

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen XI • Número 22 • Mayo-Agosto2020

❖ EDITORIAL

❖ ESTUDIOS

Massimo Borghesi

El modelo de la polaridad. La influencia de Gaston Fessard y Romano Guardini en Jorge Mario Bergoglio

Francisco Villar

Apariencia y argumentación falaz en Refutaciones sofísticas de Aristóteles

Gonzalo Soto Posada

Willmar de Jesús Acevedo Gómez

El turista y el Itinerarium. Una lectura disruptiva del Itinerarium Mentis in Deum

José Luis Evangelista Ávila

Los Dos discursos edificantes de 1843. Posicionamientos kierkegaardianos

Joaquín García-Huidobro

Las dos caras del año 1968: La revolución estudiantil y la Humanæ Vitæ

Ruth Verónica Román Martínez

Impronta de la modernidad en el ámbito laboral de la mujer occidental y una propuesta para reconfigurar su identidad femenina

❖ HÁPAX LEGÓMENA

David Raúl Carranza Navarrete

Presentación de “El origen cristiano de la ciencia moderna” de Alexandre Kojève

Alexandre Kojève

El origen cristiano de la ciencia moderna

❖ RESEÑAS



Open Insight

VOLUMEN XI • NÚMERO 22 • MAYO-AGOSTO 2020



Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2020.

Open Insight, vol. XI, n. 22, mayo-agosto 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: 22 de junio de 2020. 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
Stefano Santasilia, *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
Anibal 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
ESTUDIOS	
Massimo Borghesi	13
<i>El modelo de la polaridad. La influencia de Gaston Fessard y Romano Guardini en Jorge Mario Bergoglio</i>	
<i>The Polarity Model: The Influences of Gaston Fessard and Romano Guardini on Jorge Mario Bergoglio</i>	
Francisco Villar	41
<i>Apariencia y argumentación falaz en Refutaciones sofisticas de Aristóteles</i>	
<i>Appearance and Fallacious Reasoning in Aristotle's Sophistical Refutations</i>	
Gonzalo Soto Posada	
Willmar de J. Acevedo Gómez	71
<i>El turista y el Itinerarium. Una lectura disruptiva del Itinerarium Mentis in Deum</i>	
<i>The tourist and the Itinerarium. A disruptive reading of Itinerarium Mentis in Deum</i>	
José Luis Evangelista Ávila	
<i>Los Dos discursos edificantes de 1843. Posicionamientos kierkegaardianos</i>	99
<i>The Two Upbuilding Discourses of 1843. Kierkegaardian Pronouncements</i>	
Joaquín García-Huidobro	129
<i>Las dos caras del año 1968: La revolución estudiantil y la Humanae Vitae</i>	
<i>The Two Faces of 1968: The Student Revolution and the Humanae Vitae</i>	
Ruth Verónica Román Martínez	149
<i>Impronta de la modernidad en el ámbito laboral de la mujer occidental y una propuesta para reconfigurar su identidad femenina</i>	
<i>Imprint of the modernity in the labour scope of the woman westand a proposal to reconfigure of its female identity</i>	
HÁPAX LEGÓMENA	
David Raúl Carranza Navarrete	181
<i>Presentación de "El origen cristiano de la ciencia moderna" de Alexandre Kojève</i>	
Alexandre Kojève	187
<i>El origen cristiano de la ciencia moderna</i>	

RESEÑAS

Reseña de *Fenomenología de la educación y la formación*
de Vincenzo Costa 201
por Rubén Sánchez Muñoz

Reseña de *De la física de la información al conocimiento
y libertad de la persona*
de Gianfranco Basti, 211
por Christopher Mendoza Soto

Entre el miedo y la esperanza

Vivimos tiempos difíciles en varios aspectos y en diversos ámbitos. Lo que en un momento fue amenaza ahora es un golpe presente y continuo que, cada día, cobra víctimas y deja secuelas. El COVID-19 tiene al mundo en vilo y ha modificado nuestro ritmo de vida. Además de ser un problema de sanidad, se ha vuelto económico, político y, si enfocamos bien, existencial. La dinámica de la vida familiar, escolar, laboral, religiosa y social también se ha modificado. Si miramos la letalidad de este virus, nos explicaremos por qué produce miedo.

La forma en que muere una persona por causa de este virus, con la terrible dificultad para respirar y en soledad, causa miedo y dolor. La pérdida de empleos y el horizonte económico pintado de gris, también generan pavor. La incertidumbre de un futuro inmediato, si de por sí ya traía cargas nada halagüeñas, ahora suscita un miedo sutil que cala en lo hondo del ánimo. ¿Qué pasará una vez que pase la pandemia? Se necesitan años para una recuperación más o menos similar a la que había previa a la pandemia.

El confinamiento al que mucha gente ha sido obligada, por sí solo, ya señala que algo grave está pasando. Al problema sanitario, se añade el problema económico que complica la delicada situación. Algunos, como el Nobel de economía Amartya Sen, han señalado que lo más grave no es la detención de la dinámica económica ni el desempleo, sino la hambruna que viene. Y ello sí, sostiene, producirá mucho dolor. Hay quien, además de lo anterior, advierte el riesgo de que el estado, al mantener a todos en su casa, conectados a la web, logre un control auténtico sobre las personas y, por tanto, surja un nuevo autoritarismo centralista. Si el mercado fenece, parece ser la premisa, entonces que el estado intente salvarnos.

Como si lo anterior no fuera suficiente, algunas perspectivas basadas en teorías de la conspiración cobran cierto auge en algunas zonas del imaginario colectivo. Esas visiones pretenden denunciar

el complot mundial que busca el establecimiento de un gobierno universal dirigido desde Londres o Nueva York. Para dicha mentalidad, la pandemia es un invento en el que confabulan esos intereses poderosos, las grandes farmacéuticas internacionales y los perversos medios de comunicación. Lo grave no es la interpretación o la lectura, sino la convicción que se vierte: el virus ni siquiera existe.

Lo que es un hecho es que la pandemia ha modificado los ritmos y ha obligado a muchos a resguardarse en sus domicilios. Sin duda esto ya es un gran cambio en la dinámica social tal y como ésta venía dándose. Para otros, la pandemia no cambiará a los seres humanos y, una vez pasada aquélla, volveremos a ser los mismos. Para ellos, la crisis, por tanto, sólo afectará a los excluidos y marginados, como de hecho ya venía ocurriendo antes del coronavirus. Ni la muerte ni el hambre, concluyen, modificarán la estatura y la calidad de los seres humanos.

En este contexto, más allá de toda interpretación, los hechos muestran una situación donde se ve, en primer lugar, la fragilidad humana. En segundo lugar, la ausencia de sistemas de salud robustos y vigorosos. Por el contrario, se ha visto su insuficiencia y su incapacidad para atender oportunamente a los afectados directos y a quienes los asisten. El derecho a la salud como prerrogativa universal aún es un pendiente para muchos sectores sociales, especialmente los más vulnerables. En tercer lugar, las secuelas que lo anterior ha traído dejan un panorama desolador para los próximos años.

Angustia, incertidumbre y miedo parece ser una trilogía que prevalece en un panorama de ruinas provocado por este *Tsunami* que ha golpeado, sobre todo, la seguridad existencial de los seres humanos. El miedo, no es, sin embargo, buen consejero para dar pasos seguros en la reconstrucción del espacio existencial y de los ámbitos de la actividad humana. Como una emoción básica ciega, puede llevarnos a otorgar apoyo a opciones políticas y/o gubernamentales que tengan visos autoritarios, demagógicos o populistas. Tales opciones suelen ignorar la vida y los avances institucionales en materia del estado democrático y social de derecho.

Ante tal panorama es mejor salir del ámbito meramente emocional y trascender al de las razones. Es preciso reflexionar y ubicar

las razones de una esperanza que nos inspire a trabajar en una reconstrucción más digna y humana. En primer lugar, es preciso alentar no la visión amarillista de los medios respecto de la crisis, sino la versión de los médicos, de los científicos de la medicina para que, en la medida de lo posible, con toda claridad nos indiquen cómo está la situación de la pandemia. En segundo lugar, es deseable que los gobiernos informen con puntualidad, oportunidad y veracidad la situación real del avance y contención del virus. En tercer lugar, la sociedad, además de estar informada, debe exigir a sus autoridades transparencia en lo que realizan para atender la crisis y rendición de cuentas de lo que invierten en ello, máxime cuando es ella misma la que ha sido golpeada por la recesión generada que amenaza con permanecer por largo tiempo.

Tomás de Aquino (*S. Th.*, I-II, q. 40, a.1) señala que la esperanza no es el mero deseo o anhelo. Sus características, dice el Aquinate, son las siguientes: 1) Su objeto propio es el bien, lo bueno, pues simplemente no se espera algo malo o el mal. 2) Se espera algo futuro (y en esto se parece al deseo), pero no presente (en esto se distingue del gozo). 3) Se espera el bien pero como algo arduo, difícil de alcanzar; nadie espera algo fácil que esté en su poder alcanzarlo. 4) Finalmente, que ese bien difícil de conseguir sea alcanzable. No se espera lo imposible. Y en esto se distingue la esperanza de la desesperanza.

A lo anterior hay que añadir que, además, el objeto de la esperanza, al menos en el sentido en que lo estamos planteando y bajo las circunstancias señaladas, no depende enteramente de nosotros. Verdad es que, por lo arduo que supone el bien alcanzable, depende de nuestra disposición y tesón lograrlo hasta cierto punto. Pero su entera consecución parece escapar a nuestra voluntad; aquí es donde entraría aquello que las personas de esperanza denominan: Gracia. Tendríamos que estar abiertos a este don, si podemos llamarlo así.

Con la mirada más tranquila, es posible visibilizar a los más vulnerables para que sean los sectores más atendidos y, a partir de ahí, se pueda proclamar la dignidad humana como fundamento de toda dinámica social. Si esto ocurre, estamos seguros que regresaremos a la normalidad con una mejor actitud. Quizá no cambien muchas

cosas, pero la fundamental habrá cambiado, la del reconocimiento del otro, nuestro hermano, nuestro semejante, nuestro compañero que nos necesita aquí y ahora. Ese rostro es el de la esperanza. No hay miedo que nos impida mirar este rostro concreto. La esperanza, en ese sentido, siempre vivirá, aun en las horas más oscuras.

Este número de *Open Insight* presenta, en la sección Estudios, seis largas contribuciones que abarcan, de alguna manera, la filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea, pues van desde Aristóteles hasta Jorge Mario Bergoglio, pasando antes por Buena-ventura y Kierkegaard, aunque también hace espacio a dos problemas actuales de gran relevancia para la filosofía, como el lugar de la mujer en el mundo del trabajo y la revolución sexual a partir de los movimientos estudiantiles de los años sesenta.

Del escritor italiano Massimo Borghesi, nos llega una reconstrucción del itinerario académico e intelectual del joven Mario Bergoglio. Si bien el futuro Papa, en los inicios de su formación intelectual, mostró un gran interés por el pensamiento de Maurice Blondel, este interés lo conduciría finalmente hacia el pensamiento dialéctico del jesuita francés Gaston Fessard, cercano en algunos aspectos a la dialéctica de la *superación* de Hegel, pero profundamente animado por la espiritualidad jesuita. Fruto de sus lecturas y de sus propios esfuerzos intelectuales serán la visión y el proyecto de la Compañía de Jesús en Argentina y en América Latina que irá construyendo; por lo que es a partir de este momento donde se sitúa el inicio de la actividad creativa intelectual de Bergoglio, ya como pensador y no como un mero estudioso de ideas ajenas. Un segundo personaje importante en este caminar fue Romano Guardini con su teoría de la «oposición polar», que mantiene lo universal y lo particular en una tensión que no se resuelve en la anulación de alguna de las partes. El pensamiento de Guardini también influirá en su crítica a la tecnocracia moderna mediante el concepto del «concreto viviente», que no es un ente homogéneo e indiferenciado, sino que posee su propia individualidad y complejidad, con las que enriquece y nutre la comunidad llamada Iglesia. Además de lo dicho anteriormente, el escrito de Massimo Borghesi tiene entre sus frutos iluminar las raíces filosóficas de la pastoral del papa Francisco.

Francisco Villar, académico de la Universidad de Buenos Aires, hace un estudio sistemático de los argumentos erísticos según Aristóteles, considerando la noción psicológica de «apariencia» (φαντασία) en el tratado *Sobre el alma*. Considerar el aspecto psicológico de una falacia está justificado, ya que los argumentos que «parecen» verdaderos, pero son falsos, tienen un correlato en la facultad representativa. Es así que el trabajo de Villar no sólo explora el aspecto puramente lógico o formal de una falacia, sino el trasfondo *ánimico* sobre el que se dan. En este artículo el lector encontrará enunciadas una por una las definiciones de silogismo erístico que realiza por Aristóteles en *Tópicos* y *Refutaciones*, y podrá ver con claridad la conexión semántica y conceptual que hay en las obras aristotélicas mencionadas respecto de la noción de apariencia.

Sin ninguna intención de demeritar los demás trabajos del presente volumen, el texto de Willmar Acevedo y Gonzalo Soto es quizás el más filosóficamente atrevido de todos. Los autores apuestan aquí por una relectura de la obra más importante de Buenaventura, el *Itinerarium mentis in Deum*, trayendo a la época actual tres aspectos: la figura del turista, la itinerancia y el camino místico. Se trata de un texto donde confluyen visiones de sociólogos contemporáneos como Paul Virilio y Zigmunt Bauman, con unas más clásicas, como son las de Gilson y Ratzinger, que tiene entre sus objetivos, aunque quizás no explícitamente, entender ese tipo de espiritualidad sin divinidad tan propia del mundo contemporáneo. Se trata de actualizar las ventajas que la espiritualidad del franciscano podría tener para la vida interior de las personas hoy, pero sin traicionar el núcleo original de su pensamiento. Es así que ambos autores nos ofrecen aquí un trabajo bien documentado, fiel al pensamiento y al espíritu del Doctor Seráfico, que además de ser una breve exposición de éste, constituye un buen ejercicio filosófico de pensar el mundo contemporáneo a la luz de la tradición.

José Luis Evangelista, conocido especialista en el pensamiento de Kierkegaard, nos ofrece un análisis y crítica de los *Discursos edificantes* del pensador danés escritos en 1843. Si bien estos textos han recibido poca atención en el mundo académico por no tener un carácter riguroso y expositivo, Evangelista sabe poner de manifiesto

las conexiones que tiene con obras mayores como *Dos épocas* y *La enfermedad mortal*. La estrategia argumentativa de Kierkegaard tiene como peculiaridad que éste no se concibe a sí mismo como una autoridad que pontifica desde un púlpito sobre lo que sus oyentes deben y no deben hacer; por el contrario, en estas obras Kierkegaard se muestra irónico y provocativo, lo que según Evangelista sería una muestra de que no busca sino que el lector se comprometa él mismo con su propia búsqueda de la verdad. A partir de una hermenéutica sobre el edificar y sobre el derribar, que sirve de articulación para todo el trabajo, el autor detalla en qué consiste el verdadero sentido de estos discursos y se pregunta por sus posibles interlocutores, sin que por ello su texto se convierta en una mera exposición temática de dichos escritos.

Por su parte, el profesor Joaquín García-Huidobro se detiene en el movimiento cultural del 1968 y repara en la influencia que tuvo en el pensamiento filosófico y teológico del momento, y más particularmente en lo que respecta a la aparición de la píldora anticonceptiva y sus consecuencias para la liberación sexual. A lo largo de una exposición enriquecida por referencias a la música y el cine, que sirven para bosquejar la atmósfera cultural e intelectual de la época, García Huidobro va ofreciendo de manera detallada los puntos de convergencia y de distanciamiento que hubo entre varios pensadores de la época, particularmente Horkheimer, y la *Humanae Vitae* de Pablo VI. El texto de García-Huidobro presenta una rica descripción de la antropología filosófica que subyace, y en última instancia estructura, la posición de Pablo VI, que si bien tiene puntos de contacto con la crítica enarbolada por el filósofo alemán, posee para el autor una mayor riqueza y profundidad al poner en el centro a la persona.

Por último, el texto que nos ofrece Verónica Román, profesora de la Universidad Panamericana, enumera varios elementos para entender la compleja relación entre mujer y trabajo en la época contemporánea. Con este fin en mente, la autora realiza un recorrido histórico para analizar con detalle el desarrollo de la función social de la mujer, recorrido histórico que intercala con elementos de la historia de los movimientos feministas. Román encuentra que en

la época moderna se gestó un quiebre importante en la manera de concebir el cuerpo y la racionalidad, que se vio indefectiblemente reflejado en la diferenciación del trabajo, lo que finalmente puso en una relación desigual a la mujer frente al varón. Para la autora, durante la Modernidad lo femenino fue visto como un obstáculo para la mentalidad racionalista, por lo que se vio desplazado a los ámbitos de las tareas que supuestamente no requerían de un esfuerzo intelectual: el doméstico o el del cuidado de los enfermos, por poner un par de ejemplos. Este cambio de mentalidad le permite a la autora explicar por qué durante la Edad Media la mujer tuvo un papel muy importante en la toma de decisiones políticas y por qué su rol en el trabajo no era especialmente diferente del que tenía el varón; cosa muy distinta a lo que ocurrió durante la primera revolución industrial. Fue hasta la Primera Guerra Mundial cuando las mujeres pudieron participar en las actividades industriales, debido a la escasez de mano de obra masculina como consecuencia de la guerra; lo que llevó a que las demandas feministas de la época se articularan de una manera más sistemática y organizada. El texto de Román prosigue ofreciendo tópicos específicos que determinaron —y determinan aún— la relación que guardan las mujeres con el ámbito laboral, para finalmente ofrecer una valoración crítica y bien documentada sobre la situación actual de las mujeres a este respecto.

La sección Hápax Legómena nos ofrece una conferencia poco conocida del historiador y pensador ruso Alexandre Kojève acerca de las condiciones fundamentales que originaron la ciencia en Occidente. Fiel a su espíritu de historiador de las ideas, Kojève se pregunta por los motivos históricos y sociológicos que han hecho que sólo en la civilización cristiana se haya desarrollado la ciencia. La hipótesis de Kojève es que el cristianismo cuenta con un dogma muy propio, la encarnación, que implica de suyo un cambio en la concepción de la naturaleza y el mundo material, condición indispensable para el desarrollo de la ciencia experimental y no puramente teórica, como fue la de los antiguos griegos o indios. Esta traducción viene precedida por una presentación realizada por David Carranza, donde se ofrecen algunos datos para contextualizar la conferencia y valorar apropiadamente el aporte filosófico de Kojève.

En la sección Reseñas, esta edición de la revista ofrece dos interesantes contribuciones sobre fenomenología de la educación y filosofía de la ciencia. En primer lugar, Rubén Sánchez se encarga de analizar detenidamente el aporte de Vincenzo Costa a la filosofía de la educación, centrándose especialmente en tres tópicos presentes en el título de la obra: fenomenología, educación y formación. Por su parte, Christopher Mendoza se centra en un amplio y complejo texto del filósofo y científico italiano Gianfranco Basti, compuesto de numerosos artículos que abarcan tópicos como las neurociencias y los sistemas complejos, y su posible relación con un realismo de corte tomista.

Fidencio Aguilar Viquez
Ramón Díaz Olguín
David Carranza Navarrete
Centro de Investigación Social Avanzada
Santiago de Querétaro
Mayo de 2020

Estudios

* Nota del editor: El presente estudio fue elaborado originalmente en italiano. Al escribirlo, el autor se valió principalmente de la abundante bibliografía que existe en esta lengua *de y sobre* Jorge Mario Bergoglio. Puesto que este pensador escribió en español, al verter el estudio a esta lengua hemos procurado emplear ante todo los textos originales. Por desgracia, muchos de ellos son de difícil acceso debido a su antigüedad o a las revistas donde se publicaron. Cuando este ha sido el caso, hemos mantenido las fuentes italianas usadas por el autor del estudio y lo hemos indicado en las notas a pie de página. De todos modos, las referencias al final del documento dan cuenta de ambas versiones de los textos. Traducción de David Carranza; revisión y actualización bibliográfica de Ramón Díaz.

El modelo de la polaridad.
La influencia de Gaston Fessard y Romano Guardini en Jorge
Mario Bergoglio*

The Polarity Model:
The Influences of Gaston Fessard and Romano Guardini
on Jorge Mario Bergoglio

Massimo Borghesi
Universidad de Perugia
borgmax.ciampino@gmail.com

Recepción 02-08-2019 • Aceptación 13-11-2019

Resumen

Este artículo indaga sobre la presencia del pensamiento de Gaston Fessard y sus lecturas sobre Hegel, por un lado, y de Romano Guardini y su pensamiento polar, por otro, en la formación intelectual del joven Bergoglio. En primera instancia, se busca presentar dos figuras intelectuales que moldearon el pensamiento del futuro Papa. En segundo lugar, se quiere echar luz sobre las relaciones que existen entre el pensamiento dialéctico de Fessard y la manera como Bergoglio concibió la Compañía y su propia vida cristiana durante sus años como provincial en Argentina. Por último, se verifica que el discernimiento ignaciano y la filosofía de los opuestos de Guardini conducen a entender la Iglesia como una *complexio oppositorum*, donde la unidad no relega la pluralidad. Así, se muestra que

Abstract

This article investigates the presence of Gaston Fessard's thinking and his readings about Hegel, on the one hand, and Guardini and his polar thinking, on the other, in the intellectual formation of the young Bergoglio. In first place, it is intended to present two intellectual figures that shaped the thought of the future Pope. Secondly, we want to shed light on the relationships that exist between Fessard's dialectical thinking and the way Bergoglio conceived the Company and his own Christian life during his years as a provincial in Argentina. Finally, it is verified that the Ignatian discernment and Guardini's Philosophy of the Opposites lead us to understand the Church as a *complexio oppositorum*, where unity does not relegate plurality. Thus, it is shown that Bergoglio's thinking is intellectually

el pensamiento de Bergoglio está nutrido intelectualmente por dos importantes doctrinas filosóficas del siglo pasado, y cuya originalidad estriba, entre otras cosas, en ser una vertiente más concreta y práctica de ambas.

Palabras clave: complexio oppositorum, dialéctica, filosofía polar, filosofía latinoamericana, teología del pueblo.

nourished by two important philosophical doctrines of the last century, and whose originality lies, among other things, in being a more concrete and practical version of both.

Keywords: Complexio Oppositorum, Dialectics, Polar Philosophy, Latinoamerican Philosophy, Theology of the People.

“Non coeherci a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est”.
Gaston Fessard y el rostro ignaciano de la teología de la ternura.

