF del artículo para evitar errores de transcripción.
 21. Al final del documento deberá aparecer una lista con todas las referencias bibliográficas, ordenada alfabéticamente por el apellido del autor, con los datos pertinentes de cada una de ellas separando cada elemento con un punto.

Libro:

Apellido, Iniciales del nombre. (Año). *Título en cursiva*, Ciudad: Editorial. Traducción.

Artículo:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del artículo entre comillas". *Nombre de la revista en cursiva*, *volumen en cursiva* (número), páginas.

Capítulo de libro:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del capítulo o entrada". En Inicial del editor o coordinador, Apellido del editor o coordinador (Ed.), *Título del libro en cursiva*, páginas del capítulo. Ciudad: Editorial.

Ejemplo:

Perone, M. (1993). "Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y la conciencia latinoamericanas". En J. C. Scannone y M. Perine (comps.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. (pp. 95-104). Buenos Aires: Bonum

Scannone, J. C. (2005a). "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión". *Sromata 61*, pp. 1-15.

Scannone, J. C. (2005b). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona/México: Anthropos/UAM Iztapalapa.

Verdú, I. (2014). "Confianza y misterio. La vulnerabilidad como apertura de la razón". *Revista de filosofía Open Insight*, v.V (7), pp. 287-300.

Sobre la evaluación

22. Las colaboraciones de *Dialogica* y *Estudios* serán dictaminadas por dos árbitros. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores se mantendrá en estricta confidencialidad. Las *Reseñas*, así como los textos propuestos para *Coloquio* y para *Hápax Legómena* serán ordinariamente dictaminados internamente por el Comité de dirección de la revista.
23. El dictamen definitivo de todas las colaboraciones será elaborado por el Comité de dirección, que se reúne dos veces al año, en febrero y en agosto. El Comité sólo considerará los artículos que ya hayan sido dictaminados por al menos dos árbitros.
24. Los artículos recibidos por la redacción entre los meses de mayo y octubre serán considerados por el Comité en la reunión de febrero. Los artículos recibidos por la redacción entre noviembre y abril serán considerados por el Comité en la reunión de agosto.
25. En el caso de los artículos, estudios monográficos y réplicas a otros artículos, los criterios de evaluación incluyen la relevancia del tema y su pertinencia para la revista, la calidad de la argumentación, la adecuación de los recursos bibliográficos y su uso, la claridad en la hipótesis, la lógica y el orden en la exposición, y el uso de un lenguaje adecuado al tema tratado.
26. El dictamen podrá ser:
 - a. **Aceptado sin modificaciones**
 - b. **Publicable**, condicionado a algunas modificaciones de estilo y/o de forma,
 - c. **Reevaluable**, condicionado a profundas correcciones y mejoras de fondo,
 - d. **No publicable**. En caso de que los dictámenes de ambos árbitros difieran significativamente, se recurrirá a un tercer arbitraje. En todo caso, la decisión última de la publicación de una contribución dependerá del Comité de dirección.
27. En caso de que un envío sea aceptado se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega y se le solicitará que confirme sus datos completos: nombre completo, institución de adscripción, país, correo electrónico (de preferencia institucional), dirección postal y un breve *curriculum vitae*.

Cualquier correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes, intercambio con otras instituciones y libros para reseñas, debe ser enviada a la dirección postal de la *Revista de filosofía Open Insight*:

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

Submission guidelines for *Open Insight*:

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

■ Structure and quotation format

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

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

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

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

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

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

■ On evaluation and refereeing

13. Evaluation will be conducted by two anonymous referees. At least one of them will be external to the Centre for Advanced Social Research and the Editorial board of *Open Insight*, but usually that will be the case of both. Information about the identity of the authors and the referees will be strictly confidential.
14. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the evaluation will be sent to the author by e-mail, with the comments that the referees and the editors consider relevant.
15. In the case of the articles and discussions, the evaluation criteria will be based on the importance of the topic, its pertinence for the journal, the quality on argumentation, a good use of the bibliographical resources, the clarity on the hypothesis, logic and order in the exposition and the adequacy of the language according to the stated problem.
16. Evaluation results can be: a) Accepted without any modification, b) Accepted, but conditioned to certain modifications on style and/or format, c) Accepted, but conditioned to substantial corrections on the contribution or d) Not accepted. In the case that the contribution were not accepted, the author can make the corrections and modifications according to the evaluation and submit it again for a new evaluation process. In the case that there is a significant difference between the evaluations of the two referees, the contribution will be sent to a third one. In every case, however, the last decision about the publication of a contribution depends on the editors.
17. When the submission is accepted, the author will be asked to send his/her institutional information: full name, name of the institution, postal address, e-mail (institutional e-mail address is preferred), and a brief curriculum vitae. The author will be notified in which issue will the contribution appear.
18. Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal.
19. Any other correspondence must be sent to:

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

Poseemos tanta verdad
que descubrimos más libremente
en el torbellino de la exaltación
las humildes cosas de siempre.

~Karol Wojtyla~



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
www.openinsight.mx