Cuando comencé a escribir el libro *Jorge Mario Bergoglio. Una biografía intellettuale* (2017),¹ tenía clara una cosa: el Papa tenía un pensamiento original y profundo que se manifestaba en sus discursos y documentos, sin que, no obstante, esto fuese patente y visible. Una suerte de torrente subterráneo que emergía solo ocasionalmente a la superficie. Esta persuasión se alimentaba de dos lecturas.

La primera lectura estaba sugerida por la mejor biografía del Papa en circulación: *The Great Reformer. Francis and the Making of a Radical Pope* (2014),² de Austen Ivereigh. Ivereigh tenía el mérito de analizar autores e ideas que acompañaron la formación y la vida de Bergoglio. Era el único que se había detenido en estos aspectos. Las otras biografías, aunque exactas, presuponían que el futuro Papa, el pastor del lenguaje simple, era de alguna manera ajeno a la reflexión intelectual. Sin percatarse, legitimaban la imagen difundida por los críticos del papa Francisco de un Papa privado de formación cultural, teológica y filosófica, indispensable para el ministerio petrino. La investigación de Ivereigh, a partir de la documentación de un complejo cuadro de relaciones ideales y de influencias, refutaba esta imagen.

La segunda lectura que me llevaba a la idea de un Bergoglio pensador era la de sus escritos de juventud, cuando era provincial de los jesuitas argentinos durante la segunda mitad de los años setenta. De las conferencias y de las relaciones de entonces emergía el esfuerzo del joven jesuita de conducir a la Compañía más allá de la contraposición, violenta y despiadada, que dividía la Argentina entre la junta

1 Traducido ya, entre otras lenguas, al español (Borghesi, 2018b) y al inglés (Borghesi, 2018c).

2 Hay traducción española (Ivereigh, 2015).

militar y la guerrilla revolucionaria. Los jesuitas no debían dividirse entre las facciones opuestas, sino luchar por la unidad del pueblo lacerado. La Iglesia, en la visión de Bergoglio, era la *complexio oppositorum* de los contrastes que, en el plano natural, no podían conciliarse, degenerando en contradicciones insalvables. El catolicismo, como sujeto de paz, se oponía al maniqueísmo y trabajaba para que los polos opuestos —por ejemplo, progresistas-reaccionarios— encontraran una conciliación superior, sin que con esto se eliminaran. Se trataba de una perspectiva original que para mí, estudioso de la antropología polar de Romano Guardini, me recordaba a la de éste último.

Sabía, obviamente, que Bergoglio se había dirigido en 1986 a Fráncfort del Meno para realizar una tesis de doctorado sobre la filosofía de Guardini. El nombre de Guardini, sin embargo, no estaba presente en sus escritos de los años setenta y tampoco en los de la primera mitad de los años ochenta. ¿De dónde, entonces, Bergoglio había extraído la idea un pensamiento «polar», en la que la síntesis de las oposiciones está afirmada en el Misterio que opera en la historia? Cuando comencé a escribir el libro, durante los primeros días de octubre de 2016, no estaba yo en condición de responder. No quedaba más que plantearle la pregunta a él, al Papa, mediante un amigo en común: Guzmán Carriquiry. Así, envié a Francisco un conjunto de preguntas abiertas, junto con el proyecto de un libro sobre él. Sorprendentemente, a pesar de la desconfianza de Bergoglio hacia las reflexiones intelectuales abstractas, el Papa correspondió plenamente. En cuatro ocasiones, entre enero y marzo de 2017, respondió mediante distintas grabaciones de audio las preguntas que le había enviado.³

Gracias a esto se abrió un mundo, el taller ideal de Bergoglio, difícilmente intuible de otro modo. El eslabón perdido, el punto de encuentro entre la concepción del pensamiento polar de los años setenta y la presencia de Romano Guardini en su pensamiento después del ochenta y seis, ahora tenía un nombre: Gaston Fessard. El gran

3 Las primeras dos grabaciones son del 3 y 29 de enero; las otras dos son del mismo día, 12 de marzo. Extensos pasajes de estas grabaciones se encuentran citadas en mi libro, mencionado más arriba (Borghesi, 2017). A partir de ahora, emplearé la versión española del mismo (Borghesi, 2018b).

jesuita francés, amigo de Henri de Lubac —otro autor de referencia para Bergoglio— que, en estrecha dependencia del pensamiento de Maurice Blondel, desarrolla, en un cerrado enfrentamiento con Hegel, una concepción católica de la dialéctica por la cual Cristo es la unidad de los esclavos-libres, hombres-mujeres, judíos-paganos. Fessard es *el autor que está en el comienzo del pensamiento de Bergoglio*.⁴ Como él afirma en una de las entrevistas que aparecen en mi estudio:

el escritor [...] que ejerció una gran influencia sobre mí fue Gaston Fessard. He leído muchas veces *La dialéctica de los «Ejercicios espirituales» de san Ignacio de Loyola* y otras cosas suyas. Me dio muchos elementos que se mezclaron después (Borghesi, 2018b: 40).⁵

Se trata de una confesión de gran importancia. El Papa ofrece aquí la clave para comprender la génesis de su pensamiento y, con él, el hilo conductor que lo mantiene unido. En *La Dialectique des «Exercices Spirituels» de Saint Ignace de Loyola*, editada por Aubier en 1956, Fessard analizaba la espiritualidad de san Ignacio a partir de la tensión entre gracia y libertad, entre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, entre contemplación y acción. El joven Bergoglio permanecerá muy impactado por esta interpretación dinámica de los *Ejercicios*. En ella no sólo encontraba la formulación de un pensamiento dinámico, en tensión, abierto, sino también, aunque parezca extraño, el modelo de una teología de la ternura. La teología de la ternura de Bergoglio depende, en su raíz, de una precisa concepción ignaciana sobre la relación entre el hombre y Dios. Este es un aspecto poco estudiado de la espiritualidad del pontífice, y que se hace muy evidente en su meditación matutina del 14 de diciembre de 2017 en Santa Marta.⁶

4 Sobre el pensamiento de Gaston Fessard (1897-1978) pueden consultarse: Nguyen-Hong (1974), Sales (1997), Aumont (2004 y 2006), Louzeau (2009), Serra-Coatanea (2016), Petrache (2017).

5 Audio del 3 de enero de 2017.

6 De esta meditación sólo existe una reseña en la página oficial del Vaticano con el título: "Tener en consideración las pequeñas cosas". Todas las citas que siguen a continuación están tomadas de la reseña periodística de esta meditación.

En aquella ocasión, el Papa, teniendo en mente la proximidad de la Navidad, afirmaba estar delante de “uno de los misterios más grandes, es una de las cosas más hermosas: nuestro Dios tiene esta ternura que nos acerca y los salva con esta ternura”. Ciertamente, prosiguió, “nos castiga a veces, pero nos acaricia”. Es siempre “la ternura de Dios”. Y “Él es el grande: «No temas, yo te ayudo, tu redentor es el santo de Israel». Y así “es el Dios grande que se hace pequeño y en su pequeñez no deja de ser grande y *en esta dialéctica grande es pequeño: es la ternura de Dios, el grande que se hace pequeño y el pequeño que es grande*”.⁷

Lo particular aquí es la conexión que se establece entre la categoría de «ternura» y la dialéctica de lo grande y lo pequeño. “La Navidad nos ayuda a entender esto: en ese pesebre [está] el pequeño Dios”, señaló Francisco. “Me viene a la mente una frase de santo Tomás, en la primera parte de la *Summa Theologiae*. Queriendo explicar esto «¿qué es divino? ¿Qué es lo más divino?» dice: *Non coerceri a maximo contineri tamen a minimo divinum est*”. O sea: lo que es divino es tener ideales que no estén limitados ni siquiera por lo más grande, sino ideales que estén al mismo tiempo contenidos y vividos en las cosas más pequeñas de la vida. En suma, explicó el pontífice, es una invitación a “no asustarse de las cosas grandes, sino a tener en consideración las cosas pequeñas: esto es divino, las dos juntas”. Los jesuitas conocen bien esta frase porque “fue tomada para hacer una de las lápidas de san Ignacio, como para describir también esa fuerza de san Ignacio y también su ternura”.

Todo lo que aquí afirma Francisco tiene un valor peculiar desde el momento en que el lema ignaciano tiene una importancia decisiva para la formación misma del futuro Pontífice. El joven Bergoglio había encontrado un largo comentario al lema ignaciano en la parte final de *La Dialectique des «Exercices Spirituels» de Saint Ignace de Loyola* de Gaston Fessard (1956: 307-341). Justo esta parte de la obra debía interesarlo particularmente. La fuente de tal interés fue probablemente su profesor de filosofía del Colegio Máximo San José de la ciudad de San Miguel en la provincia de Buenos Aires: Miguel Ángel

⁷ Las cursivas son mías.

Fiorito. Fiorito, intérprete de los *Ejercicios* ignacianos, fue quien reveló a Fessard a Bergoglio.

En un artículo de 1981,⁸ Bergoglio hará referencia en una nota (n. 4) a dos artículos de Fiorito: el primero, «La opción personal de S. Ignacio: *Cristo o Satanás*» (1956: 23-56); el segundo, «Teoría y práctica de los *Ejercicios Espirituales* según G. Fessard» (1957: 333-352). El segundo artículo era un comentario del llamado elogio sepulcral ignaciano: “*non coerceri a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*” (“No estar constreñido por lo que es más grande, estar contenido en lo que es más pequeño, ¡esto es divino!”) (1957: 349-351; 1956: 43-44).

Explicando su sentido, Bergoglio escribía que

Podríamos traducirlo también así: «Sin retroceder ante lo que es más elevado, plegarse para recoger lo que es aparentemente pequeño al servicio de Dios; o bien, tendiendo a lo que está más alejado preocuparse de lo que está más cerca. Se aplica a la disciplina religiosa [...] y es útil para caracterizar dialécticamente (en el sentido adoptado por Fessard) la espiritualidad ignaciana» (Bergoglio – Francisco, 2016a: 282; cursivas mías).

El lema ignaciano, analizado por Fessard en *La Dialectique des «Exercices Spirituels» de Saint Ignace de Loyola*, se convierte, para Bergoglio, en la expresión de la tensión polar que anima la espiritualidad de San Ignacio (Fessard, 1956: 210 ss.). Su lectura está guiada en este punto por el artículo de Fiorito que, en su ensayo de 1957 «Teoría y práctica de los *Ejercicios Espirituales* según G. Fessard», retoma su interpretación a la luz del modelo dialéctico ofrecido por Fessard.

El *Elogium* contiene dos frases-clave, que se complementan [...]. La primera frase [*non coerceri a máximo, contineri tamen a minimo, divinum est*] pretende señalar una característica fundamental de la

8 Este artículo se encuentra reunido en Bergoglio (1982). Tomo como referencia la traducción italiana de este artículo, que lleva por título “Farsi custodi dell’eredità” (Bergoglio – Francisco, 2016a).

espiritualidad ignaciana [...] pues expresa *dialécticamente* —por oposición de contrarios— el dinamismo fundamental del alma santa de Ignacio, que apunta siempre al ideal más alto, Dios, y se preocupa empero de los detalles más pequeños del plan divino. (Fiorito, 1957: 351).

Bergoglio recordará constantemente el lema ignaciano, que pudo haber leído tanto en Fessard como en Fiorito. Como dirá ya siendo Papa:

Me ha impresionado siempre una máxima con la que suele describirse la visión de Ignacio: *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*. He reflexionado largamente sobre esta frase por lo que toca al gobierno, a ser superior: no tener límite para lo grande, pero concentrarse en lo pequeño. Esta virtud de lo grande y lo pequeño se llama magnanimidad, y, a cada uno desde la posición que ocupa, hace que pongamos siempre la vista en el horizonte. Es hacer las cosas pequeñas de cada día con el corazón grande y abierto a Dios y a los otros. Es dar su valor a las cosas pequeñas en el marco de los grandes horizontes, los del Reino de Dios (Papa Francisco, 2013: 27).⁹

La dialéctica de lo grande y lo pequeño, esta tensión que caracteriza la fe y la espiritualidad de Ignacio, se vuelve un punto firme de la concepción de Bergoglio. De hecho, la «dialéctica» de los *Ejercicios espirituales* ignacianos de acuerdo a Fessard se convierte, mediante Fiorito, en una lectura de referencia para el joven estudiante. Es esta perspectiva la que lo abre a ulteriores lecturas, determinantes para

9 Sobre esto mismo, puede verse Bergoglio (1981: 17-27). En la *Carta a toda la Compañía sobre la inculturación*, redactada por el padre general Pedro Arrupe el 14 de mayo de 1978, se recordaba el dicho ignaciano: «El espíritu ignaciano ha sido compendiado alguna vez en esta frase: «*non cohiberi a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*». En nuestro contexto eso nos retaría a una concretización local hasta en lo mínimo, pero sin renunciar a la grandeza y universalidad de los valores humanos que ninguna cultura, ni el conjunto de todas ellas, puede asimilar y encarnar de modo perfecto y exhaustivo» (1978: 233). La máxima ignaciana, además de por Fessard, había sido objeto de estudio por parte de H. Rahner (1947: 321-339).

su formación. Fiorito y Fessard le habían hecho intuir la «polaridad», la *oposición de los contrarios*, que guía el espíritu ignaciano. De esta intuición procede lo demás.

Proviene también, y es importante señalarlo, su teología de la ternura. Una teología que une la idea ignaciana del «Dios siempre más grande» con Filipenses 6, 2-11, esto es, con la idea del Señor que asume la condición de esclavo. La teología de la ternura es una teología del rebajamiento del Señor, que se hace siervo, esto es, que se *hace pequeño para poder comunicarse con los pequeños*. La salvación pasa, así, no por medio de la fuerza, el poder que también es un atributo de Dios, sino por la debilidad del Hijo. *Dios escogió la ternura como método de salvación*. La ternura se coloca en la dialéctica de lo grande y lo pequeño, de lo grande que se hace pequeño y de lo pequeño que se hace grande. Sólo en la lógica de la Encarnación, del rebajamiento de Dios a la condición servil como signo supremo del amor por el hombre, se vuelve comprensible la lógica de la ternura. La teología de Bergoglio surge de repensar el elogio sepulcral ignaciano. Ahí encuentra su explicación la relación paradójica entre Dios y hombre que se desarrolla en la lógica cristiana gobernada por la Misericordia.

La Compañía de Jesús como síntesis de los opuestos

Entre 1962-64, período de su primer contacto con Fessard, y 1985, año de su estancia en Alemania para realizar una tesis sobre la antropología polar de Romano Guardini, corren más de veinte años. Este es un período trágico para la historia argentina, dividida entre revolución y represión militar. En aquel contexto dramático, la intuición «polar» de la vida cristiana tomada de la «dialéctica» de los *Ejercicios espirituales* de Fessard, se convierte para Bergoglio en un criterio de interpretación general. La polaridad está en el centro de la espiritualidad ignaciana. Por esto, escribe el joven provincial de los jesuitas en 1976:¹⁰

10 Uso aquí la traducción italiana de este artículo, que lleva por título "Fede e giustizia nell'apostolato dei gesuiti" (2015: 245-249).

La concepción ignaciana es la posibilidad de armonizar los opuestos, de invitar a una mesa común conceptos que en apariencia no se podrían acercar, porque los coloca en un plano superior en el que encuentran su síntesis (Bergoglio, 2015: 246).

Es lo que sucede con la concepción ignaciana de la memoria histórica:

En el fondo, cuando san Ignacio alude a la memoria, está en juego una *concepción de la unidad*. Por consiguiente, es posible sintetizar en la unidad la diversidad de los tiempos. Así ha acontecido en nuestra tierra: los jesuitas llegaron a ella con una gran historia, formada por dieciséis siglos de Iglesia, y con una posición muy clara con respecto a la problemática religiosa que se debatía en aquel tiempo en Europa, y realizaron su síntesis con la época de nuestros nativos. Esta síntesis fue historia (Bergoglio, 2015: 246).

Se trata del encuentro entre españoles e indígenas americanos, un encuentro que ocurre entre luces y sombras, pero que Bergoglio intenta afirmar más allá de la ideología indigenista tan fuerte en los años setenta.

La historia posterior de los jesuitas estará marcada, a continuación, por una unidad capaz de plasmar las síntesis de los opuestos. Unir reduciendo es relativamente fácil, pero no duradero. Es más fácil elaborar una unidad que no anule lo diverso, que no reduzca el conflicto: con esta unidad es con la que la Compañía marcó su obra de evangelización. Optó por el indio, por un proyecto practicable de justicia, sin olvidar, no obstante, la instrucción de los españoles y de los criollos de las ciudades. Trajo a estas tierras la predilección española por el arte barroco, pero con los americanos —que, según las palabras de Carpentier, eran ya barrocos incluso en su geografía— produjo un arte que, aunque declarando su propio origen español, se identificaba al mismo tiempo con su originalidad americana. Conocedora de

la Ilustración, que en aquel tiempo estaba dando nacimiento a la pseudounidad de Europa poniendo el principio de unidad en una razón ciega a la trascendencia, la Compañía transmitió el Evangelio sin racionalismos ni ingenuidades, sino con un sólido fundamento intelectual armonizado con la fidelidad a la Revelación y al magisterio de la Iglesia. Si por una parte evitaba el misticismo subjetivista, por otra supo alimentar al pueblo con una devoción sencilla y, en modo alguno, carente de elementos afectivos. Y ni siquiera tuvo miedo de ser juzgada laxista y casuista en la guía de las conciencias, consiguiendo sintetizar la moral tradicional del cuerpo de la Iglesia con las existencias concretas. Ha sido esta fidelidad a un carisma de discernimiento lo que la rigidez jansenista nunca ha sido capaz de comprender (Bergoglio, 2015: 246-247).

El pasaje citado revela el pensamiento de Bergoglio. Contiene su idea de la Compañía de Jesús como encuentro, diálogo y síntesis entre los pueblos. Precisa, a distancia, la controversia entre el universalismo abstracto de la razón ilustrada y el universalismo concreto del catolicismo que se encuentra con el pueblo, realizando asimismo la dimensión del corazón. Muestra la actualidad de la controversia del siglo XVII entre la reflexión moral de los jesuitas, siempre atenta a lo concreto, y la rígida e inhumana de los discípulos de Jansenio. En el centro está la idea de “*una unidad que no anula lo diverso, que no reduce el conflicto*” (Bergoglio, 2015: 246; cursivas nuestras). Una unidad en tensión que reconoce el valor de la *polaridad* impide la resolución en *contradicción*. A pesar de que la doctrina de la polaridad no estaba formulada todavía teóricamente, ésta está ya presente idealmente. *La unidad que no anula la diversidad* está ya en un concepto dialéctico que, a diferencia del hegeliano, no concluye en la síntesis de la razón, sino en la de un principio superior provisto por el «Dios siempre mayor». La síntesis representa siempre un encuentro entre gracia y naturaleza, Dios y hombre, alteridad y libertad. El descubrimiento de los años sesenta, el de una tensión dialéctica como alma de los *Ejercicios* de san Ignacio, asume ahora todo su valor en relación al trabajo del cristiano en el mundo. El cristiano está llamado a ser lugar

de unidad en la división de la historia, a llevar la tragedia del tiempo abriéndolo a la presencia de Dios «siempre mayor». La universalidad católica es *polifónica*, esto es, capaz de integrar las diferencias sin anularlas, porque se funda en la trascendencia. Por el contrario, la universalidad inmanente, como la hegeliana, está condenada, pesar del intento de distanciarse del iluminismo abstracto por resolver-disolver la realidad de lo «particular» (Borghesi, 2008: 73-113). La Compañía de Jesús, en una confrontación imaginaria con el idealismo moderno, está llamada aquí a llevar a cabo la síntesis histórica entre pasado y futuro, entre inmanencia y trascendencia.

Memoria del pasado y coraje para abrir nuevos espacios a Dios se unen sólidamente en la Compañía, con una conciencia de que no se podrían levantar las cúpulas si antes no se construyeran unos sólidos fundamentos. Con otras palabras, podemos decir que la conciencia de reasumir todo en Cristo, es decir, la universalidad de la Iglesia, no puede tener lugar sin un proyecto de trascendencia que reconozca, paradójicamente, la topografía de las diversas inmanencias llamadas a ser reasumidas y trascendidas (Bergoglio, 2015: 247).

Lo universal-particular, «concreto», surge de la trascendencia que integra y unifica la pluriformidad inmanente de lo múltiple. Esto representa una antinomia que los jesuitas viven como *tensión entre universalidad católica e inculturación particular*. Como dirá Bergoglio en 1980:

Ambas realidades garantizan ese estar sólidamente en la frontera, típico nuestro. La universalidad nos da horizontes más allá de los límites localistas. La inculturación nos exige tomar en serio el «espacio» que nos ha sido encomendado. Ambas constituyen una antinomia. Una Provincia «localista» ya ha comenzado a morir, porque vive lejos de la frontera. Una Provincia que viva lo universal sin ninguna exigencia de inculturación, confunde el universalismo jesuita con un espiritualismo abstracto (Bergoglio, 1980: 25, nota 15).

El autor nos ofrece aquí la clave para comprender la génesis de una de sus parejas polares: aquella entre globalización y localización. Una antinomia que la conciencia de los jesuitas conoce bien.

Esta visión antinómica y dialéctica de la presencia del cristiano en el mundo es corroborada por Bergoglio en su discurso de apertura de la Congregación provincial de 1978. Aquí, el responsable argentino de la Orden afirma que “para mí, *un inidicio* de que estamos bien cimentados en el Señor es cuando podemos *sobrellevar aquellas antinomias* que hacen a nuestro *ser jesuitas* y que tienen su fórmula compendiosa en el clásico «contemplativo en la acción» (Bergoglio, 1978: 33). Para clarificar la fórmula se indican cuatro modalidades que manifiestan el «ser hombres de síntesis» (1978: 33).

La primera está dada por “una conducta de *disponibilidad* pero —a la vez— de *constancia apostólica* [...]. La inculturación que nos pide la Compañía de Jesús exige una agilidad interior para advertir las constantes y las variables, juntamente con una gran austeridad de contemplación que no nos lleve a confundir lo vertebral con lo flácido. En términos más sencillos, vivir esta antinomia salvadoramente es disciplina, es indiferencia ignaciana, es dejarse conducir por el señor” (1978: 34).

El segundo modo de ser está dado por la tensión entre la unión de las almas y la dispersión apostólica. “El espacio es otra realidad donde se prueba la capacidad del jesuita de sobrellevar antinomias. Porque por un lado es miembro de un cuerpo, de una «*communitas*», pero esta comunidad es «*ad dispersionem*», y el fruto de quien sobrelleva bien esta antinomia se manifiesta en lograr no cualquier unidad sino la unidad «de los corazones»... corazones de soldados que luchan en la trinchera del Reino” (1978: 34).

La tercera antinomia está dada por el recuerdo del pasado y el coraje hacia el futuro. Aquí entra en juego la relación con el tiempo que desafía tanto a quien quiere reducir la historia a un «taller de restauración» como a quien la quiere como «un laboratorio de utopías». “Ni una cosa ni otra: ni tradicionalistas ni utópicos” (1978: 35). Para trascender esta (falsa) oposición, es necesario el

recurso a «lo clásico», bien distinto del recurso fácil a «lo tradicional», al tradicionalismo vacío que sólo cuida mantener la paz... pero la de los sepulcros. Al hablar de «clásicos» nos referimos a aquellos momentos fuertes de la experiencia y reflexión religiosa y cultural que hacen historia porque de algún modo tocan hitos irreversibles de la marcha de un pueblo, de la Iglesia, de un cristiano. Se trata de tener ante la vista el núcleo fundamental que nos constituye y nos identifica (cf. Hb 10, 32 ss.; 13, 7 ss.), para poder dar, sin desviarnos de nuestra identidad, los pasos que nos exigen situaciones históricas concretas y actuales. En los «clásicos» nos inspiramos para llevar adelante esas dos actitudes, aparentemente antinómicas, pero que dicen a nuestra manera de ser: *memoria del pasado y arrojado para abrir nuevos espacios a Dios.*

Los «clásicos» han tenido la fuerza de hacer síntesis en los momentos de conflicto. No se trata de la «componenda» fácil o de los «irenismos» baratos. Son las síntesis que —sin negar los elementos contrarios que en las crisis no pueden avenirse— por un misterioso camino de comprensión y de fidelidad a lo que de perenne tiene la historia, los remite y resuelve en un plano superior. Y por eso los «clásicos» tienen esa doble virtud de ser fieles a la historia y de ser inspiradores de los nuevos caminos a andar (1978: 35-36).

La última antinomia es, finalmente, aquella entre piedad y celo apostólico (1978: 38-41).

Tanto en 1976 como en 1978, la idea rectora del joven provincial es, por lo tanto, la de la Compañía de Jesús como *coincidentia oppositorum*. En la conciencia, dramática, de que los conflictos políticos-sociales y las ideologías tienden a crear muros infranqueables, odios profundos y víctimas, Bergoglio lucha por la unidad de la Iglesia y la unidad del pueblo. Lo hace a partir de un pensamiento «católico» que ve en la síntesis de los opuestos la meta ideal. Con todo, no se trata, como ya se ha señalado, de la síntesis hegeliana. Para Hegel, lo particular es sólo aparentemente «conservado» en lo universal. En

el catolicismo, lo universal concreto indica *el cuidado de lo particular*, la conciencia de que el más pequeño es el más grande en el reino de Dios. *Non coereri a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*. Esta capacidad sintética le falta al idealismo y a las ideologías que le siguen, fundadas sobre el sacrificio de lo finito, de lo limitado, de lo contingente. La auténtica totalidad, opuesta al totalitarismo, no destroza a nadie.

La filosofía polar de Romano Guardini

En 1986 Bergoglio se instala en Alemania, en la facultad de filosofía y teología de Sankt Georgen en Frankfurt, para realizar una tesis de doctorado sobre Romano Guardini.¹¹ Como confesaré más tarde, esta era la primera vez que se enfrentaba al pensamiento filosófico del autor (Borghesi, 2018b: 139-140). El tema, recuerda el papa Francisco:

era el primer libro filosófico de Guardini: *Der Gegensatz* («la oposición polar»), el estudio que hace Guardini sobre lo «viviente concreto». He trabajado sobre este libro ayudado por el estudio de Guido Somnavilla, que era para mí entonces el traductor de Guardini y, al mismo tiempo, un auténtico pensador guardiniano. El título de la tesis era: *La oposición polar como estructura del pensamiento cotidiano y del anuncio cristiano*. Pero todavía no estaba determinado del todo (Borghesi, 2018b: 143).¹²

La tesis, a causa de sucesos también ligados a las circunstancias existenciales del Bergoglio de entonces, no será terminada. Sin embargo, Bergoglio continuará trabajando en ella en el período de 1990-92 en Córdoba, y meditará en el 2011 sobre la posibilidad de acabarla en cuanto hubiera presentado su renuncia como obispo de Buenos Aires. Esto no impidió, no obstante, que su confrontación

11 Sobre la filosofía de Romano Guardini, ver: Borghesi (1990) y Borghesi (2018a).

12 Audio del 3 de enero de 2017.

ideal con el modelo polar de Guardini continuara y se enriqueciera de nuevos desarrollos.¹³ Y *partiendo de la polaridad ignaciana, iluminada por Fessard, es como Bergoglio encuentra en 1986 la filosofía polar de Guardini*. Guardini viene a confirmar una perspectiva ya consolidada. Pero también contribuye a profundizar y a engrandecer el marco conceptual de Bergoglio. Desde la tesis de doctorado, no terminada, Guardini se vuelve su segundo maestro, el que le aporta las categorías para afrontar la eclesiología, la sociedad, la política.

Moviéndose entre Fessard y Guardini, Bergoglio se coloca en una corriente del pensamiento católico entre 1800 y 1900: la iniciada por la Escuela de Tubinga de Adam Möhler, que continúa después con Romano Guardini, Erich Przywara, Henri de Lubac, Gaston Fessard. Es la corriente que ve la Iglesia como *coincidentia oppositorum*, como tensión de los opuestos en la unidad. Es la misma concepción que encontramos en el que podría ser quizás llamado el tercer maestro de Bergoglio, el pensador uruguayo Alberto Methol Ferré (1929-2009), también profundamente influido por la dialéctica de Fessard.¹⁴

Las confesiones del Papa sobre su tesis no aclaran si su proyecto originario de trabajo preveía el otro tema guardiniano que, como documenta la encíclica *Laudato si'*, influyó a Bergoglio: la crítica del paradigma tecnocrático, al aumento indiscriminado de un poder sin control que Guardini desarrolla en sus textos *Das Ende der Neuzeit* (1950) y *Die Macht* (1951). De hecho, el autor más citado en *Laudato si'* es el propio Guardini.

Sea como fuere, es verdad que el pensamiento del italiano-alemán, con su sistema del concreto viviente, aparece como un punto de referencia esencial. Bergoglio encontró en Guardini la confirmación de un modelo «sintético», «integral», un paradigma «católico» análogo al suyo, capaz de dar razón y, al mismo tiempo, de abrazar

13 Para lo que sigue (Borghesi, 2018b). En especial, el capítulo 3: "La teoría de la oposición polar. Bergoglio y Romano Guardini" (139-182).

14 Sobre el pensamiento de Alberto Methol Ferré, ver Borghesi (2018b), especialmente el capítulo 2, apartado 3: "El tomismo dialéctico de Alberto Methol Ferré" (122-137) y el capítulo 5, apartado 1: "Globalización y *Patria grande* latinoamericana. Methol Ferré y Bergoglio" (229-239).

los principales contrastes personales, sociales y políticos que tienden a cristalizarse en contradicciones dialécticas precursoras de peligrosos conflictos. Como confesó a Antonio Spadaro:

La oposición abre camino, una calle para recorrer. Hablando en general debo decir que amo las oposiciones. Romano Guardini me ha ayudado con un libro suyo importante para mí sobre la oposición polar. Él habla de una oposición polar en la que los dos opuestos no se anulan. Tampoco sucede que un polo destruya al otro. No hay ni contradicción ni identidad. Para él la oposición se resuelve en un plano superior. Sin embargo, en la solución se mantiene la tensión polar. La tensión permanece, no se anula. Los límites han de ser superados sin negarlos. Las oposiciones ayudan. La vida humana está estructurada de forma oposicionista. Y eso es lo que sucede ahora también en la Iglesia. Las tensiones no han de ser necesariamente resueltas y homologadas, no son como las contradicciones (Spadaro, 2016: XIX).¹⁵

La aclaración de Bergoglio, ya como Papa, es importante: nos permite aclarar *qué* podría haber encontrado el ex-provincial en el pensador italiano-alemán: la idea de la vida —personal y comunitaria— como una tensión polar necesaria entre los opuestos, como tensión de oposición y no «contradictoria». Los opuestos constituyen la linfa del concreto viviente, lo que hace que su unidad sea móvil y dinámica. La contradicción, como la que existe entre el bien y el mal, obliga, por el contrario, a tomar una decisión, una elección: el mal no es la contrapolo del bien, como lo quiere la gnosis, sino que es su negación.

15 Bergoglio orientará a su amigo y discípulo Diego Fares, actualmente profesor de Metafísica en la Universidad del Salvador y en la Pontificia Universidad Católica de Buenos Aires, al estudio de Guardini. Como afirma Spadaro: “Bergoglio le abrió también el camino intelectual hacia el estudio de Romano Guardini y Hans Urs von Balthasar, sobre cuya fenomenología de la verdad ha escrito Fares su tesis doctoral” (2014: 8). La afirmación de Spadaro ha sido confirmada, indirectamente, por el propio Fares: “Conozco bien la admiración que siente el papa Francisco por Romano Guardini” (2014: 17).

La distinción entre oposición (*Gegensatz*) y contradicción (*Widerspruch*) es preciosa, porque nos permite pensar la *communio* católica no como una unidad plana y uniforme, sino como una figura móvil, multiforme que no teme, por esta razón, perder su unidad. La unidad eclesial no se presenta como un bloque monolítico en el que la unidad cae desde arriba, de manera fija y directa. No teme aceptar diferentes polos y reconciliarlos en el poder del Espíritu que une todo como en una sinfonía musical. La *communio* se realiza en forma *dialógica*, en la paciente tesitura que no pretende negar los acentos, esto es, las diferentes sensibilidades, que permanecen. Esta es la idea que Bergoglio tiene de la Iglesia y que encontró, en 1986, perfectamente fundada en la antropología filosófica de Guardini.

En su «sistema» polar, Guardini expone la imagen de los opuestos dividiéndolos en «categoriales» (intraempíricos y transempíricos) y «trascendentales». Como recordará Bergoglio:

Las *oposiciones polares* de Guardini se dan en el ser vivo y real. Esto se puede experimentar estructuralmente en las tensiones plenitud-forma, acto-estructura, individualidad-totalidad. Guardini llama a estas oposiciones categorías intraempíricas. Un nivel más profundo (yo diría reflexivo) de las tensiones se presenta en el momento en que lo que es experimentable se pone en relación con la interioridad del hombre. Esta realidad transempírica se estructura en los opuestos producción-disposición, originalidad-regla, interioridad-trascendencia. Por último, Guardini sintetiza las tensiones que se encuentran en todas las otras, las tensiones polares trascendentales: unidad-multiplicidad y semejanza-diferencia. O sea: es preciso ver las precedentes tensiones entre los opuestos *indivise et inconfuse*. Es necesario mantener su diferencia y su semejanza, su unidad y multiplicidad, y esto es posible a través de la *medida* y el *ritmo*. La tensión fundamental, en el plano gnoseológico, es la que se da entre intuición y concepto, una tensión que permite ver *indivise et inconfuse* las tensiones precedentes (Bergoglio, 1989: 177).

En comparación con la imagen esbozada por Guardini, el modelo de Bergoglio parece más simple. Éste unifica el conjunto de parejas polares de Guardini en tres parejas fundamentales, regidas por principios.

La tabla de principios y polos es, para el futuro Papa, la siguiente:

A) Polaridad
Plenitud—Límite
(tiempo)—(momento)
Principios
1. El tiempo es superior al espacio
2. la unidad es superior al conflicto
B) Polaridad
Idea—Realidad
Principio
3. La realidad es superior a la idea
C) Polaridad
Globalización—Localización
Principio
4. El tiempo es superior a la parte ¹⁶

16 Las tres parejas polares, unidas a los cuatro principios, son recordadas en Bergoglio (2011: 1-24; especialmente en las páginas 12-17). También aparecen en Papa Francisco (*Evangelii gaudium*, nn. 221-237).

La primera pareja polar de Bergoglio (plenitud-límite) corresponde al segundo par de opuestos intraempíricos de Guardini, el de *forma* y *plenitud* (*Fülle-Form*), mientras que la tercera pareja polar que menciona Bergoglio (globalización-localización) corresponde al tercero de los opuestos intraempíricos de Guardini: *individualidad* y *totalidad* (*Einzelheit-Ganzheit*). Solo la segunda pareja polar de Bergoglio (la de idea-realidad) no tiene su correspondiente en el marco de las categorías de Guardini.

La *realidad* es. La *idea* se elabora, se induce. Es instrumental en función de la comprensión, captación y conducción de la realidad. Ha de haber un diálogo entre ambas: entre la realidad y la explicitación que hago de esa realidad. Eso constituye otra tensión bipolar, y se contrapone a la autonomía de la idea y de la palabra sobre la realidad, donde la idea es lo que manda, ahí se dan los idealismos y los nominalismos. Los nominalismos no convocan nunca. A lo sumo clasifican, citan, definen, pero no convocan. Lo que convoca es la realidad iluminada por el razonamiento, por la idea, por la captación intuitiva por parte de ellos (Bergoglio, 2011: 14-15).

Sin duda, se trata de una integración importante que, con su respectivo principio («La realidad es superior a la idea»), explica el *realismo* de Bergoglio, su punto de encuentro con la tradición tomista, el fundamento cristiano de su crítica al gnosticismo. La ampliación del marco guardiniano no pone en cuestión el modelo. Por el contrario, en la entrevista con Spadaro «Mi puerta siempre está abierta», las tensiones bipolares indicadas por Francesco no parecen limitarse a tres; antes bien, parecen extenderse a otras presentes en el marco guardiniano de los opuestos; entre éstos, el de *inmanencia* y *trascendencia* (*Immanenz-Transzendenz*), el tercer par de opuestos transempíricos. Esto se aplica a la familia, la sociedad, el Estado, la Iglesia. Cada «estructura» debe tener un punto transempírico, un punto de quiebre, que permita romper la tendencia a la inmanencia, a la cerrazón que define a todos los cuerpos sociales, incluida la Iglesia. Esto vale también para los jesuitas, la orden religiosa del Pontífice.

La Compañía es una institución en tensión, siempre radicalmente en tensión. El jesuita es un descentrado. La Compañía en sí misma está descentrada: su centro es Cristo y su Iglesia. Por tanto, si la Compañía mantiene en el centro a Cristo y a la Iglesia, tiene dos puntos de referencia en su equilibrio para vivir en la periferia. Pero si se mira demasiado a sí misma, si se pone a sí misma en el centro, sabiéndose una muy sólida y muy bien «armada» estructura, corre peligro de sentirse segura y suficiente. La Compañía tiene que tener siempre delante el *Deus Semper maior* [...]. Esta tensión nos sitúa continuamente fuera de nosotros mismos (Papa Francisco, 2013: 30).

«Sacar fuera» es la condición para no caer en el clericalismo, en la celebración de sí mismo. El cristiano es, por definición, descentrado. Su lugar está en la «periferia». Sólo Cristo puede habitar el «centro». Cristo representa el punto transempírico de Guardini, el punto de fuga que impide el repliegue, la cerrazón y las cristalizaciones burocráticas. A ellos corresponde un pensamiento «sistemático», concluido, repetitivo. Una vez más, como ya en Guardini, el conocimiento de lo viviente concreto puede modularse sólo en una tensión polar entre concepto e intuición, entre lo racional y lo superracional. Esto es lo que Guardini llamaba «visión» (*Anschaung*) (1996: 191-193; 197-201). Para Bergoglio

si somos demasiado explícitos, corremos el riesgo de equivocarnos. De la Compañía se puede hablar solamente de forma narrativa. Solo en la narración se puede hacer discernimiento, no en las explicaciones filosóficas o teológicas, en las que es posible la discusión. El estilo de la Compañía no es la discusión, sino el discernimiento, cuyo proceso supone obviamente discusión. El aura mística jamás define sus bordes, no completa el pensamiento. El jesuita debe ser persona de pensamiento incompleto, de pensamiento abierto (Papa Francisco, 2013: 30-31).

El pensamiento vivo, racional e intuitivo es, al mismo tiempo, «abierto». De esta manera, como es evidente, la idea de polaridad

guía todo el pensamiento de Bergoglio. No se limita al marco social. En la entrevista con Spadaro (Francisco, 2013), las referencias bipolares son múltiples: contemplación-acción (32), pueblo-jerarquía (32), dulzura-fuerza (33), primado-colegialidad (66), masculino-femenino (67), pasado-presente (68). A esto hay que agregar la bipolaridad fundamental entre teología y pastoral. Como Francisco afirma en su videomensaje para la Pontificia Universidad Católica Argentina:

No son pocas las veces que se genera una oposición entre teología y pastoral, como si fuesen dos realidades opuestas, separadas, que nada tuvieran que ver una con la otra. No son pocas las veces que identificamos lo doctrinal con conservador, retrogrado; y por el contrario, pensamos la pastoral desde la adaptación, reducción, acomodación. Como si nada tuviesen que ver entre sí. Se genera de este modo una falsa oposición entre los así llamados «pastoralistas» y «academicistas», los que están al lado del pueblo y los que están al lado de la doctrina. Se genera una falsa oposición entre la teología y la pastoral; entre la reflexión creyente y la vida creyente; la vida, entonces, no tiene espacio para la reflexión y la reflexión no encuentra espacio en la vida. Los grandes padres de la Iglesia: Ireneo, Agustín, Basilio, Ambrosio, por nombrar algunos, fueron grandes teólogos porque fueron grandes pastores.

Buscar superar este divorcio entre teología y pastoral, entre fe y vida, ha sido precisamente uno de los principales aportes del Concilio Vaticano II. Me animo a decir que ha revolucionado en cierta medida el estatuto de la teología, la manera de hacer y del pensar creyente (Papa Francisco, 2015).

De esta manera, se especifica el significado y la dirección de una *reflexión agónico-orgánica* que pone en el centro las tensiones bipolares, polos no resolubles que requieren, sin embargo, de vez en cuando, procesos de síntesis. El «pensamiento dialógico» de Bergoglio no representa, desde este punto de vista, una solución dictada por

un optimismo fácil, sino el resultado lógico de una concepción ontológica. Es la ontología de la polaridad la que exige un pensamiento dialogante, encaminado a un horizonte sintético que debe impedir el resultado «contradictorio» de los polos. El cuadro es el de un pensamiento «católico» que lee la Iglesia y la vida como *complexio oppositorum*, como lucha agonizante para calmar los conflictos, para evitar que las polaridades se resuelvan, maniqueamente, en contradicciones. Es un pensamiento que tiene sus raíces en el misterio de la Iglesia. Como escribe Henri de Lubac, autor estimado por Bergoglio:

Múltiple y multiforme, es, sin embargo, una con la unidad más activa y exigente. Es un pueblo, es una inmensa turba anónima, y sin embargo —¿cómo expresarlo de otra manera?— es el ser más personal. Católica, esto es, universal, quiere que sus miembros se abran a todos, y no obstante no es plenamente Iglesia más que cuando se recoge en la intimidad de su vida interior y en el silencio de la adoración. Es humilde y majestuosa. Asegura que integra toda cultura y que eleva en sí todos los valores y, al mismo tiempo, quiere ser hogar de los pequeños, de los pobres, de la muchedumbre simple y miserable. No cesa un solo instante —porque entonces moriría, y es inmortal— de contemplar a aquel que es a la vez el crucificado y el resucitado, el hombre de dolores y el señor de la gloria, el vencido del mundo y el salvador del mundo, su esposo cubierto de sangre y su maestro triunfante (De Lubac, 2014: 22).

Tanto para De Lubac, como para Bergoglio, «la Iglesia es *complexio oppositorum*», una unidad mística en la que “El choque entre las partes *opposita* me oculta la unidad de la *complexio*” (De Lubac, 2014: 12-13). La Iglesia es la unidad paradójica de lo que, en el plano inmanente, está inexorablemente dividido. Ambos, de Lubac y Bergoglio, provienen, indirectamente, de la escuela de Adam Möhler: el primero, mediante el padre Pierre Chaillet; el segundo, mediante Romano Guardini. Del autor de *Die Einheit in der Kirche* (1825) y *Symbolik* (1832) surge el aliento de un pensamiento católico capaz,

hoy, de medirse frente a los desafíos de la Iglesia en la era de la globalización. El catolicismo es el corazón palpitante de un pensamiento en tensión, no estático, extendido entre la unidad y la distinción. En palabras del Papa:

En otras palabras, el mismo Espíritu crea *la diversidad y la unidad* y de esta manera plasma un pueblo nuevo, variado y unido: la Iglesia *universal*. En primer lugar, con imaginación e imprevisibilidad, crea la diversidad; en todas las épocas en efecto hace que florezcan carismas nuevos y variados. A continuación, el mismo Espíritu realiza la unidad: junta, reúne, recompone la armonía: «Reduce por sí mismo a la unidad a quienes son distintos entre sí» (Cirilo de Alejandría, *Comentario al Evangelio de Juan*, XI, 11). De tal manera que se dé la unidad verdadera, aquella según Dios, que no es uniformidad, sino *unidad en la diferencia*.

Para que se realice esto es bueno que nos ayudemos a evitar *dos tentaciones* frecuentes. La primera es buscar *la diversidad sin unidad*. Esto ocurre cuando buscamos destacarnos, cuando formamos bandos y partidos, cuando nos endurecemos en nuestros planteamientos excluyentes, cuando nos encerramos en nuestros particularismos, quizás considerándonos mejores o aquellos que siempre tienen razón. Son los así llamados «custodios de la verdad». Entonces se escoge la parte, no el todo, el pertenecer a esto o a aquello antes que a la Iglesia; nos convertimos en unos «seguidores» partidistas en lugar de hermanos y hermanas en el mismo Espíritu; cristianos de «derechas o de izquierdas» antes que de Jesús; guardianes inflexibles del pasado o vanguardistas del futuro antes que hijos humildes y agradecidos de la Iglesia. Así se produce una diversidad sin unidad. En cambio, la tentación contraria es la de buscar *la unidad sin diversidad*. Sin embargo, de esta manera la unidad se convierte en uniformidad, en la obligación de hacer todo juntos y todo igual, pensando todos de la misma manera. Así la unidad acaba siendo una homologación donde ya no hay libertad. Pero dice san Pablo, «donde está el Espíritu del Señor, hay libertad» (2 Co 3,17) (Papa Francisco, 2017).

Referencias

- Arrupe, P. (1978) “Carta a toda la Compañía sobre la inculturación”, en *Acta Romana Societatis Iesu*, vol. XVII, pp. 229-235. Texto consultado en: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwjUmv7KgozmAhVNRK0KHcEeBZIQFjAAegQIARAC&url=http%3A%2F%2Fwww.inculturacion.net%2Fautores-invitados%3Fdownload%3D70%3Aarrupe-carta-doc-inculturacion&usg=AOvVaw12A_Pckq3AUCuFhkDaZfQv [(1978). “Lettera a tutta la Compagnia sull’inculturazione”, en *Acta Romana Societatis Iesu*, XVII, pp. 307-312. Texto consultado en: http://www.sufueddu.org/fueddu/inculturazione/0708/04_2_arrupe_inculturazione_oss_.pdf].
- Aumont, M. (2004). *Philosophie sociopolitique de Gaston Fessard, SJ, “Pax nostra”*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- (2006). *Ignace de Loyola et Gaston Fessard : l’un par l’autre*, Paris: L’Harmattan.
- Bergoglio, J. M. (1976). “Fe y justicia en el apostolado de los jesuitas”, en *Revista del Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía (CIAS)*, vol. 25, n. 252, julio, pp. 7-10. [(2015). “Fede e giustizia nell’apostolato dei gesuiti”, en *Pastorale Sociale*, editado por Marco Gallo, traducción italiana de A. Taroni. Milano: Jaca Book; pp. 245-249].
- (1978). “Una institución que vive su carisma” (Discurso de apertura de la Congregación provincial XV, 8 de febrero, San Miguel, Buenos Aires), en *Boletín de Espiritualidad*, Compañía de Jesús de Argentina, n. 55, abril, pp. 27-38. [(2015). “Discorso di apertura alla Congregazione provinciale”, 8 febbraio 1978, en *Pastorale Sociale*, editado por Marco Gallo, traducción italiana de A. Taroni. Milano: Jaca Book; pp. 251-262].
- (1980). “Criterios de acción apostólica”, en *Boletín de espiritualidad*, Compañía de Jesús de Argentina, n. 64, enero, pp. 3-26. [(2015). “Criteri di azione apostolica”, en *Pastorale Sociale*, editado por Marco Gallo, traducción italiana de A. Taroni. Milano: Jaca Book; pp. 43-66].
- (1981). “Conducir en lo grande y en lo pequeño”, en *Boletín de espiritualidad*, n. 73, octubre, pp. 17-27. [(2015). “Condurre nelle grandi e nelle piccole circostanze”, en *Pastorale Sociale*, editado por Marco Gallo, traducción italiana de A. Taroni. Milano: Jaca Book; pp. 263-273].
- (1982). *Meditaciones para religiosos*, Buenos Aires: Ediciones Diego de Torres. [Ver J. M. Bergoglio – Papa Francisco (2016a)].
- (1989). “Necesidad de una antropología política: un problema pastoral”, en *Stromata*, vol. 45, nn. 1-2, enero-junio, pp. 173-185. [(2015). “Necessità di un’antropologia politica: Un problema pastorale”, en *Pastorale Sociale*, editado por Marco Gallo, traducción italiana de A. Taroni. Milano: Jaca Book; pp. 287-305].

- (2011). *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo: Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad 2010-2016*. Buenos Aires: Claretiniana, pp. 1-24. Texto consultado en: <https://www.pastoralsocialbue.org.ar/wp-content/uploads/2014/11/Nosotros-como-Ciudadanos-Nosotros-como-Pueblo.pdf>.
- [(2013). *Noi come cittadini noi come popolo. Verso un bicentenario in giustizia e solidarietà 2010-2016*, Milano: Jaca Book / Roma: Libreria Editrice Vaticana].
- Bergoglio, J. M. – Papa Francisco. (2015). *Pastorale sociale*. Editado por Marco Gallo, traducción de A. Taroni. Milano, Jaca Book.
- (2016a). *Nel cuore di ogni padre. Alle radici della mia spiritualità*. Introducción de Antonio Spadaro, traducción de Francesca Angeletti y Giuseppe Romano. Milano: Rizzoli.
- (2016b). *Nei tuoi occhi è la mia parola*. Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999-2013. Editado por Antonio Spadaro, traducción de Giuseppe Romano. Milano: Rizzoli.
- Borghesi, M. (1990). *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Roma: Studium.
- (2008). *L'era dello Spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna*, Roma: Studium.
- (2017). *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale. Dialettica e mistica*, Milano: Jaca Book.
- (2018a). *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Milano, Jaca Book.
- (2018b). *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intelectual*. Madrid: Encuentro.
- (2018c). *The Mind of Pope Francis. Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey*, Co-lllegeville (Minnesota): Liturgical Press Academic.
- De Lubac, H. (1967). *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Paris: Aubier / Montaigne. [(2014). *Paradoja y misterio de la Iglesia*. Salamanca: Sígueme].
- Fares, D. (2014). *Papa Francesco è come un bambù. Alle radici della cultura dell'incontro*, Milano: Ancora / La Civiltà Cattolica.
- Fessard, G. (1956). *La dialectique des "Exercices spirituels" de S. Ignace de Loyola*, vol. I, Paris: Aubier.
- Fiorito, M. Á. (1956). "La opción personal de S. Ignacio: *Cristo o Satanás*", en *Ciencia y Fe*, año XII, n. 46, abril-junio, pp. 23-56.
- (1957). "Teoría y práctica de los *Ejercicios Espirituales* según G. Fessard", en *Ciencia y Fe*, año XIII, n. 3, julio-septiembre, pp. 333-352.
- Guardini, R. (1950). *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Basel: Hess Verlag / Würzburg: Werkbund Verlag. [(1963). *El ocaso de la Edad Moderna. Un intento de orientación*. Madrid: Guadarrama].

- (1951). *Die Macht. Versuch einer Wegweisung*, Würzburg: Werkbund Verlag.
 [(1981). *El poder. Una interpretación teológica*. Madrid: Cristiandad].
- (1996). *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo concreto-viviente*. Madrid: BAC.
- Ivereigh, A. (2014). *The Great Reformer. Francis and the Making of a Radical Pope*, New York: LLC. [(2015). *Un gran reformador. Francisco, retrato de un papa radical*. Barcelona: Ediciones B].
- Louzeau, F. (2009). *L'anthropologie sociale du Père Gaston Fessard*, Paris: PUF.
- Möhler, A. (1825). *Die Einheit der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*. Tübingen: Laupp Verlag.
 [(1996). *La unidad en la Iglesia*, Pamplona: Eunat].
- (1832). *Symbolik. Oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. Mainz: Kupferberg Verlag.
 [(2000). *Simbólica. O exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*. Madrid: Cristiandad].
- Nguyen-Hong, G. (1974). *Le Verbe dans l'histoire. La philosophie de l'historicité du Père Gaston Fessard*, Paris, Beauchesne.
- Sales, M. (1997). *Gaston Fessard, 1897-1978: genèse d'une pensée; suivi d'un résumé du "Mystère de la société" par Gaston Fessard*, Bruxelles: Culture et vérité.
- Serra-Coatanea, D. (2016). *Le défi actuel du Bien commun dans la doctrine sociale de l'Église. Études à partir de l'approche de Gaston Fessard S.J.*, Zürich: LIT Verlag.
- Papa Francisco. (2013). *La mia porta è sempre aperta*, Una conversazione con Antonio Spadaro, Milano: Rizzoli. [(2014). *Mi puerta siempre está abierta. Una conversación con Antonio Spadaro*. Barcelona: Planeta].
- (24 de noviembre de 2013). *Evangelii Gaudium*. Exhortación apostólica. Texto consultado en: http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. [(24 novembre 2013). *Evangelii Gaudium*. Esortazione apostolica. Texto consultado en: http://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html].
- (24 de mayo de 2015). *Laudato si'*. Carta encíclica. Texto consultado en: http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [(24 maggio 2015). *Laudato si'*. Lettera enciclica. Texto consultado en: http://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html].
- (2015). "Videomensaje al Congreso Internacional de Teología, organizado por la Pontificia Universidad Católica Argentina", Buenos Aires, 1-3 de septiembre. Texto consultado en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_video-

messaggio-teologia-buenos-aires.html [(2015). “Videomessaggio al Congresso Internazionale di teologia presso la Pontificia Università Cattolica Argentina”, Buenos Aires, 1-3 settembre. Texto consultado en: http://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html.

(4 de junio de 2017) “Homilía en la solemnidad de Pentecostés”. Texto consultado en: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2017/documents/papa-francesco_20170604_omelia-pentecoste.html [(4 de junio de 2017). “Omelia nella solennità di Pentecoste”. Texto consultado en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2017/documents/papa-francesco_20170604_omelia-pentecoste.html].

(14 de diciembre de 2017). “Tener en consideración las pequeñas cosas”, misas matutinas en la “Domus Sanctae Marthae”. Texto consultado en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2017/documents/papa-francesco-cotidie_20171214_pequenas-cosas.html. [(14 de diciembre de 2017) “Tenere conto delle piccole cose”, Meditazione mattutina nella cappella della “Domus Sanctae Marthae”. Texto consultado en: http://www.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2017/documents/papa-francesco-cotidie_20171214_tenere-conto-piccole-cose.html].

Petrache, A. (2017). *Gaston Fessard, un chrétien de rite dialectique?*, Paris: Les Éditions du Cerf.

Rahner, H. (1947). “Die Grabinschrift des Loyola”, en *Stimmen der Zeit*. 72. Jahrgang, 139. Band, 5. Heft, Februar. Freiburg: Herder, pp. 321-339.

Spadaro, A. (2016). “Le orme di un pastore. Una conversazione con Papa Francesco”, introducción al libro: Bergoglio, J. M. – Papa Francisco. (2016); pp. V-XIX.

(2014). “L’amicizia è questione di un momento”, prefacio a: Fares, D. (2014); pp. 8-17.

Apariencia y argumentación falaz en *Refutaciones sofisticas* de Aristóteles

Appearance and Fallacious Reasoning in Aristotle's *Sophistical Refutations*

Francisco Villar
Universidad de Buenos Aires
villarfr@gmail.com

Fecha de recepción: 2-10-2019 • Fecha de aceptación: 8-4-2020

Resumen

Este trabajo examina los elementos psicológicos presentes en *Refutaciones sofisticas* a la luz del tratamiento de la φαντασία en *Sobre el alma*. En primer lugar, se examina la definición del «argumento erístico» en *Tópicos* y *Refutaciones*, enfatizando la importancia que la condición de apariencia tiene en esta caracterización. En segundo lugar, se profundiza el acercamiento aristotélico a la noción de apariencia a partir de *Sobre el alma* III.3. En tercer lugar, se completa el examen de *Refutaciones*, analizando el rol de la φαντασία en la tipología y las reglas de solución de las refutaciones aparentes.

Palabras clave: apariencia, Aristóteles, erística, φαντασία, refutación.

Abstract

This paper seeks to analyze the psychological elements contained in *Sophistical Refutations* under the light of the treatment of φαντασία in *On the Soul*. Firstly, I will examine the definition of the «eristic argument» in *Topics* and *Refutations*. I will emphasize the importance of the appearance condition in that characterization. Secondly, I will enrich the Aristotelian approach to the notion of appearance based upon *On the Soul* III.3. Finally, I will complete the examination of *Refutations* by analyzing the role of the φαντασία in the typology and rules for solving apparent refutations.

Keywords: appearance, Aristotle, eristics, φαντασία, refutation.

El estudio sistemático de la argumentación falaz tiene su hito inaugural en el tratado *Refutaciones sofísticas* (en adelante, *Refutaciones*). Ello no significa, por supuesto, que Aristóteles haya sido el primero en ocuparse de esta temática. En la obra platónica, por ejemplo, es frecuente la presencia de falacias que, en muchos casos, son señaladas por los personajes de cada diálogo. Sin que esto implique una conceptualización del fenómeno por parte de Platón, es probable que éste fuera conciente de la posibilidad de que en una discusión se empleen argumentos incorrectos o engañosos. El *Eutidemo* es, sin duda, el diálogo que más señala en esta dirección. De todos modos, aun suponiendo que Platón haya vislumbrado una vía para neutralizar este tipo de razonamientos tramposos, sus escritos carecen del aporte más importante que Aristóteles legó a la tradición: una definición del razonamiento falaz y una clasificación de los mismos.¹

Estos elementos son medulares del proyecto dialéctico aristotélico. La definición del concepto es lo que le permite distinguir al argumento erístico (λόγος ἐριστικός) o sofístico (σοφιστικός) de otro tipo de argumentos, principalmente del dialéctico. *Refutaciones* suele ser leído como un apéndice a *Tópicos*² dedicado a examinar estos razonamientos, los cuales, si bien parecen adecuados a una discusión intelectual, no lo son realmente. La clasificación de trece clases de refutación aparente (φαινόμενος ἔλεγχος) está, además, en consonancia con el fin práctico del proyecto: el dialéctico no debe

1 Una importante tradición de lectura ha enfatizado los contactos entre *Eutidemo* y *Refutaciones*, interpretando dicho vínculo como una «deuda». El legado radicaría en la gran cantidad de ejemplos de falacias que Aristóteles habría tomado de Platón y los tipos de argumentos analizados, que ya se encontrarían en su mayoría en el *Eutidemo* junto con las herramientas para su clasificación y solución (Cousin, 1827: 357). Esta interpretación ha sido cuestionada por autores como Robinson (1942), Hawtrey (1981: 20-22), Chance (1992: 8-9) y Dorion (1995: 91-104).

2 Brunschwig (1967: XIX-XX), Smith (1997: XV) y Schreiber (2003: 3). Para un examen pormenorizado del lugar de *Refutaciones* en el proyecto de *Tópicos*, ver Dorion (1995: 24-32).

meramente saber qué es una falacia, sino también estar entrenado en reconocer las diversas formas mediante las cuales estas logran alcanzar su carácter engañoso.

La clasificación de refutaciones aparentes de Aristóteles ha influido en el tratamiento clásico de la argumentación falaz: por un lado, ha sido pionera en el reconocimiento de una serie de fenómenos lingüísticos y argumentativos que, aunque quizás han dejado de ser los más discutidos, aún son motivo de análisis;³ por otro, al clasificar las falacias en ciertos tipos que pueden ser reconocidos y neutralizados en una discusión concreta, ha ofrecido un paradigma metodológico muy influyente a la hora de enfrentarse a esta temática. Asimismo, la definición de argumento erístico de Aristóteles ha permeado fuertemente el acercamiento tradicional al estudio de las falacias, siendo considerada por Hamblin (1970: 12) como la manera usual de definir el concepto.

Esta última postura ha sido cuestionada por Hansen (2002: 133), quien argumenta en contra de la existencia de una definición estándar de falacia. Según esta, una falacia sería un argumento que parece válido pero no lo es. Hansen distingue en ella tres elementos: primero, un componente *ontológico* que indica qué tipo de objeto es una falacia, a saber, un argumento; segundo, un componente *lógico* que postula que una falacia es un argumento inválido, noción laxa que abarcaría la invalidez deductiva y la inductiva; finalmente, un componente *psicológico* que considera que una falacia es algo que parece ser mejor de lo que es. Este elemento es independiente de los anteriores, puesto que, por un lado, no es necesario que algo sea un argumento para portar tal apariencia y, por otro, eso podría ocurrir tomando en consideración cualquier noción de corrección.

A partir del análisis de más de una veintena de textos clásicos, Hansen concluye que el componente lógico está muy poco presente en la tradición; en general, en vistas a hacer encajar la petición de principio dentro de la definición. De los otros dos, el componente

3 La incorporación de más contextos de discusión ha ampliado enormemente los tipos de argumentos a analizar. Para un examen diacrónico del estudio tradicional de falacias, ver Hansen (2015).

ontológico goza de un crédito casi total y más de la mitad de los acercamientos se detiene en el psicológico. Advirtiendo que nadie ha conjugado los elementos de esta manera, propone que para la tradición una falacia es “un argumento que parece mejor de lo que realmente es” (Hansen, 2002: 152). La definición aristotélica se encontraría dentro de esta concepción más restringida, pues Aristóteles fue quien sentó las bases para la preeminencia del componente ontológico y psicológico.

Este resultado ha sido utilizado recientemente por Walton (2010: 179-180) para advertir que las teorías actuales no suelen recoger la intuición aristotélica de que la argumentación falaz contiene un elemento aparente y/o engañoso. En efecto, la inclusión de la «condición de apariencia» divide las aguas entre los especialistas. Mientras hay algunos que la defienden, entre quienes destaca Walton, otros especialistas como Johnson (1987) y Van Eemeren y Grootendorst (2004: 162) proponen su eliminación, principalmente por estimar que esta introduce en la definición de falacia un elemento inestable y subjetivo que haría variar la aplicación del concepto según cada evaluador. Para estos últimos autores, la noción de *apariciencia* no debería tener lugar en una teoría lógica, dado que pertenece al campo de la psicología.

Esta indicación resulta muy sugerente para nuestros propósitos, ya que, como defenderemos, los elementos psicológicos en la teoría aristotélica de las falacias son sumamente relevantes para entenderla. Consideramos que la centralidad que allí tienen conceptos tales como “aparente” (φαινόμενος), “apariciencia” (φαντασία), “aparecer” (φαίνεσθαι) y “parecer” (δοξεῖν), analizados por Aristóteles en *Sobre el alma* al momento de estudiar las funciones de la facultad representativa, es algo que no debe perderse de vista si se quiere comprender la complejidad del proyecto dialéctico que *Refutaciones* busca completar. El presente trabajo se propone, por consiguiente, examinar los elementos psicológicos presentes en *Refutaciones* a la luz del tratamiento que Aristóteles realiza de la φαντασία en *Sobre el alma* III.3.

El trabajo consta de tres partes. En primer lugar, se examina la definición aristotélica de “argumento erístico” en *Tópicos* y *Refutaciones*, así como su vínculo con conceptos como “silogismo” (συλλογισμός),

“refutación” (ἔλεγχος) y “paralogismo” (παραλογισμός). Se procura enfatizar aquí la importancia que la condición de apariencia tiene en esta caracterización. En segundo lugar, se profundiza el tratamiento aristotélico de esta noción a partir de *Sobre el alma* III.3. El análisis se centra en las diferencias entre la φαντασία y las restantes facultades anímicas, intentando delinear la diversidad de sus funciones y su carácter diferencial respecto de la capacidad de juzgar. Finalmente, se completa el examen de *Refutaciones* analizando el rol de la φαντασία en la tipología de refutaciones aparentes de la primera parte del tratado y en las reglas de solución de la segunda. Se propone aquí que la definición de refutación y la tipología de falacias operan como un antídoto contra la falsa apariencia de las refutaciones sofísticas.

La condición de apariencia en la definición del argumento erístico

Dos son los textos fundamentales para caracterizar la noción aristotélica de falacia; a saber, *Tópicos* I.1: 100a, 25 – 101a, 4 y *Refutaciones* 2: 165a, 38 – 165b, 11.⁴ En el caso de *Tópicos*, el pasaje comienza con una definición de silogismo (συλλογισμός): un silogismo es un argumento en el que, establecidas ciertas cosas, se ha de dar a la vez, de modo necesario y a través de estas, algo distinto de ellas mismas.⁵ A partir del carácter diverso que podrían tener los elementos establecidos, esto es, las premisas, Aristóteles distingue dos tipos de silogismos: si se toman como premisas cosas verdaderas y primordiales, habrá una demostración (ἀπόδειξις); si se parte de cosas admisibles (ἔνδοξα), ya lo sean para todos, para la mayoría o para los sabios, y

4 Las traducciones de *Refutaciones* y *Tópicos* son nuestras. Respecto del texto griego, hemos seguido la edición de Ross (1958). Asimismo, hemos cotejado nuestra traducción con las de Forster (1955), Candel (1982), Dorion (1995) y Smith (1997).

5 Esta definición coincide con la brindada en *Refutaciones* 1.1: 64b, 27 – 165a, 2 y *Primeros analíticos* I.1: 24b, 18-20. Dadas las diferencias entre la noción aristotélica de deducción y la que en general se maneja en los sistemas lógicos de la actualidad, hemos preferido traducir συλλογισμός por “silogismo” y no por “deducción”. Para un examen de tales diferencias, ver Woods y Hansen (1997 y 2001).

dentro de estos, ya lo sean para todos, para la mayoría o para los más destacados, habrá un silogismo dialéctico (διαλεκτικός).

Un silogismo erístico (ἐριστικός),⁶ por su parte, es el argumento que parece ser dialéctico pero no lo es, lo cual puede ocurrir de dos maneras. Por un lado, puede suceder que, siendo un argumento realmente un silogismo, solo parezca partir de premisas admisibles, aunque estas en verdad no lo sean. Por otro, que, pareciendo ser un silogismo pero no siéndolo, posea premisas admisibles o que únicamente lo parezcan. Aristóteles puntualiza que el primer tipo de argumento también podría llamarse silogismo sin más, algo imposible en el caso del segundo, puesto que, a pesar de que lo parezca, no es un silogismo (1: 101a, 1-4). Aunque aquí la noción de argumento erístico excede el dominio de lo que aparenta ser silogístico, Aristóteles da preponderancia a esta segunda modalidad, algo que también ocurrirá en *Refutaciones*.

Si bien en *Tópicos* se define un cuarto tipo de razonamiento, pasaremos ahora al capítulo segundo de *Refutaciones* (165a, 38 – 165b, 11). Allí se distinguen cuatro clases de argumentos que pueden ser utilizados al dialogar: didácticos (διδασκαλικοί), críticos (πειραστικοί), dialécticos (διαλεκτικοί) y erísticos (ἐριστικοί). Solo los dos últimos son de utilidad para nuestro propósito. Es dialéctico el argumento silogístico que parte de premisas admisibles. Es erístico, por el contrario, el silogístico o aparentemente silogístico que parte de premisas que parecen admisibles pero que no lo son. A diferencia de *Tópicos*, aquí se deja fuera a los silogismos aparentes con premisas realmente admisibles, los cuales, no obstante, creemos que Aristóteles también consideraría falacias.

A pesar de que la noción de argumento erístico excede el marco estrictamente refutativo, ya que en *Tópicos* ni éste ni el dialéctico son

6 El término ἐριστικός deriva de ἔρις, cuyo significado es «discordia», «disputa» o «pelea» (Chantraine, 1968: 372). Es la palabra más empleada por Aristóteles para referirse a los que buscan la victoria argumentativa a toda costa (*Refutaciones* 3: 165b, 12-13), así como para el tipo de argumentos que emplean. En general, coincide en significado con σοφιστικός, aunque en 11: 171b, 22-34 se realizan precisiones respecto de la búsqueda de lucro e impostura de sabiduría que el sofista agregaría. A favor de la centralidad que las falacias tienen en la caracterización aristotélica del sofista, puede verse Classen (1979).

definidos haciendo uso del término refutación (ἔλεγχος), en *Refutationes* este componente está más presente. Al momento de definir los dialécticos, por ejemplo, se indica que son “los silogísticos de la contradicción (συλλογιστικοὶ ἀντιφάσεως) a partir de cosas admisibles” (*Ref.* 165b, 4), inclusión de ἀντίφασις que si bien no se repite al caracterizar al argumento erístico, cabría suponerla, ya que este es la falsificación del dialéctico. Esto se explica a partir de que la intención de *Refutationes* no es indagar acerca de toda clase de silogismo aparente, sino acerca de un subtipo específico, a saber, la refutación sofística, la cual, como indican las primeras líneas del tratado (1: 164a, 20-21), es una refutación aparente y no una refutación.

El privilegio de la modalidad refutativa se debe al carácter confrontativo de los intercambios dialécticos, en los cuales, una vez que el adversario ha elegido una posición respecto de un problema dialéctico, el objetivo de quien pregunta es interrogarlo a fin de hacerle admitir la contradicción de su tesis. La refutación, tal como es definida en *Refutationes* 1: 165a, 2-3, es “un silogismo con contradicción de la conclusión (συλλογισμὸς μετ’ ἀντιφάσεως τοῦ συμπεράσματος)”; es decir, un silogismo que arriba a una conclusión contradictoria con una proposición a ser rebatida. Aunque, como señalan Dorion (1995: 206) y Woods y Hansen (1997), esta definición de refutación es estrictamente lógica y prescinde del contexto dialéctico, el tratamiento de la erística en *Tópicos* y *Refutationes* privilegia dicho marco argumentativo.⁷

Otra denominación utilizada en *Refutationes* para referirse a los argumentos erísticos, considerada el término más general para hablar de falacias en Aristóteles, es παραλογισμός, usualmente transcrito como “paralogismo” (Dorion, 1995), pero también traducido por “falacia” (Forster, 1955 y Schreiber, 2003). Este uso es el de las líneas que abren el tratado: “Hablemos sobre las refutationes

7 Respecto de esta cuestión, ha habido un debate entre Hintikka (1987 y 1997) y Woods y Hansen (1997): el primero defiende que la noción de falacia aristotélica radica en la violación de ciertas reglas del juego dialéctico; los segundos sostienen, por el contrario, que esta descansa enteramente en la definición de los elementos básicos del intercambio dialéctico, como proposición (πρότασις), silogismo (συλλογισμὸς) y refutación (ἔλεγχος). Nuestra interpretación es en gran medida deudora de esta última sugerencia.

sofísticas, es decir, las que parecen refutaciones, pero son paralogismos (παρολογοισμοί), y no refutaciones [...]” (1: 164a, 20-21). Asimismo, es el que se repite en casi la totalidad de la obra, a excepción del capítulo 11, donde es empleado con dos sentidos técnicos distintos: por un lado, en 171b, 11 indica una clase especial de argumento erístico, a saber, aquel que, aunque no argumenta de acuerdo con los principios propios de una disciplina, parece hacerlo; por otro, en 171b, 14 hace referencia al cuarto tipo de argumento de *Tópicos* I.1: 101a, 5-17, esto es, aquel que razona falsamente pero siguiendo los principios de la ciencia.

Aristóteles también llama “erísticas” y “sofísticas” a las refutaciones y silogismos que solo en apariencia atañen a lo discutido (8: 169b, 20-23 y 11: 171b, 18-20), es decir, las que efectivamente refutan o muestran que alguien es ignorante, pero no respecto del tema sometido a disputa.⁸ No obstante, *Refutaciones* no se centra en este tipo de trampa ni en los dos tipos de paralogismos ya referidos. La mayor parte del tratado se aboca a determinar los medios a partir de los cuales los erísticos arriban a un argumento que parece ser una refutación sin serlo, es decir, a una refutación aparente, lo cual logran de dos maneras: o porque solo de modo aparente estamos ante un silogismo de la contradicción, o porque, aun habiendo un silogismo, la conclusión solo de modo aparente contradice la tesis a refutar (10: 171a, 5-7). El análisis permitirá, asimismo, establecer las condiciones por las cuales algunas premisas solo parecen admisibles.

A partir de lo antedicho, vemos que la noción de falacia de Aristóteles depende de su modo de conceptualizar el silogismo y la refutación. El otro elemento central es la condición de apariencia. La terminología empleada para referirse a ésta involucra una terminología con gran densidad semántica. En efecto, *Refutaciones* es uno de los textos aristotélicos más ricos respecto del uso del verbo φαίνεσθαι, el cual hasta ahora hemos traducido por “parecer”, lo cual, sin embargo, empobrece su significado. El concepto reúne dos

8 Para un análisis detallado de la compleja terminología de *Refutaciones*, ver Schreiber (2003: 173-176), quien sostiene que el uso que Aristóteles hace de las etiquetas es laxo y poco preciso.

elementos: por un lado, reviste un valor ontológico, que refiere la manera en que las cosas “se presentan” o “se le aparecen” a un sujeto; por otro, posee un valor gnoseológico, que hace referencia al modo en que este las aprecia, cómo “le parece” que son. El acto de φαίνεσθαι de un objeto mienta el complejo vínculo entre lo objetivo y lo subjetivo, entre una realidad que se manifiesta y el parecer subjetivo resultante.⁹

Una refutación sofística, entonces, es un argumento que *se presenta como* una refutación, y en virtud de ello es que lo *parece* para quien lo escucha, lo lee o lo piensa por sí mismo. No obstante, en el contexto de *Refutaciones*, esa apariencia siempre es infundada, ya que allí los usos de φαίνεσθαι y φαινόμενος —participio presente de φαίνεσθαι, que hemos traducido por “aparente”— suponen que estamos ante una falsa apariencia, frente a algo que únicamente parece ser un silogismo, una refutación o una premisa, aunque en verdad no lo sea. Es este sentido también el que adquiere en *Refutaciones* el vocablo φαντασία, utilizado en 4: 165b, 25 y 6: 168b, 19 para indicar la “apariencia” o la “ilusión” de refutación que producen los sofistas y que, por supuesto, el dialéctico en el curso de una discusión debe advertir y procurar contrarrestar.

Además de φαίνεσθαι, Aristóteles emplea a menudo el verbo δοξεῖν para señalar el carácter aparente de las refutaciones sofísticas, indicando, del mismo modo, que sin ser refutaciones, parecen (δοκοῦσι) serlo. Este vocabulario podría generar algunos problemas interpretativos, ya que en el contexto de *Refutaciones* no es fácil determinar si hay alguna diferencia en el uso aristotélico de φαίνεσθαι y δοξεῖν. Sin embargo, en otras obras, como en *Sobre el alma*, el estagirita se ocupa de separar claramente lo que incumbe a la φαντασία en tanto facultad representativa del alma y el ámbito propiamente judicial, reservado para el intelecto. La existencia de tales textos vuelve al menos legítima la pregunta sobre si en *Refutaciones* hay

9 Para un excelente análisis de los usos filosóficos y prefilosóficos del campo semántico de φαίνεσθαι, donde se destaca la presencia de este doble valor semántico, ver Marcos y Díaz (2009: 27-40).

lugar para tal distinción o si allí Aristóteles se sirve de estos conceptos de modo laxo y general.

Dada la anterioridad de *Refutaciones*, considerado parte de un estadio temprano del pensamiento aristotélico (Dorion 1995: 25), sería quizás un error buscar allí un paralelo exacto entre términos como φαντασία, φαίνεσθαι y δοκεῖν y las respectivas facultades vinculadas a ellos en *Sobre el alma*. Sin embargo, un análisis de la φαντασία en este último tratado podría esclarecer muchos de los aspectos psicológicos que rodean a la argumentación falaz y a la labor del dialéctico en *Refutaciones*. En el próximo apartado analizaremos los aspectos más relevantes de la psicología aristotélica y de esta facultad anímica en particular, a fin de retomarlos luego en el examen que Aristóteles hace de las causas por las cuales surgen las refutaciones aparentes y su propuesta teórico-metodológica para enfrentarse a ellas y darles solución.

El tratamiento de la φαντασία en Sobre el alma

En *Sobre el alma* II.1: 412b, 5 Aristóteles da su definición de ψυχή: “la actualidad primera de un cuerpo natural orgánico (ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ)”.¹⁰ Que sea “actualidad” (ἐντελέχεια) debe ser entendido en el sentido de que el alma es entidad en tanto forma (εἶδος), no en tanto compuesto, concepto que es reservado para el ser vivo concreto, que se compone de una materia que potencialmente tiene vida y una configuración específica que actualiza tal potencialidad. El que sea “primera” (ἢ πρώτη) implica que opera como una facultad que se posee a la manera de la capacidad de conocer y no como el ejercicio del conocimiento. La aclaración respecto del “cuerpo natural orgánico” corresponde a que, en cuanto a la materia, no todo cuerpo (σῶμα) puede dar lugar a un ser vivo, sino solo uno natural (φυσικός) que en potencia tenga vida, lo cual

¹⁰ Salvo ligeras modificaciones, las traducciones de *Sobre el alma* pertenecen a Boeri (2010). Nos ha sido de mucha utilidad la traducción de Calvo (1988). La edición griega consultada es la de Ross (1961).

se expresa con el adjetivo “orgánico” (ὄργανικός), que refiere a la capacidad instrumental para la vida de tal cuerpo.

Esta definición no es ajena a la concepción de “vida” (ζωή) de Aristóteles, que es definida en II.1: 412a, 14-15 como “la autonutrición, crecimiento y decrecimiento” y que es completada en II.2: 413a, 22 en virtud de que “vivir se dice de muchas maneras”, añadiéndose el intelecto (νοῦς), la sensación (αἴσθησις) y el movimiento local (κίνησις κατὰ τόπον). La facultad más básica es la nutritiva (θρεπτικόν), de la cual participa todo ser vivo sin excepción. Esta capacidad es la única que poseen las plantas. Las bestias tienen además la facultad sensitiva (αἰσθητικόν) y, en la mayoría de los casos, también la motriz (κινητικόν). Los hombres son los únicos con intelectiva (διανοητικόν). En II.3: 414b, 1-2 se agrega la desiderativa (ὄρεκτικόν), cuyo objeto es el deseo, el apetito, lo placentero y lo doloroso, y que es propia de todo viviente dotado de sensación.

Dado que la φαντασία forma parte de la sensación, conviene tener presente los lineamientos básicos de esta última. Como se indica en II.5: 416b, 32-35, la sensación es un cierto tipo de alteración en la cual el sentido, de alguna manera, se vuelve semejante al objeto sensible. Para explicar esto, Aristóteles realiza una distinción entre dos tipos de potencialidad y la actualidad. En efecto, un hombre es “conocedor” (ἐπιστήμων) de tres modos: a) porque pertenece al género humano y podría adquirir conocimiento; b) porque efectivamente tiene un conocimiento sobre algo, como por ejemplo, sobre gramática, el cual puede emplear cuando desee si nada se lo impide; c) porque está actualizando sus conocimientos de gramática y sabiendo ahora que “esto es una A”. Poseemos la sensación en la forma de potencialidad (b), ya que esta nos es dada en la generación como una facultad disponible para ser empleada en cualquier momento.

El paso de la sensación como potencia al acto sensitivo es la actualización de ésta, que se da cuando un objeto se encuentra con el órgano del sentido, imprimiendo allí su forma sensible (αἰσθητὸν εἶδος). La sensación es lo que recibe tales formas sin la materia (II.12: 424a, 16-21). Los cinco sentidos son capaces de recibir y, de algún modo, asimilarse a las formas sensibles, como sonido, color, olor, sabor, calor, etc. Estas últimas constituyen lo que Aristóteles

denomina en II.6 el propio (ἴδιον) de cada sentido. Además de estos están también los comunes (κοινοί), como magnitud, número o figura, que no son perceptibles por ningún sentido específico, sino por todos en conjunto. La tipología se completa con los sensibles por accidente (κατὰ συμβεβηκώς), que son las asociaciones no necesarias que realizamos más allá de la percepción de propios y comunes, que Aristóteles llama sensibles por sí (καθ' αὐτά). Por ejemplo, si algo blanco es “hijo de Diáres”, es un sensible por accidente, ya que a lo blanco percibido por la vista le sucede accidentalmente tal propiedad.¹¹

El capítulo III.3 se ocupa de la representación (φαντασία).¹² Se presenta aquí una argumentación compleja, ya que Aristóteles procura ofrecer numerosas razones para distinguir sensación, representación e intelecto. Luego de una breve mención a teorías (427a, 17 - 427b, 6) que no diferencian sensación, comprensión e inteligencia, así como la indicación de que un acercamiento correcto al alma debería dar cuenta de su alta propensión al error, se da inicio a la sección constructiva. Esta se divide en tres partes con una tesis cada una: a) que sentir (αἰσθάνεσθαι) es distinto de comprender (φρονεῖν) (427b, 6-8); b) que sentir es distinto de inteligir (νοεῖν) (427b, 8-14); c) que la representación (φαντασία) es distinta de la sensación (αἴσθησις) y del pensamiento discursivo (διανοία) (427b, 14 - 428a, 24). El resto del capítulo se centra en revisar la caracterización de la representación como mezcla de sensación y juicio (427b, 14 - 428b, 9) y, finalmente, en hacer énfasis en una serie de sus notas positivas (428b, 9 - 429a, 9).

11 A pesar de la diversidad de sentidos, la facultad sensitiva constituye una sensación común, estudiada por Aristóteles en *Sobre el alma* III.1 y 2. Para un análisis detallado de esta, ver Rodrigo (1995: 55-76).

12 La traducción de φαντασία en *Sobre el alma* es un asunto complejo. Aunque suele traducirse el término por “imaginación” por su parentesco con φάντασμα (“imagen”), preferimos emplear una palabra más neutra como “representación”, dado que sus funciones exceden la mera evocación de imágenes. Si bien posee un vínculo estrecho con φαίνεσθαι en el sentido de “aparecer”, traducirlo por “apariciencia” resulta insuficiente, ya que tal vocablo del castellano no puede significar una facultad como sí lo hace φαντασία.

Dado que el intelecto no es el fin de nuestro análisis, nos centraremos en (c). Aristóteles comienza realizando unas distinciones preliminares entre la representación y la función judicial. Por un lado, la representación es una afección (πάθος) que depende de nosotros (ἐφ' ἡμῖν); el opinar (δοξάζειν), no. La razón de esto es problemática, ya que aquí Aristóteles opone dos sentidos distintos de ἐφ' ἡμῖν. En efecto, en el primer caso arguye que siempre que lo deseemos podemos representarnos algo; en el segundo indica que cuando opinamos estaremos o en la verdad o en la falsedad, indicio de que con “no depende de nosotros” se refiere a que las creencias del sujeto no influyen en el valor veritativo.¹³ Por otro lado, la representación implica una distancia que no posee el enjuiciar: al opinar o dar crédito a que, por ejemplo, algo es temible, en nosotros “se da conjuntamente una afectación” (σμπάσχομεν) que no ocurre al representárnoslo, donde lo contemplamos como si estuviera en un pintura.

Realizadas estas aclaraciones, Aristóteles brinda una definición preliminar de φαντασία que completará más adelante: “aquello en virtud de lo cual decimos que una cierta imagen (φάντασμα) se produce en nosotros” (428a, 1-2). Esto le permite trazar una alternativa entre dos opciones que estructurarán la argumentación posterior: o bien esta se trata de una facultad (δύναμις), sensación o intelecto, o bien de una disposición habitual (ἔξις), opinión o ciencia. La presentación de objeciones frente a cada una de estas alternativas le permitirá separar la representación del resto de las facultades, caracterizándola al finalizar como “un movimiento producido por la sensación en acto (κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γυνομένη)” (429a, 1-2), capaz de operar en ausencia del objeto externo y con un grado de error mayor que la sensación.

En contra de que se trate de sensación hay tres argumentos. Primero, la sensación es potencia o acto, esto es, vista en tanto capacidad de ver o visión en tanto ver efectivo. La representación, no obstante, puede ocurrir sin que se dé ninguna de estas cosas, como

13 Esta es la lectura de Boeri (2010: 132, n. 314), para la cual remite a *Categorías* 5: 4a, 24-35. Díaz (2009: 197-199) considera que este pasaje de *Sobre el alma* no busca distinguir la representación de la opinión, sino dejar sentado que para representarnos algo no es necesaria la presencia del objeto.

en los sueños o cuando cerramos los ojos. Segundo, la sensación la poseen todas las bestias, mientras que la representación no. Tercero, las sensaciones siempre son verdaderas, mientras que las representaciones (φαντασίαι) son falsas en la mayoría de los casos (αί πλείους). Aristóteles se justifica haciendo notar que no decimos “esto se nos aparece como un hombre (φαίνεται τούτο ἡμῖν ἄνθρωπος)” cuando usamos los sentidos con precisión y en cuanto a su propio, sino cuando no percibimos con claridad, siendo posible que una representación sea verdadera o falsa. Este uso de φαίνεσθαι está cerca de mentar una cierta distancia perceptiva, en la cual algo es vinculado con un atributo al modo de un sensible por accidente. En efecto, como Aristóteles ya había afirmado en II.6: 418a, 12 y a lo largo del capítulo, es respecto de cada propio que la sensación es infalible, no respecto de comunes y por accidente.

En contra de que sea ciencia o intelecto, el argumento es que estos siempre están en la verdad, mientras que la representación, como ya se indicó, suele resultar falsa. La última posibilidad es que sea opinión, puesto que comparte con esta el ser verdadera o falsa. La estrategia aquí radica en apelar a dos conceptos del ámbito judicial que son aplicables a la δόξα pero no a la φαντασία: creencia (πίστις) y persuasión (πειθός). En primer lugar, quien participa de la opinión posee una creencia, pero, mientras ninguna bestia es capaz de esto último, muchas sí tienen representación. En segundo lugar, quien tiene una creencia se ha persuadido, para lo cual es necesario el discurso (λόγος), capacidad que ninguna bestia posee. La presencia de la representación en el ámbito de los animales irracionales inhabilita que esta pueda ser homologada a la opinión.

No obstante, la argumentación continúa focalizando la cuestión en el ámbito humano y dirigiéndose contra quienes creen que la φαντασία es una mezcla de opinión y sensación, en donde se tiende a ver a Platón (*Sofista* 264 a-b): si representarse (τὸ φαίνεσθαι) algo fuera tal combinación, entonces sería opinar lo que se está sintiendo en acto de un modo necesario. Sin embargo, lo que a alguien se le aparece (φαίνεται) respecto de aquello sobre lo cual tiene un juicio verdadero, podría ser falso. El ejemplo para fundamentar esto es el del sol, que si bien *se nos aparece* (φαίνεται) como de un pie de

diámetro, *creemos* (πιστεύεται) que es más grande que la tierra habitada. El que la φαντασία contradiga a la δόξα no ocasiona ni que esta última se vuelva falsa ni que uno cambie de parecer respecto de la verdad del hecho en cuestión ni que sea verdadera y falsa a la vez. Solo la modificación del estado de cosas podría volver falsa la creencia, no su conflicto con una representación, prueba suficiente de que son facultades distintas.

Aristóteles considera que la opinión no se da ni “en compañía de la sensación” (μετ’ αἰσθήσεως) ni “a través de ella” (δι’ αἰσθήσεως), aunque, por supuesto, solo se puede opinar de aquello que se ha sentido, esto es, que extrae de allí su contenido. La representación, por su parte, posee un vínculo aún más estrecho con la sensación, ya que, como hemos adelantado, es definida como un movimiento producido por la sensación en acto, el cual, indica Aristóteles, es semejante (ὁμοία) al acto perceptivo. La semejanza redundante en su contenido y en que aquello que es verdadero o falso respecto de la sensación, también lo será al nivel de la representación. Por ejemplo, la sensación de un propio, casi siempre verdadera o con muy poca falsedad, dará lugar a una representación de iguales características. Pero en el dominio de los otros sensibles, donde la posibilidad de error es mayor, estas serán menos fiables, como en el caso del sol, donde vimos que la representación que le atribuía un pie de diámetro era falsa.¹⁴

Además de ser semejantes, otra importante característica de las representaciones es que permanecen (ἑμμένειν) en el alma una vez que cesa la sensación en acto, lo cual las vuelve un elemento clave para que los animales las empleen en muchísimos casos como criterio de interacción con el entorno: las bestias porque es su facultad más alta; los hombres porque el intelecto puede nublárseles en ciertas circunstancias, como la pasión, la enfermedad y el sueño. Aunque el contenido del capítulo analizado es claro respecto de la variedad de funciones de la φαντασία, este es el punto que más ha permitido

14 Un problema es qué diferencia hay entre una representación y un juicio respecto de su capacidad de poseer valor veritativo. Boeri (2007: 209-210) considera que, sin ser proposiciones, las representaciones presentan una cierta “estructura proposicional” que habilita esta característica, lo cual podría significar que poseen algún componente mínimo de creencia en los hombres. Contra esto, ver Marcos y Díaz (2009b: 238-240).

transcender su lectura como mera retención y manipulación de trazos de percepción, esto es, de “imágenes” (φαντάσματα), dando lugar a una concepción más rica en cuanto a su aporte cognoscitivo, tal como han argumentado Nussbaum (1978: 221-269), Frede (1992), Schofield (1992) y Bynum (1993), entre otros autores.

En efecto, Nussbaum fue pionera en advertir que los usos de Aristóteles de φαντασία no están únicamente vinculados a φάντασμα, sino también a φαίνεσθαι, como vimos en el ejemplo del sol. Lo que estos casos revelan es que la representación es una facultad activa e interpretativa, no la recepción pasiva de datos sensoriales: el sol se nos aparece *como* de un pie de diámetro, algo visto de lejos se nos aparece *como* un hombre, etc. La autora (1978: 259) considera que la φαντασία significa en muchos casos la capacidad que tienen los animales de hacer foco sobre algo para verlo *como* un objeto de cierta clase; tarea, por supuesto, falible, pero también perfectible, ya que, si se trata de una bestia, esta siempre podrá incorporar más datos sensoriales, mientras que, si se trata de un hombre, este posee también el intelecto para ponderar su veracidad. Si bien las representaciones suceden y no tenemos control total sobre ellas, implican una distancia que vuelve posible que las podamos juzgar críticamente.

Estos rasgos de la representación son puestos en primer plano hacia el final del tratado, en los capítulos que analizan la facultad desiderativa. Los objetos exteriores, ciertamente, son placenteros o dolorosos para el animal, y perseguirlos o evitarlos es como si este los afirmara o negara respecto de la acción. Aristóteles considera que son las imágenes, es decir, el producto de la representación, aquello con lo cual opera, por ejemplo, el intelecto humano (III.7: 431a, 15-16).¹⁵ Estas, sin embargo, no son inertes, sino que implican la interpretación de algo como placentero o doloroso, bueno o malo, amigo o enemigo. El cálculo con vistas a actuar a futuro está permeado por el φάντασμα que aporta la representación, único contenido mediante el cual el sujeto racional puede deliberar. En tanto facultad

15 En III.11: 434a, 5-8 se distinguen dos clases de representación: la deliberativa (βουλευτική φαντασία), propia del ser humano, y la sensitiva (αἰσθητική φαντασία), de la cual participa la mayoría de las bestias.

falible, el deseo surgido de la representación puede ser correcto o incorrecto, esto es, no deja de ser un bien aparente (φαινόμενον ἀγαθόν) que, en todo caso, el intelecto juzgará si se condice con uno racional (III.10: 433a, 25-30).

Este último punto es sumamente importante para nuestros propósitos, ya que si bien Aristóteles admite que la representación tiende a ser errónea, una bestia o un hombre poseen otras herramientas con las cuales rectificarla cuando esa eventualidad ocurra, a saber, sensación e intelecto respectivamente. La naturaleza, en efecto, no hace nada en vano, y en tanto ambos tipos de vivientes poseen sus facultades anímicas no solo para existir (τοῦ εἶναι), sino para hacerlo bien (τοῦ εὖ) (III.13: 435b, 20-21), estas deben aportar todo lo necesario para cumplir ese fin. En el próximo apartado veremos de qué modo el análisis de la φαντασία en *Sobre el alma* puede contribuir a iluminar importantes aspectos psicológicos del tratamiento aristotélico de las falacias, en el cual, como vimos, el carácter engañoso de estas es central y explica la necesidad del andamiaje teórico y metodológico que propone *Refutaciones* para hacerles frente.

φαντασία y refutación en Refutaciones sofísticas

El capítulo primero de *Refutaciones* concentra gran cantidad de términos empleados en torno al campo semántico de la φαντασία. La refutación sofística, como vimos, es una refutación aparente (φαινόμενος), no una refutación. Lo mismo sucede con el silogismo: unos argumentos, en efecto, son silogismos; otros, aunque no lo son, lo parecen (οἱ δ' οὐκ ὄντες δοκοῦσι) (1: 164a, 23). El análisis de cómo Aristóteles usa la terminología a lo largo del capítulo revela que buscar una diferencia precisa entre φαίνεσθαι y δοκεῖν podría constituir un exceso interpretativo. La primera sección (1: 164a, 23 – 164b, 27), por ejemplo, procura mostrar en detalle de qué modo la distinción entre «lo que es» y «lo que parece» recién referida a través de δοκεῖν se da a causa de alguna semejanza (ὁμοιότης) tanto respecto de los argumentos como respecto de la percepción sensible, empleando para ello no formas de este verbo, sino de φαίνεσθαι.

Para probar esto se utilizan tres argumentos: en primer lugar, algunos hombres tienen buena condición física, mientras que otros parecen (φαίνονται) tenerla porque se hinchan y disponen de tal modo; en segundo lugar, algunos son bellos por su belleza, mientras que otros no lo son, pero lo parecen (φαίνονται) por maquillarse; finalmente, entre las cosas inanimadas, unas son realmente (ἀληθῶς) de plata o de oro, mientras que otras lo parecen para la sensación (φαίνεται κατὰ τὴν αἴσθησιν), como el estaño o algo pintado de amarillo. Lo mismo vale para el silogismo y la refutación: unos lo son realmente; otros lo parecen a causa de la inexperiencia (φαίνεται διὰ τὴν ἀπειρίαν), ya que los inexpertos (ἄπειροι) contemplan (θεωροῦσιν) las cosas como si estuvieran alejados (ὥσπερ ἂν ἀπέχοντες πόρρωθεν). Cabe resaltar que el δοκεῖν empleado al inicio de la sección para indicar la apariencia de los silogismos es sustituido por φαίνεσθαι, prueba de que, al menos en este contexto, son sinónimos.

En estas líneas hay paralelos interesantes con el tratamiento de la φαντασία que hemos analizado. Uno de ellos es la comparación de los que no tienen experiencia argumentativa con los que observan a la distancia, puesto que en *Sobre el alma* III.3: 428b, 30 se indica que, cuando la representación se aplica a sensibles comunes y por accidente, puede ser falsa, y especialmente cuando estos están lejos. Quien no maneje con soltura los conceptos y preceptos de la dialéctica se comportará con los argumentos de un modo similar: sin estar frente a un silogismo o una refutación, le parecerá que son tales, quedando a merced de quien desee engañarlo. No obstante, la diferencia fundamental entre *Sobre el alma* y *Refutaciones* es que en el primero las representaciones suelen ser falsas, aunque no necesariamente, mientras que en el segundo φαίνεσθαι siempre implica algo que parece real pero que en verdad no lo es.

El caso que más analizará el tratado es el de las refutaciones¹⁶ que solo parecen serlo, algo que puede ocurrir por muchas razones (1:

16 *Refutaciones* 3 señala que la refutación no es el único objetivo erístico: estos también buscan que el adversario diga una falsedad, conducirlo a la paradoja, hacerle cometer un solecismo o que repita varias veces lo mismo. Dorion (1995: 217, n. 26) señala que Aristóteles es consciente de que estos fines pueden ser buscados tanto de modo

165a, 4-5), aunque, reconoce Aristóteles, la más habitual es a causa de las palabras (διὰ τῶν ὀνομάτων). El argumento para defender este punto es interesante, ya que muestra que en *Refutaciones* no hay una separación tan clara entre φαντασία y creencia. En efecto, dado que no podemos dialogar teniendo las cosas mismas frente a nosotros, utilizamos las palabras en su lugar, como unos símbolos, lo cual hace que creamos (ἡγούμεθα) que lo que le ocurre a las palabras también le ocurre a las cosas. Pero esto, no obstante, constituye un engaño, puesto que, en tanto las palabras y los enunciados son limitados y las cosas, por el contrario, son infinitas, es necesario que un mismo enunciado y una única palabra puedan significar más de una cosa.¹⁷ Los que no tienen experiencia en esta capacidad (δύναμις) de las palabras son proclives a ser víctimas de falacias (παραλογίζονται).

Dado el análisis de la representación y el juicio en *Sobre el alma*, es legítimo preguntarse si el “parecer” de *Refutaciones*, expresado tanto mediante φαίνεσθαι como mediante δοκεῖν, implica por definición una creencia. El argumento anterior, ciertamente, explicita que algunos son engañados porque no advierten que el plano del lenguaje es polisémico, lo cual los lleva a creer que a cada enunciado o palabra le corresponde una única cosa. Si consideramos que el caer en una falacia se da por un error similar, estamos habilitados a suponer que, quizás, en el contexto de *Refutaciones*, a quien le parece que algo es una refutación, también cree que lo es. Esto explicaría el uso intercambiable de φαίνεσθαι y δοκεῖν. Al final de este apartado defenderé que en *Refutaciones* no hay un uso técnico de estos conceptos en el sentido de *Sobre el alma*, lo cual, no obstante, no impide que Aristóteles haya advertido que la φαντασία es un fenómeno distinto de la creencia el cual puede ser debidamente contrarrestado.

real como aparente. Aunque cada uno recibe su tratamiento específico, nos concentraremos en la refutación. Cabe advertir que la condición de apariencia permea todos los objetivos.

17 El argumento tiene algunos problemas, ya que, siendo rigurosos, lo que prueba es la capacidad de un término universal para referir a múltiples particulares, no el hecho de la polisemia, que es lo que Aristóteles querría probar si consideramos que la mención de “a causa de las palabras” refiere a las falacias en función de la expresión. Para un análisis integral del argumento, ver Schreiber (2003: 11-18).

La primera aparición de φαντασία se encuentra en *Refutaciones* 4, pasaje clave en tanto que introduce la distinción entre las refutaciones aparentes en función de la expresión (παρὰ τὴν λέξιν) y al margen de la expresión (ἔξω τῆς λέξεως). Al introducir el primer tipo, Aristóteles indica que “las cosas que provocan la apariencia (φαντασία) en función de la expresión son seis” (4: 165b, 24-25). Entre los traductores del tratado, Dorion (1995: 124) considera que al sustantivo φαντασία debe agregársele un complemento de especificación para que el pasaje se comprenda correctamente: las refutaciones aparentes generan “l’illusion d’une réfutation”. Foster (1955: 17) y Candel San Martín (1982: 240) focalizan el carácter falaz de estas, traduciendo “false illusion” el primero y “falsa apariencia” el segundo. Los vocablos propuestos para volcar φαντασία dan a entender que no estamos frente a una facultad, sino frente a un resultado: dado un argumento, este es capaz de provocar que al oyente le parezca que es una refutación aunque no lo sea.

Si bien no es explícita, esta aclaración sobre la apariencia falaz también debe ser supuesta para los siete modos al margen de la expresión. Los capítulos 4 y 5, en efecto, constituyen un análisis exhaustivo de las únicas trece formas a partir de las cuales Aristóteles considera que se podría generar dicha ilusión. Analizaremos en detalle solo dos de ellas. La primera se basa en el equívoco (ὁμωνυμία).¹⁸ Esta falacia apela a que hay términos que significan por sí mismos más de una cosa. Por ejemplo, en “aprenden los que saben (μανθάνουσιν οἱ ἐπιστάμενοι), ya que los educados aprenden lo que está siendo dictado (τὰ γὰρ ἀποστοματιζόμενα μανθάνουσιν οἱ γραμματικοί)” (4: 165b, 31-32), la palabra μανθάνειν es equívoca, pues posee dos sentidos distintos: por un lado, a) “comprender sirviéndose del

18 Un examen completo de la clasificación de falacias de Aristóteles excede las posibilidades de este trabajo. Para reconstrucciones integrales de la misma, no necesariamente coincidentes entre sí, ver Narcy (1984: 166-178), Dorion (1995: 69-91), Schreiber (2003). Respecto de la reducción de los trece modos a la “ignorancia de la definición de refutación” (Ref. 6: 168a, 17 – 169a, 21), seguiremos la interpretación de Dorion (89-91), quien indica que esta reducción a un principio único no anula el valor heurístico de la clasificación general, la cual busca ser una guía práctica para enfrentarse a argumentaciones concretas.

conocimiento (ξυνιέναι χρώμενον τῇ ἐπιστήμῃ); por otro lado, b) “adquirir un conocimiento (λαμβάνειν ἐπιστήμην)”.

La premisa “los educados *comprenden* lo que está siendo dictado” emplea el sentido (a); la conclusión “*aprenden* los que saben”, por su parte, el (b). Para advertir el poder persuasivo y la estructura refutativa del argumento es útil remitirse a *Eutidemo* 276 b-c, de donde es probable que haya sido extraído.¹⁹ Allí, en efecto, Clinias había sido arrastrado a la tesis “aprenden los ignorantes”, entendiendo *μανθάνειν* en su significado (b), ya que solo quien aún no sabe está en condiciones de adquirir un conocimiento nuevo. Dionisodoro, sin embargo, toma el argumento desde ese punto y lo lleva a aceptar que cuando el maestro hace a los alumnos repetir la lección, “aprenden los que saben”, no los ignorantes, utilizando aquí a *μανθάνειν* con el sentido (a), como comprensión de lo recitado y no como proceso de adquisición. Nótese que si la tesis inicial de Clinias apelaba el sentido (b), la refutación de Dionisodoro se sirve del (a).

Aristóteles intenta rescatar esto último por medio de su ejemplo: partiendo de una premisa que hace uso de *μανθάνειν* en tanto “comprender”, se pretende extraer una conclusión contra una posición que empleaba la palabra en tanto “aprender”. El aparato conceptual aristotélico permite analizar este argumento del siguiente modo: por un lado, si *μανθάνειν* es empleado con estos dos sentidos distintos, entonces la conclusión no se sigue, ya que un silogismo no resulta de palabras equívocas, sino de términos que signifiquen siempre lo mismo; pero por otro lado, si, llegado el caso, *μανθάνειν* fuera utilizado con el mismo sentido en premisa y conclusión, entonces el argumento sí sería una refutación, pero solo aparente respecto de la tesis inicial, ya que el único modo de admitir la premisa es a partir del sentido “comprender” y este no era el utilizado en “aprenden los ignorantes”, que es la proposición a refutar. En ambos casos, por tanto, hay una refutación aparente y no una refutación real de “aprenden los ignorantes”.

19 Dorion (1995: 50) considera que las falacias compartidas por *Eutidemo* y *Refutaciones* podrían estar extraídas de un texto megárico, grupo detrás del cual defiende que se hallan los erísticos (32-53). Para otra lectura de *Eutidemo* y *Refutaciones* bajo la hipótesis del ataque a los megáricos, ver Mársico (2014).

La falacia de tomar un término en sentido absoluto o relativo, por su parte, consiste en deslizarse desde el significado ἀπλῶς de un concepto hacia una de sus modalidades relativas, o viceversa. Por ejemplo, en “si lo que no es es opinable (εἰ τὸ μὴ ὄν ἐστι δοξαστόν), entonces lo que no es (ὅτι τὸ μὴ ὄν ἔστιν)” (5: 167a, 1-2), no es lo mismo “ser algo (εἶναι τι)” que “ser sin más (εἶναι ἀπλῶς)”, con lo cual, nadie podría usar esto como premisa mayor de un argumento para refutar a quien sostiene “lo que no es no es”. Suponiendo que el antecedente es verdadero y el consecuente pueda ser extraído por *modus ponens*, respecto de la conclusión podrían ocurrir dos cosas: si εἶναι expresa una modalidad de ser relativa en antecedente y consecuente, entonces la conclusión sólo de modo aparente será la contradicción de la tesis; pero si se aclarara que εἶναι expresa modalidades de ser distintas, entonces habrá refutación, aunque el argumento seguirá siendo erístico, ya que la premisa es solo aparentemente admisible.

La segunda aparición de φαντασία está en *Refutaciones* 6, en el cual los trece modos son reducidos al de la ignorancia respecto de qué es una refutación. En 5: 167a, 23-27 Aristóteles determina las tres condiciones de una refutación: a) debe haber un silogismo, es decir, la conclusión se debe seguir de las premisas, aclarando que esto es necesario realizarlo de acuerdo a las cosas significadas, no de acuerdo a las palabras; b) las premisas no deben estar incluidas en la conclusión, añadido que sirve para evitar la legitimidad de la petición de principio; c) la conclusión debe realmente contradecir la tesis del adversario, indicándose para ello una serie de aclaraciones de orden lingüístico y no lingüístico que abarcarían todas las posibilidades en las cuales esto podría suceder. El capítulo 6, en efecto, analiza cómo cada modo en función de la expresión y al margen de la expresión no respeta algún punto de esta definición.

El ejemplo de equívoco analizado muestra a la perfección la aplicación de este principio de reducción: en la primera interpretación del argumento no hay un silogismo, aunque la conclusión sí contradice la tesis; en la segunda, por el contrario, hay silogismo pero no contradicción. El problema es que, debido a la expresión y a la equivocidad de μανθάνειν, parece que estamos ante una refutación.

Quien en el curso de una argumentación no advierta que esta palabra admite por sí misma más de un sentido, será vulnerable al uso ambiguo que decida darle el adversario. Sea que el inconveniente resida en el silogismo, en la contradicción o en ambos, tal como Aristóteles señala en 10: 171a, 6-9 que puede ocurrir y que vemos operando en este caso en particular, fenómenos como el equívoco o el emplear un término relativo como absoluto o viceversa dan lugar a la apariencia (φαντασία) (6: 168b, 19) y no a una refutación real.

Para comprender por qué surge esta apariencia es necesario volver al primer capítulo, en el cual la argumentación era comparada con la sensación a partir del concepto de semejanza (ὁμοιότης). Una refutación real es fácilmente confundible con una aparente porque ambas difieren poco en cuanto a su aspecto exterior: en el caso de “aprenden los ignorantes”, por ejemplo, siempre tendremos una conclusión del tipo “aprenden los sabios”, sea la refutación verdadera o aparente. Es aquí donde cobra importancia la φαντασία analizada en *Sobre el alma*, ya que, si tenemos en cuenta que un argumento se nos presenta a través de la sensación —puesto que o lo escuchamos o lo leemos o lo imaginamos²⁰— es la facultad representativa la mejor candidata para interpretarlo *como* una refutación de nuestra tesis. Dado su carácter altamente falible, no es extraño que tal asociación nos conduzca a menudo al error. Si bien *Refutaciones* no analiza la representación en tanto facultad, los empleos de φαντασία y φαίνεσθαι incluyen el elemento interpretativo y la propensión a la falsedad que la caracterizan.

El proyecto íntegro de *Refutaciones*, en efecto, podría leerse como el intento de brindar un aparato conceptual y práctico para ser capaz de juzgar críticamente los argumentos y revertir las impresiones erradas de la φαντασία. La primera parte del tratado aporta los conceptos, esto es, la definición de refutación y el conjunto de formas a través de las cuales esta puede surgir sólo de modo aparente.

20 Aunque *Refutaciones* privilegia el análisis de los encuentros dialécticos, en donde el interrogador adopta el rol de refutador y el interrogado el de quien debe defender la tesis, Aristóteles admite que uno puede engañarse al reflexionar en soledad (16: 175a, 10-13). El texto también advierte de la caída en falacias a través de escritos (4: 166b, 1-9) y de conversaciones en las que uno solo escucha (1: 165a, 15-18).

La segunda presenta los respectivos preceptos de solución para cada modalidad. Nótese que el dialéctico no debe sólo incorporar una teoría, sino también una serie de estrategias para poder contrarrestar argumentaciones concretas. Como indicaba el primer capítulo, hay que procurar no comportarse como un inexperto que observa los argumentos a la distancia, sino como alguien que ha asimilado un marco teórico para sopesar si el fin de la discusión, a saber, la refutación, ha sido cumplido o no, así como una serie de herramientas prácticas para que no parezca que uno ha sido refutado en caso de que esto no haya ocurrido.

La solución a las refutaciones aparentes consiste en disolver su apariencia, lo cual se logra con la realización de distinciones (*διαίρεσιν*) (17: 175a, 35-40) que buscan hacer que la discusión salga del formato que proponen los erísticos, en donde cada pregunta debe responderse por “sí” o “no”, regla que, por supuesto, permite la tergiversación de lo admitido.²¹ Los capítulos 19 a 30 analizan, para cada tipo de refutación, cómo se debe responder, tarea para la cual es importante estar familiarizado con los conceptos de la primera parte, ya que, por ejemplo, un principio que guía toda la sección es que se debe intervenir en el argumento cuando se presenta el fenómeno problemático y no una vez que este ha finalizado y ha ocurrido la refutación aparente.

Para el equívoco la resolución consiste en detectar si este está en las premisas o en la conclusión. En el ejemplo que analizamos es claro que si uno está al tanto de que hay palabras con más de un sentido, el uso de *μανθάνειν* en la premisa “los educados aprenden lo que está siendo dictado” debe despertar sospechas, ya que la tesis a refutar “aprenden los ignorantes” utiliza otro significado de *μανθάνειν*. Una breve aclaración respecto de que uno aceptaría la premisa sólo si se lo tomara en tanto “comprender” es suficiente para desbaratar las intenciones erísticas. A partir de ese punto, cualquier conclusión

21 Una vez que el significado de una pregunta sea lo suficientemente claro, Aristóteles reconoce que el interrogado debe responder por “sí” o por “no” (17: 175b, 10-14). Para una muestra del uso falaz de esta exigencia erística, ver *Eutidemo* 295b – 296d, en donde Sócrates intenta sin éxito escapar a la refutación mediante el añadido de ligeras aclaraciones semánticas que, igualmente, no logra que le sean permitidas.

que se extraiga será con ese sentido, el cual no es relevante para refutar nuestra posición. Si se detectara el equívoco cuando nos es presentada la conclusión, la solución también sería posible, puesto que esta no contradice propiamente la tesis.

Las secciones dedicadas a brindar consejos sobre cómo solucionar refutaciones aparentes pueden ser esclarecedoras sobre si Aristóteles considera que la φαντασία implica o no una creencia. Para responder a la cuestión hace falta advertir que el tratado presenta dos puntos de vista diferentes: por un lado, está la perspectiva del inexperto que suele ser derrotado por los argumentos erísticos; pero por otro está también la del dialéctico, que es quien debe señalar la apariencia de estos, proceso para el cual, ciertamente, debe vislumbrarla pero no darle crédito. Para el que es víctima de una falacia y no percibe su carácter aparente, es evidente que, en tanto le *parece* que un argumento es una refutación, también *creerá* que lo es. Dada la gran capacidad de engaño que Aristóteles le atribuye a la argumentación falaz, no sorprende que nunca distinga a φαίνεσθαι de δοξεῖν y los emplee casi como sinónimos estrictos.

Pero sería un error considerar que Aristóteles no vislumbró la diferencia entre el hecho de que un argumento *parezca* una refutación y el hecho de *creer* que lo sea, e incluso de enjuiciarlo como tal, esto es, de *opinar* que es tal. De hecho, la tarea del dialéctico consiste en superar la apariencia y juzgar con propiedad si algo es o no una refutación, incluso a pesar de que lo parezca, situación muy factible dada la semejanza entre una refutación aparente y una real. En el curso de una discusión es muy probable que al experimentado le parezca que una premisa debe ser aceptada o que un argumento es una refutación de su tesis. Lo que procura la dialéctica, no obstante, es superar ese carácter aparente e indicar cuándo una premisa es realmente admisible y cuándo, estrictamente hablando, hay refutación. Como en el ejemplo del sol de *Sobre el alma*, la posesión de un concepto de refutación y el conocimiento de los modos erísticos permitiría establecer una distancia entre la mera apariencia y su enjuiciamiento crítico.

Conclusiones

En el primer apartado vimos cómo la condición de apariencia constituye un componente central de la teoría aristotélica acerca de la argumentación falaz. La definición de refutación sofística, ciertamente, es inescindible del tratamiento de términos clave como φαντασία, φαινόμενος, φαίνεσθαι y δοκεῖν. En el segundo apartado, por su parte, ahondamos en tales conceptos a partir del tratado *Sobre el alma* a fin de discriminar algunas precisiones conceptuales que, aunque desconfiábamos que sean rastreables en *Refutaciones*, podían resultar iluminadoras de ciertos elementos psicológicos presentes en este escrito propio del campo de la lógica. En el último apartado, finalmente, propusimos un breve recorrido a la luz de tal análisis, constatando que si bien Aristóteles no realiza en *Refutaciones* un acercamiento a la representación en tanto facultad, su apelación al campo semántico en torno a la φαντασία hace uso de muchas de las intuiciones fundamentales que luego desplegará en *Sobre el alma* III.3.

Estas intuiciones redundan en dos puntos principales: por un lado, el carácter interpretativo que revisten los usos de φαίνεσθαι en *Refutaciones*, asimilables a la función cognitiva que posee la facultad representativa en *Sobre el alma* y gracias a la cual los animales son capaces de enriquecer su percepción del entorno más allá de la sensación en acto de los sensibles propios; por otro lado, su propensión a la falsedad, que en el contexto de *Refutaciones* es quizás más marcada, puesto que la perspectiva dominante que lo atraviesa es la de mostrar cómo los erísticos se sirven de la φαντασία para producir engaños en el marco de intercambios refutativos. La presencia del punto de vista del dialéctico nos permitió, de todos modos, proponer que, sin que ello implique una precisión conceptual comparable a la de *Sobre el alma*, en *Refutaciones* están los elementos dados para suponer la diferencia entre la representación y el acto de juzgar.

Referencias

- Boeri, M. (2007). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de la teoría de la acción en algunas teorías de la antigüedad*. Buenos Aires: Colihue.
- (2010). *Aristóteles. Acerca del Alma*. Buenos Aires: Colihue.
- Brunschwig, J. (1967). *Topiques (I-IV). Introduction, texte, traduction et commentaire*. Paris: Les Belles Lettres.
- Bynum, T. W. (1993). "A New Look at Aristotle's Theory of Perception". En Michael Durrant (ed.). *Aristotle's De Anima in focus*. London: Routledge, pp. 90-109.
- Calvo, T. (1988). *Aristóteles. Acerca del Alma*. Madrid: Gredos.
- Candel, M. (1982). *Aristóteles. Sobre las refutaciones sofísticas*. Madrid: Gredos.
- Chance, T. (1992). *Plato's Euthydemus: Analysis of What Is and Is Not Philosophy*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Classen, J. (1979). "Aristotle's picture of the sophists". En George B. Kerferd (ed.), *The Sophists and Their Legacy*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, pp. 7-24.
- Cousin, V. (1827). *Oeuvres de Platon*. Vol. 4. Paris: Rey et Belhatte.
- Díaz, M. E. (2009), "Aísthesis y phantasia en el pensamiento aristotélico". En Graciela Elena Marcos y María Elena Díaz (Eds.), *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*. Buenos Aires, Prometeo, pp. 169-202.
- Dorion, L. A. (1995). *Aristote. Les réfutations sophistiques. Introduction, traduction et commentaire*. Paris: Vrin.
- Forster, E. S. (1955). *Aristotle. On Sophistical Refutations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Frede, D. (1992). "The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle". En Martha Nussbaum y Amelie Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, pp. 279-295.
- Hawtrey, R. S. W. (1981). *Commentary on Plato's Euthydemus*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Hamblin, Ch. L. (1970). *Fallacies*. London: Methuen.
- Hansen, H. V. (2002). "The straw thing of fallacy theory: the standard definition of «fallacy»". En *Argumentation*, vol. 16, pp. 134-155.
- (2015). "Fallacies". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition) <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/fallacies/>.

- Hintikka, J. (1987). "The fallacy of fallacies". En *Argumentation*, vol. 1, pp. 211-238.
- (1997). "What was Aristotle doing in his early logic, anyway? A reply to Woods and Hansen". En *Synthese*, vol. 113, pp. 241-249.
- Johnson, R. H. (1987). "The Blaze of Her Splendors: Suggestions about Revitalizing Fallacy Theory", en *Argumentation*, vol. 1, pp. 239-253.
- Marcos, G.; Díaz, M. E. (eds.) (2009a). *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- (2009b), "La crítica de Aristóteles a la phantasia platónica". En Graciela Elena Marcos y María Elena Díaz (Eds.), *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*. Buenos Aires, Prometeo, pp. 233-254.
- Mársico, C. (2014). "Encrucijadas dialécticas: élenchos, dispositivos antierísticos y filosofía megárica en las *Refutaciones sofísticas*". En *Archai*, vol. 14, pp. 137-148.
- Narcy, M. (1984). *Le philosophe et son doublé. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*. Paris: Vrin.
- Nussbaum, M. (1978). *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press.
- Robinson, R. (1942). "Plato's Consciousness of Fallacy". En *Mind*, vol. 15 (2), pp. 97-114.
- Rodrigo, P. (1995). *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*. Paris: Jérôme Millon.
- Ross, D. (1958). *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*. Oxford: Clarendon Press.
- (1961). *Aristotle. De Anima, edited, with introduction and commentary*. Oxford, Clarendon.
- Schofield, M. (1992). "Aristotle on the Imagination". En Martha Nussbaum y Amelie Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, pp. 249-277.
- Schreiber, S. G. (2003). *Aristotle on False Reasoning*. Albany: State University of New York Press.
- Smith, R. (1997). *Aristotle's Topics: Books I and VIII. Translation with Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Van Eemeren, F. H.; Grootendorst, R. (2004). *A Systematic Theory of Argumentation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walton, D. (2010). "Why Fallacies Appear to be Better Arguments than They Are". En *Informal Logic*, vol. 30 (2), pp. 159-184.
- Woods, J.; Hansen, H. V. (1997). "Hintikka on Aristotle's fallacies". En *Synthese*, vol. 113, pp. 217-239.
- (2001). "The subtleties of Aristotle on non-cause". En *Logique et analyse*, vol. 176, pp. 395-415.

* Licenciado en Filosofía y letras y Ciencias de la Educación de la Universidad Pontificia Bolivariana. Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Ex decano Facultad de Filosofía y letras UPB. Entre sus publicaciones destacan: *Diez aproximaciones al Medioevo* (1998), *Filosofía Medieval* (2007). *En el principio era la Physis* (2012). Miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía y de la Sociedad Tomista internacional. Profesor Emérito UPB. Miembro del grupo de investigación *Epimeleia* de la UPB. Cvlac: http://scienti.colciencias.gov.co:8081/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0000094676

** Magister en Filosofía de la UPB. Candidato a doctor en Filosofía de la UPB. Ex decano de la Facultad de Ciencias Humanas Sociales y de la Educación y Ex Vicerrector académico de la Universidad Católica de Pereira. Entre sus publicaciones se destacan: *Educación Religiosa en Contexto* (2010), *Vita contemplativa: gozando del sumo bien* (2007), *Acción y diversidad: horizontes éticos en tiempos de incertidumbre* (2018). Profesor Asociado II UCP. Miembro del grupo de investigación *Fenómeno Religioso* de la UCP. Cvlac: http://scienti.colciencias.gov.co:8081/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0000477133

El turista y el *Itinerarium*.
Una lectura disruptiva del *Itinerarium Mentis in Deum*

The tourist and the *Itinerarium*.
A disruptive reading of *Itinerarium Mentis in Deum*

Gonzalo Soto Posada*
Universidad Pontificia Bolivariana
gonzalosoto@une.net.co

Willmar de J. Acevedo Gómez**
Universidad Católica de Pereira
willmar.acevedo@ucp.edu.co

Resumen

Gran parte de los estudios sobre el *Itinerario de la mente a Dios*, escrito en el siglo XIII por San Buenaventura de Bagnoregio, se han realizado preferentemente desde un enfoque teológico. Sin embargo, el presente trabajo investigativo tiene como propósito promover un acercamiento a su obra en conexión con las afugias de los tiempos actuales a través de la descripción e interpretación de algunos elementos filosóficos que están en la base del *Itinerario*, como son: la realidad de la itinerancia, la filosofía como *fundamentum* y la fruición de la verdad o del ascenso místico. Esta intertextualidad se presenta con el ánimo de comprender e iluminar la situación del hombre contemporáneo quien, en su manera immanente de asumir el mundo como un turista, se ha distraído de la relación dialéctica que lo conduce por la

Abstract

Most of the studies on *The Journey of the Mind Into God*, written in the 13th century by Saint Bonaventure of Bagnoregio, have been carried out preferably from a theological approach. However, this research aims to promote an approach to his work in connection with the difficulties of current times through the description and interpretation of some philosophical elements that are at the base of the *Journey* such as: the reality of itinerancy, philosophy as *fundamentum* and the fruition of truth or mystical ascent. This intertextuality is presented with the intention of understanding and illuminating the situation of contemporary man who, in his immanent way of assuming the world as a tourist, has been distracted from the dialectical relationship that leads him through daily experience to God. The conclusion presents the

experiencia cotidiana hasta Dios. La conclusión presenta las figuras del turista y el itinerante como un boceto de la intertextualidad propuesta entre el *Itinerarium Mentis in Deum* y la situación del hombre contemporáneo.

Palabras clave: Buenaventura, filosofía medieval, hombre contemporáneo, mística, vida interior.

figures of the tourist and the itinerant as a sketch of the proposed intertextuality between the *Itinerarium Mentis in Deum* and the situation of contemporary man.

Keywords: Bonaventure, contemporary man, interior life, medieval philosophy, mystic.

La intertextualidad deseada

Muchos de los estudios que se realizan sobre el pensamiento del seráfico doctor y sobre su obra cumbre, el *Itinerarium mentis in Deum*,¹ se enmarcan, con preferencia, dentro de una línea teológica. En este artículo proponemos una reflexión que, a partir de la realidad de la itinerancia, la filosofía como fundamento y la fruición de la verdad, nos permita una intertextualidad con los tiempos contemporáneos. Lo anterior, no con el ánimo de pretender algún rescate del pensamiento bonaventuriano, puesto que bien actual se mantiene, sino más bien con la intención de promover un acercamiento a su obra en conexión con las circunstancias de los tiempos actuales.

Aprovechamos algunos de los muchos trabajos y referencias de reconocidos estudiosos, como el profesor Bougerol (1977, 1980, 1984), Gilson (1948, 2007), Falque (2012), Tedoldi (2017), Pulido (1996, 1998, 2004, 2006, 2008), Valderrama (1966, 1993), Anderegeen (1996), entre otros, y de algunas publicaciones especializadas, como la Revista *Franciscanum* (1963a, 1963b, 1965, 1966), *Franciscan Institute Publications* (2009), entre otras. También aprovechamos material bibliográfico fruto de la celebración del VIII centenario del nacimiento de San Buenaventura, en especial el que se celebró en Roma (2018),² cuyo tema fue *Deus summe cognoscibilis, l'attualità*

1 Seguimos, para nuestra investigación sobre el *Itinerario de la mente a Dios*, las obras de San Buenaventura de la Biblioteca de Autores Cristianos (1945), que presenta el texto bilingüe latín-español. Aludimos a esta obra en español en su forma completa (*Itinerario de la mente a Dios*) o abreviada (*Itinerario*) tanto a pie de página como en el cuerpo del trabajo cuando documentemos todas las referencias bibliográficas. Pero lo haremos en latín en forma completa (*Itinerarium mentis in Deum*) o abreviada (*Itinerarium*) cuando hagamos referencia a la obra como tal. Los números romanos indican los capítulos de esta obra y los números arábigos los párrafos dentro de cada capítulo.

2 Se pueden consultar todas las conferencias en: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLoOnbX3Czyos4rvHwfxY3varoeDdZsmbA>. También el índice temático de la publicación fruto del evento en: <https://theo.kuleuven.be/apps/press/theologyresearchnews/2019/02/11/deus-summe-cognoscibilis-the-current-theological-relevance-of-saint-bonaventure/>

teologica di San Bonaventura, además de otros eventos académicos que se siguen realizando con el ánimo de reflexionar sobre las enseñanzas y la actualidad de su pensamiento.

Si bien es cierto que la obra que nos ocupa se ubica en lo que podríamos llamar la medievalidad teológica de occidente, también es cierto que su contenido supera con mucho los límites espacio temporales en los que se quisiera enmarcar. En este sentido, Falque (2012) insiste en la idea según la cual “la reapropiación de las posturas del pasado abre camino hacia un nuevo porvenir que hay que reinventar una y otra vez” (347).

Una de las grandes dificultades por las que pasa el hombre actual tiene que ver no tanto con la muerte de Dios sino, más bien, con la imposibilidad de establecer una estrecha relación personal con Él; esta imposibilidad, que podríamos denominar una verdadera crisis espiritual, es comentada por Buber (2003) a través de su libro *el Eclipse de Dios*.

Ahora bien, cuando nos referimos a esta crisis lo hacemos en dos sentidos. El primero tiene que ver con que nuestro tiempo parece no haber logrado ver con suficiente claridad la importancia que tiene la perspectiva espiritual interior en la comprensión de la realidad toda. Se percibe una fuerte inclinación del hombre contemporáneo por resolver sus más apremiantes dificultades desde una preferencial perspectiva epistemológica —léase funcionamiento de la naturaleza y su cotidianidad—, manifestando su interés por los asuntos atinentes a lo evidente-objetivo y relegando los asuntos que están más allá de lo sensible, es decir, los metafísicos.

El segundo sentido al que nos referimos cuando hablamos de crisis espiritual en el hombre contemporáneo tiene que ver con que cuando el hombre actual avizora la importancia de la interioridad en su vida, la vincula a una espiritualidad entendida como una nueva forma de relación entre la humanidad y la divinidad. Una relación en la cual lo absoluto de la realidad trascendente realiza su acercamiento a la realidad finita en la que se desenvuelve la existencia humana de maneras tan variadas como las mismas personas que la buscan. En este sentido, para Ramos (2016), “La nueva espiritualidad se configura como una forma de relacionarse con lo Trascendente [...], a

veces, incluso caracterizada en muchos casos por la ausencia de un Dios personal” (169). Ahora bien, no es difícil reconocer que asistimos a una gran explosión de movimientos espirituales, pero que al mismo tiempo están desligados de la religión.

Frente a esta crisis espiritual del hombre actual, entendida como la ruptura con la manera tradicional de comprender la espiritualidad y de establecer relaciones con la divinidad, es posible promover nuevas opciones de comprensión que le permitan a este hombre contemporáneo entablar relaciones profundas con el Ser y así posibilitar la reinención de su presente y porvenir.

Es sobre estas espinosas cuestiones que se muestra pertinente la propuesta del seráfico doctor frente a la nueva situación cultural, y la necesidad de asumir e iluminar una mejor comprensión de la perspectiva interior para los nuevos tiempos.

El enfoque de la investigación es histórico-hermenéutico, de naturaleza cualitativa; se empleó la técnica de investigación documental con el ánimo de ir al texto mismo y promover una reflexión filosófica de la experiencia interior, que permita el surgimiento de un sentido nuevo e ilumine las realidades y desafíos del hombre actual.

El sentido original seguirá siendo el mismo, pero su aprovechamiento será novedoso por cuanto vivimos nuevos desafíos, de tal suerte que busca el presente texto poner en diálogo el *Itinerarium* con el contexto actual, en términos que resulten accesibles al hombre contemporáneo (entiéndase así la intertextualidad perseguida).

El desafío del Itinerarium y del itinerante

El *Itinerarium* de Buenaventura no es un libro para «leer» de manera superficial, aunque cierto es que después de hacerlo de manera corrida y de principio a fin, otorga un hálito de inexplicable grandeza y subida espiritual. De modo que el valor intelectual del texto no se encuentra en su lectura superficial, pues el analista se quedaría solo con dicha sensación, sin extraer los sentidos más profundos que se encierran en su interior. Del *Itinerarium* dice el profesor LaNave (2009): “El texto es poético, conciso y denso. Resume muchos

puntos de la filosofía, teología y espiritualidad de Buenaventura; de hecho, a veces ha sido llamado una *suma* de su teología espiritual” (267; traducción nuestra).³

Por otro lado, quien se acerca a sus páginas como un discípulo a su maestro y con sincera humildad, se da cuenta de que dicha proximidad requiere condiciones especiales relacionadas con un ordenamiento del cuerpo y del espíritu. Tales condicionantes actúan como una llave, sin la cual no se pueden abrir los profundos secretos que esconde. Y no es lo que se explica una mera perorata, cuanto la verdad sin más.

Así, las claridades reveladas a través del *Itinerarium* no aparecen, ni al comienzo, ni a primera vista; es necesario aplicarse, tanto a la comprensión mediante la especulación, como a la contemplación mediante la oración, para descubrir las riquezas que el texto entrega. Ahora bien, para el hombre contemporáneo la comprensión mediante la especulación no es una tarea extraña, pues como buen heredero de la modernidad, mediante su razón ha conquistado agudezas teóricas y bienestar material que hoy disfruta. Sin embargo, la contemplación mediante la oración sí puede resultar, por lo menos, una operación lejana.

En la contemporaneidad, la serena estabilidad que otorgara una concepción trascendente de la realidad parece difuminarse, dado su carácter de liquidez (Bauman, 2008) y velocidad (Virilio, 1997). En este contexto, aparece el turista⁴ como la personificación de quien rápidamente aprecia su realidad y no estima la dificultad que en el itinerante⁵ implica la aplicación juiciosa en el develamiento de verdades que están más allá de lo evidente.

3 “Te text is poetic, concise, and dense. It summarizes many points in Bonaventure’s philosophy, tehology and spirituality – indeed, it has sometimes been called a *summa* of his spiritual theology”.

4 El turista es tipificado por Bauman (2003) como quien está en movimiento y está *en* todos los lugares donde va, pero en ninguna parte es *del* lugar. Es un buscador de la experiencia placentera y la novedad. Cuando la vida misma se convierte en una extensa escapada turística y cuando la vida del turista se transforma en el modo de vida, resulta cada vez menos claro cuál de los lugares recorridos es el hogar.

5 El itinerante es un buscador de sentido, un trabajador constante que puede ver más allá de lo inmediato, es un caminante cuyo principal propósito no es el goce (aunque no le huye) y está dispuesto a asumir el dolor que los aprendizajes otorgan.

Adentrarse en el *Itinerarium* de Buenaventura demanda también amor, quietud, disposición y meditación, de tal suerte que, en aplicada y dedicada reflexión, el espíritu es arrojado desde la especulación, pasando por la oración, hasta la contemplación. Es una filosofía creyente. Es posible que tantas virtudes juntas sean ya un escollo para el hombre contemporáneo, porque solo la humildad y la quietud requerirían para él un trabajo colosal; ni se diga, entonces, aunarlas además con el amor, la disposición y la meditación. Estas virtudes contrastan precisamente con el poder (DW Documental, 2018), la apurada felicidad, el éxito y el consumismo como perfil característico del turista al que nos referimos.

Tomando en cuenta dichos intereses y características, adentrarse en el *Itinerarium* se presenta como un monumental desafío y su talante lo explica bien el mismo doctor seráfico:

[...] no sea que piense que le basta la lección sin la unción, la especulación sin la devoción, la investigación sin la admiración, la circunspección sin la exultación, la industria sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia, el espejo sin la sabiduría divinamente inspirada (*Itinerario*, Prólogo: 4).⁶

Comentemos brevemente esta provocación que, en el fondo, también es un gran desafío.

Propone el *Itinerarium* un gran reto en su abordaje, porque ni la sola investigación, ni la industria, ni la inteligencia, ni el estudio, serán suficientes para alcanzar las cimas de la sabiduría. *Scientia sine sapientia*: comete el hombre el mismo error que, en términos de Buenaventura, tiene que ver con olvidarse de la verdadera sabiduría, como hicieron tantos grandes filósofos, quienes embebidos de su astucia y genialidad, construyeron portentosos castillos intelectuales que, en lugar de iluminar su propia vida y la de sus semejantes,

6 "[...] ne forte credat quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata".

por el contrario, los han perdido en elucubraciones que nublan su juicio con la arrogancia y se han perdido en los intersticios de sus propios pensamientos. Hacen falta más que palabras ordenadas para imprimir potencia a la realidad aludida, pues dada su cultura y la elaboración conceptual a la que ha llegado el hombre contemporáneo, es difícil romper la coraza que protege su impertinencia intelectual; pero, aun así, el reto se mantiene.

Se deja ver en el *Itinerarium* una profunda tensión entre la lección y la unción. La lección es en sí misma y en su ejecución, una unción incipiente y esta no llega sin aquella, además, porque la lección no tiene que ser meramente intelectual, aunque siempre pasa por el intelecto. De tal suerte que es la unción como una potenciación de la lección, un toque místico que, estando en la raíz de la lección, la encumbra y le da su plenitud. Nótese que en la intertextualidad que buscamos, el turista es un conocedor mientras que el itinerante es un ungido.

Nótese además que, entre la especulación y la devoción, hay una perfectible progresión. La especulación como “pureza intelectual” (López, 2017: 81) opera en todos los grados de las potencias del alma (sentido, imaginación, razón, entendimiento, inteligencia y sindéresis⁷), pero también necesita del afecto (Tedoldi, 2017), condición *sine qua non* para la devoción, porque no se dedica el alma a la especulación de aquello que no desea, de tal suerte que, al desearlo con fuerza, es por la especulación devota por la que finalmente el hombre alcanza la sabiduría.

La investigación, por su parte, en el *Itinerarium* es mucho más que solo búsqueda, es sobre todo ir tras las huellas (*in vestigium ire*) o vestigios de la suma sabiduría (*aspectus ratiocinabiliter investigantis videt*⁸) (*Itinerario*, I: 13). En este sentido, recalca San Juan de la Cruz (1994): “Para venir a saberlo todo, no quieras saber algo en nada; para venir a lo que no sabes, has de ir por donde no sabes” (290).

7 En el *Itinerarium* de Buenaventura las potencias del alma son grados por los cuales el ser humano puede ascender, como en escala, desde lo ínfimo a lo sumo, de lo externo a lo íntimo y de lo temporal a lo eterno.

8 El aspecto del entendimiento que investiga racionalmente.

Y aunque no sepa el hombre precisamente por dónde ir, no podría recorrer el camino desconocido si antes no tuviera certeza de la existencia de aquello que busca. Sin esa certeza, la búsqueda misma carecería de todo sentido.

De tal manera que la admiración es el motor que mantiene viva la llama de lo que con gran anhelo se persigue. Es necesario tener en cuenta que esa pesquisa plena de admiración es una búsqueda asintótica, por cuanto es investigación presente y constante que inquieta la inteligencia y que encuentra para seguir buscando. Diremos con San Agustín (1968): “Tengamos esto presente, y conoceremos que es más seguro el deseo de conocer la verdad que la necia presunción del que toma lo desconocido como cosa sabida. Busquemos como si hubiéramos de encontrar, y encontremos con el afán de buscar” (752). Ratzinger (2005), por su parte, frente al relativismo como filosofía dominante, propone un énfasis en la verdad como raíz misma de toda búsqueda (222).

Por la inteligencia se accede a la verdad, y si la verdad tiene que ver con el reconocimiento de lo que se es con sus potencialidades y limitaciones, ateniéndonos al pensamiento de la doctora de Ávila (1976), hemos entonces de reconocer que la verdadera inteligencia está acompañada de la humildad. “Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en verdad; que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira” (Moradas VI, 10: 7); y “Verdad es que no en todas las moradas podréis entrar por vuestras fuerzas, aunque os parezca las tenéis grandes, si no os mete el mismo señor del castillo [...] Es muy amigo de humildad” (Conclusión, Moradas 2).

La inteligencia que no está acompañada de la humildad no podrá cumplir su propósito, por más que se lo imponga o lo desee. Porque es la inteligencia en el ser humano un regalo y constitutivo fundamental de su ser, pero con serlo, no es aún suficiente para llegar a la verdad. De poco sirve reconocer un constitutivo fundamental del hombre y olvidar el otro, pues no es el hombre creador de sí mismo, por mucho que lo ansíe, de tal suerte que reconocer su naturaleza será siempre garantía de sensatez y de inteligencia humilde. Ayuda en este sentido la consideración de San Agustín (1950) cuando trata

la humildad como cimiento de vida espiritual: “Si quieres llegar a ser grande, comienza por ser pequeño; si planeas la construcción de un edificio elevado, piensa primero en darle hondos cimientos [...] de tal manera que la techumbre se asienta sobre la humillación” (Sermón 69: 2).

El turista y el Itinerarium: La experiencia y la realidad de la itinerancia

Comentada ya la intertextualidad perseguida y descrito brevemente el desafío que nos propone el *Itinerarium*, nos dedicamos ahora a la itinerancia como elemento filosófico fundamental en la primera jornada de este camino, y que consta de dos trayectos. *Por el vestigio y en el vestigio* puede el hombre llegar desde las cosas hasta Dios. Es decir, por los sentidos corporales, el mundo sensible puede conducir al hombre a la contemplación de la esencia, potencia y presencia de Dios.

En el primer trayecto, *por los vestigios* y a través de la potencia del sentido, el mundo tangible anuncia al sentido interior la suma sabiduría y benevolencia de su Hacedor, de tal manera que en las cosas creadas reluce su Creador.

Este mundo tangible anuncia a su Creador a través del entendimiento que contempla intelectualmente (*intellectualiter contemplanti*) la existencia actual de las cosas en sí mismas, en su peso, número y medida; también lo hace a través del entendimiento que cree firmemente (*fideliter credenti*) al considerar el decurso habitual de las cosas (origen, decurso y término); y lo hace también a través del entendimiento que investiga racionalmente (*rationabiliter investiganti*) al considerar el valor de la excelencia potencial de las cosas que existen (corporales), que existen y viven (parte corporal y parte espiritual), y que existen, viven y disciernen (espirituales). (*Itinerario*, I: 11-13).

Además, refiere el santo, que en este primer grado de iluminación hay siete condiciones en las criaturas como testimonio de la suma potencia, sabiduría y benevolencia del creador; estas son:

El origen (creación del universo existente, viviente e inteligente). La grandeza (longitud, latitud, largo, ancho y profundidad).

La multitud (diversidad de géneros, especies e individuos. Substancia, forma y figura). La hermosura (variedad de luces, figuras y colores). La plenitud (materia, forma, virtud, potencia, eficiencia). La operación (natural, artificial, moral). El orden (anterior, posterior, superior, inferior) (*Itinerario*, I: 14).

En los vestigios, como segundo trayecto de esta itinerancia, el mundo micro y macro es percibido por los sentidos exteriores. Por la vista entran los cuerpos sublimes luminosos, por el tacto los sólidos, por el gusto los acuosos, por el oído los aéreos y por el olfato los evaporables. Por la aprehensión, los vestigios llegan del medio al órgano exterior, luego al interior hasta la aprehensión, por la delectación lo suave, hermoso y saludable es percibido y, finalmente, por el juicio se depura y abstrae la especie sensible y entra al intelecto (*Itinerario*, II: 3).

Este camino es, en sí mismo, ya todo un itinerario. La potencia⁹ a la que se está refiriendo el santo aquí es la potencia de la imaginación por medio de la cual el alma es capaz de contemplar al Creador a través de los vestigios de su obra en la realidad tangible. Pero una cosa es decir que por la potencia de la imaginación el alma está capacitada para descubrir en los vestigios al Creador y otra muy distinta es lograr que esa capacidad se convierta en acción efectiva. Este es el verdadero tránsito que solo logra realizar el itinerante asistido por la gracia. El hombre contemporáneo, por su parte, es un turista que, enmarañado en los devaneos del mundo sensible, no logra ascender por él hasta su fuente; por lo tanto, no le importa la gracia al punto que ni siquiera mueve su voluntad para pedirla. Porque al ser la gracia un regalo, puede ser pedida y por tanto concedida.

En este sentido, el esfuerzo, el dolor, la fatiga y el escalonamiento, ya sea exterior o interior, resultan experiencias insufribles para el hombre actual dadas sus características de fragilidad e inmediatez.

9 Las seis potencias del alma a las que se refiere el santo están plantadas por naturaleza, pues el hombre fue creado hábil para la contemplación, pero al ser deformadas por la culpa reducen al hombre a las tinieblas, por lo tanto, necesitan ser reformadas por la gracia, purificadas por la justicia, ejercitadas por la ciencia y perfeccionadas por la sabiduría (*Itinerario*, I: 6).

De esta manera y como consecuencia, queda desprovisto de toda profundidad que pudiera otorgarle el reconocimiento de su precariedad que, como creatura, lo caracteriza.

Se nota a simple vista que no es nada fácil entrar en estas especulaciones. Y no porque haga falta la luz de la razón, sino porque, como se dijo, ensombrecida la mente y embelesada la especulación en las cosas mismas, no logra remitirse a su fuente; esto es lo que le sucede al hombre contemporáneo. Se podría decir que es un esfuerzo que está más allá de la sabiduría ordinaria.

Martin Buber (2003), reconoce “la insuficiencia del lenguaje filosófico para hablar del encuentro con Dios” (9), pues se sitúa en la frontera entre lo pensado y lo impensable, pero que puede ser experimentado; en este sentido, la experiencia supera, en mucho, la posibilidad de pensar y explicar, con las herramientas racionales, realidades profundas del ser.¹⁰ Asimismo, señala que Dios se ha vuelto irreal para el hombre contemporáneo y, al negar el carácter real de Dios, destruye la realidad de la relación con Él. Esto sucede porque el Dios de la filosofía y el Dios de la religión son bien diferentes. Mientras que en el primero el yo establece relaciones con el ello, en el segundo se establecen relaciones con el tú. Así, la diferencia fundamental entre el Dios de la filosofía y el Dios de la religión es que, mientras en una la relación está mediada por la especulación, en la otra, la relación está mediada por una experiencia; son, entonces, mediación racional y mediación experiencial (25).

Resulta sugestivo que ya en este segundo grado de las potencias del alma, el santo colija que “Las perfecciones invisibles de Dios, desde la creación del mundo, se han hecho intelectualmente visibles por las criaturas de este mundo” (*Itinerario*, II: 13). Inferencia seductora y temprana, teniendo en cuenta que a primera vista parece una verdad sencilla, pero al pensarla más en detalle, se puede descubrir en ella un apuro incalculable, el cual tiene que ver con la inmensa dificultad

10 Barrera (2013) insiste en que “San Buenaventura interpreta —léase *hermeneutiza*— la vivencia-experiencia místico-racional de naturaleza pre-lingüística de ascender en la comprensión de la divinidad en clave *anagógica*, en cuanto su interpretación propende por subrayar desde su *orto-praxis* la orientación correcta de dicho itinerario cuyo *telos* es de naturaleza salvífica” (319).

—y especialmente del hombre contemporáneo— para percibir por el intelecto las perfecciones visibles de Dios.

Parte del problema tiene que ver con lo que se considera visible, pues, aunque en estos dos primeros grados de subida a Dios contempla el santo los vestigios *por los cuales* y *en los cuales* se anuncia la suma potencia, sabiduría y benevolencia de Dios, no resulta sencillo despertar en la comprensión del hombre, al menos del contemporáneo, el interés y la sensibilidad por la consideración serena, extasiada, pausada y lenta de dichos vestigios. Ello sucede porque la serenidad y la calma son cualidades raras y obsoletas en este mundo del turista desesperado, de quien Bauman (2003) dice: “Que está *en* todos los lugares donde va, pero en ninguna parte es *del* lugar” (59).

De tal suerte que la contemplación del mudo sensible va mucho más allá de una simple percepción superficial del mismo, lo cual hace el turista; hace falta profundizar en un verdadero empeño de contemplación como experiencia itinerante, por la cual el mundo sensible logre entregar a los sentidos su semejanza con su origen. Se descubren aquí entonces dos movimientos sutiles y esenciales. Uno, en el que el mundo tangible guarda la potencialidad para señalar por semejanza a su creador; otro, por el que el ser humano se hace capaz de ver en la profundidad misma de esa tangibilidad al remitente.

Pareciera que es menester una sensibilidad especial que otorga la conjunción del entendimiento con la piedad o la lección y la unción de la cual ya hablamos. Este es un asunto que con frecuencia está llamado a contemplar el hombre contemporáneo, puesto que, inclinado como está al conocimiento de su mundo, difícil le resulta ocuparse de la piedad y la unción. Estas dos últimas requieren un esfuerzo de la voluntad que implica detenerse en la contemplación del otro, en su existencia misma y su realidad, asunto que no hace con facilidad un turista cuyo interés está centrado en la exterioridad de lo que aparece más evidente, imponente y llamativo.

La exterioridad y su conexión con ella es característica esencial del turista. Pero no es una exterioridad que permita una conexión con la interioridad, no es una puerta a la exterioridad por la cual el ser interno se pueda conectar. Por esta razón, es necesaria la conexión del entendimiento con la piedad y de la lección con la unción.

Esta conexión es la que consiente entrar en la realidad de la itinerancia.

En la dimensión horizontal del ser humano, los sentidos y la corporalidad están ahí, dispuestos para que el hombre lo admire y disfrute como turista, o lo asuma como vía que lo puede conducir, en una caminata itinerante hacia el desafío del sentido de su propia existencia. Tiene la potencia para conducir al hombre desde las cosas mismas hasta su Creador. El turista las disfruta, el itinerante las contempla. El turista las conoce externamente, el itinerante las penetra en su intimidad.

La filosofía como fundamentum

Dediquémonos ahora a otro elemento filosófico que está en la base del *Itinerarium*, y que en la intertextualidad que buscamos hace referencia a lo fundamental de las potencias de la razón y el entendimiento (segunda jornada), como posibilidad del ascenso místico (tercera jornada).

Mientras que, en la primera jornada, por el sentido y la imaginación los vestigios exteriores pueden remitir al hombre a su Creador, en esta segunda jornada, por las potencias de la razón y el entendimiento, *por la imagen y en la imagen*, el alma es dirigida hacia las cosas espirituales interiores. Esta itinerancia (tránsito) desde el mundo exterior (primera jornada) hacia el interior de sí (segunda jornada), se hace inicialmente por la potencia de la razón y, para este grado, la filosofía es fundamental porque “pasando” (*Itinerario*, IV: 1) por nosotros, se configura como toda una especulación de Dios *por su imagen* impresa en las potencias naturales.

Hasta este punto del viaje, la luz de la filosofía sirve muy bien para conducir al hombre desde los vestigios o las potencias naturales, como la mente o la memoria, hasta su Creador. Así, por la luz de la razón podemos entrar en nuestra mente en donde reluce la Divina imagen y en donde se puede ver a Dios como en un espejo (*Itinerario*, III: 1). Por ser mudable, la mente no puede ver la verdad reluciendo tan inmutable sino en virtud de otra luz que brilla de modo inmutable; asimismo, cuando el entendimiento percibe con toda verdad el

sentido de una ilación (la conclusión que sigue necesariamente a las premisas), lo hace porque viene como ejemplaridad del arte eterna (*Itinerario*, III: 3).

Ahora bien, el segundo trayecto de esta itinerancia se hace por la potencia del entendimiento y, para dicho grado, sirve la teología. Aquí, ahondando mucho más en el interior de sí, son recuperados los sentidos espirituales por la fe, la esperanza y la caridad, de esta manera puede el alma entrar en la contemplación que nadie alcanza, sino solo quien la recibe. Este trayecto, más que una consideración intelectual, es una experiencia afectiva, porque por los sentidos espirituales recuperados se puede ver al sumamente hermoso, oír al sumamente armonioso, oler al sumamente odorífero, gustar al sumamente suave y asir al sumamente deleitoso (*Itinerario*, IV: 3).

Como se deja ver de manera clara, la potencia del entendimiento es mucho más que solo operación racional; más bien es un entendimiento contemplativo que, por ser una experiencia del afecto, opera en coordenadas diferentes a las de la razón. De tal suerte que, reformada por las virtudes teologales, queda el alma dispuesta para los excesos mentales y, por las delectaciones de los sentidos espirituales (tropológico, que purifica para vivir honestamente; alegórico, que ilumina para entender claramente; y anagógico, que perfecciona mediante los excesos mentales), llega a ser purgada, iluminada y perfecta, y así puede regresar a su interior para allí especular a Dios (*Itinerario*, IV: 6).

Ahora bien, dice el santo que resulta un tanto extraño que el alma, estando tan cerca de Dios, sea de tan pocos especular en el Primer Principio. Se ha tratado de explicar en las anteriores potencias cómo aparece delante de él la manifiesta presencia del Creador, pero eso también tiene una explicación y dice el santo que es por varios aspectos. En primer lugar, distraída el alma con los cuidados, no entra en sí misma por la memoria y se queda perdida en los asuntos externos, en el día a día y en la rapidez, la fluidez y la cantidad de asuntos por resolver (*Itinerario*, IV: 1). En segundo lugar, anublada (*obnubilata*, dice el doctor seráfico) por los fantasmas de la imaginación, no regresa el alma a sí misma por la inteligencia, sino que se deja ensombrecer por los miedos que el mundo le impone sobre sí

misma, termina creyéndoselos y no es capaz por su inteligencia de considerarse a sí misma (*Itinerario*, IV: 1). Y, en tercer lugar, encantada por el mundo sensible, no es capaz el alma de mover por sí misma el deseo de la alegría espiritual, porque lo espiritual está distanciado de lo sensible y al alimentar continuamente la sensibilidad, aleja el horizonte de la espiritualidad (*Itinerario*, IV: 1).

Estos aspectos nos remiten a la realidad que vive, busca y disfruta el turista quien, en su condición de gozador, está interesado en el espectáculo y en los cuidados externos y no está dentro de su interés mover los hilos espirituales de su ser; por el contrario, busca promover las exterioridades como fundamento de su quehacer.

Aquí se presenta un asunto importante en la consideración del *Itinerarium*, y es que solo un creyente podría avanzar a partir de este punto. La dificultad estriba en que el hombre contemporáneo, por un lado, defiende las características descritas del turista y, por el otro, como se ha dicho antes, no es más un creyente; por lo menos, no a la manera tradicional del cristianismo medieval. Por tanto, aparece como necesario expandir las fronteras que hasta ahora limitaban la manera de creer. Ramos (2016), por ejemplo, presenta un acercamiento a la nueva espiritualidad y propone que, dentro del mundo contemporáneo, cada vez es más frecuente encontrar personas ateas y espirituales, todo esto en coordenadas ideológicas en las cuales el concepto de religión y su perspectiva histórica sugieren una dependencia directa entre la definición de religión y la posibilidad o no, de una religiosidad atea.

El *Itinerarium* está pensado en las categorías de un cristianismo que ha madurado su teología en un decurso de trece siglos hasta San Buenaventura; también es cierto que, en la intertextualidad que buscamos, la «medievalidad teológica» puede aprovecharse como complemento a una mirada de la «modernidad¹¹ antropológica» y

11 No hacemos distinciones entre la modernidad, posmodernidad y contemporaneidad; primero, porque no es el propósito del texto ni de la reflexión, con la consabida claridad de que existen diferentes posiciones frente al tratamiento y diferenciación entre estas nominaciones, sus alcances y características; segundo, porque para nuestro propósito nos queremos referir al marcado acento antropocéntrico por el cual es posible reconocer, tanto la modernidad como la contemporaneidad.

que, salvadas las distancias de tiempo, puede ayudar a una mejor comprensión de la dimensión interior como aporte a la situación existencial del hombre actual, asumiéndola como fundamental.

Ahora bien, cuando hablamos de la dimensión interior como fundamental, lo hacemos en contraste con lo relativo. Lo relativo aquí es la distancia temporal que separa la medievallidad y la modernidad, mientras que lo fundamental sigue siendo la relevancia y el cultivo de la vida interior como posibilitadora de una mejor comprensión de la situación del hombre en cualquier época y, de manera particular, en la contemporaneidad.

Entonces, se puede percibir en el *Itinerarium* cómo, a partir del entendimiento como cuarta potencia, es necesaria la confluencia de la voluntad del hombre expresada en la filosofía, con la gracia, comprendida como un regalo otorgado por Dios. Por las tres primeras potencias el hombre se dirige hacia Dios y, por las últimas tres potencias, como se comienza a ver en la cuarta, el hombre se abre a Dios que llega y visita la condición humana y la sobre eleva para poder así llegar a los excesos mentales.

La anterior situación explica un poco más lo que venimos diciendo, y es que, para las primeras tres potencias, la luz del pensamiento razonable de la filosofía sirve y opera perfectamente como fundamento, puesto que se acomoda a las evidencias que son perceptibles o por los sentidos, o por juicios evidentes y no ausentes del conocimiento humano. No podríamos decir, entonces, que la luz de la filosofía y sus alcances humanos son limitados por no penetrar en los arcanos sobrenaturales, ya que, en estricto rigor, realiza su operación de acuerdo con su propósito. Mejor sería afirmar que su trabajo se realiza de modo pleno. Sin el fundamento de la filosofía que por la razón reconoce y justifica el mundo sensible, no sería posible pasar “en ascenso cordial” (*Itinerario*, I: 1) al entendimiento, la inteligencia y la *sindéresis* como potencias finales.

Nótese la confluencia perfecta entre la filosofía y la teología que, muy implícita, aparece en el *Itinerarium* y en la secuencia de las potencias del alma. La filosofía es *fundamentum sine qua non* para la teología. Apuntalada en la filosofía, se hacen posibles (también como

experiencias explicables) los excesos mentales de los cuales puede dar cuenta la teología.

Cuando queremos que la filosofía (y la ciencia en la contemporaneidad) declare sobre lo que no puede y emita juicios sobre realidades que no están dentro de sus propósitos, termina envalentonándose, creyendo que puede comprender y, por tanto, definir la naturaleza de las sobreelevaciones extáticas que están por fuera de toda razón y juicio evidente. Así, mientras la filosofía y las tres primeras potencias versan sobre lo evidente, la teología y las tres potencias finales versan sobre lo no evidente. Necesario será, entonces, recorrer el camino, ya aprendido de San Juan de la Cruz, del no saber para llegar donde no se sabe y del no comprender para llegar a donde no se comprende.

La fruición de la verdad: del ascenso místico

Este camino espiritual propuesto por Buenaventura encuentra en esta última jornada, con sus dos trayectos, y por las potencias de la inteligencia y la sindéresis, un desafío particular de cara a la crisis espiritual que mencionamos al comienzo.

De un lado, por la especulación de la unidad de Dios, por su nombre primario que es el ser y por la potencia de la inteligencia, el santo promueve un acercamiento interior profundo del ser humano consigo mismo que le permita, elevándose sobre sí, contemplar el ser a través de la luz de sus atributos. Esta operación es posible por la fuerza de la voluntad asistida por la gracia, habiendo ya pasado por los trayectos precedentes.

Por la potencia de la inteligencia el ser humano puede contemplar al ser como causa trascendente y universal de todas las esencias, “está dentro de todas las cosas, pero no incluido; fuera de todas las cosas, pero no excluido; sobre todas las cosas, pero no levantado; debajo de todas las cosas, pero no postrado” (*Itinerario*, V: 8). Este ser encierra en sí toda virtuosidad, ejemplaridad y comunicabilidad, por eso todas las cosas *son de Él, por Él y existen en Él*. Este ser es primero (porque es absolutamente ser), eterno (no viene de otro, ni de

sí mismo), simplísimo (no está constituido de elementos diversos), actualísimo (nada hay en él de mezcla con el acto), único (nada le falta ni se le puede agregar) (*Itinerario*, V: 8).

Ahora bien, la quietud, la meditación, la vida reposada, la vida consciente, el conocimiento de sí posibilitarían el acercamiento del ser humano a este nivel del ascenso místico del cual habla el santo en el trayecto que acabamos de comentar, sin embargo, las atenciones del turista contemporáneo están en otra dirección. Especular sobre la unidad de Dios por el ser, en Buenaventura, es darse cuenta de la proximidad real del ser como existente y como posibilidad real de establecer una relación con Él, a tal punto que “ni pensar se puede que no existe” (*Itinerario*, V: 3).

De tal suerte que, al querer el turista establecer una relación con las sensibilidades del mundo exterior, difícilmente lograría entrar en su interior aprovechando la contemplación de los vestigios; más difícil aún lograría una contemplación del ser por sus atributos esenciales. He aquí la crisis espiritual que representa el turista como ejemplificación del hombre contemporáneo: la imposibilidad de ver la perspectiva espiritual interior en la comprensión de la realidad toda. Y con esto no hacemos un juicio moral sobre tal situación, pues sin ser buena o mala, imposibilita el ascenso místico al nivel de la tercera jornada del camino espiritual propuesto por Buenaventura. Mejor sería pensar si este es el verdadero propósito que persigue el turista y si es tal, lo consigue de manera plena.

Por otro lado, y como fin de la tercera jornada, propone el santo, a través de la potencia de la sindéresis, la contemplación de la Beatísima Trinidad en su nombre que es el Bien. Este trayecto implica levantar el ojo de la inteligencia y contemplar, ya no a través de los atributos esenciales del ser (*por la luz*), sino en ellos mismos (*en la luz*), al ser cuyo nombre es el bien.

En este trayecto, pasando por encima de sí, ve el hombre las maravillas trascendentes que aun estando por encima de su capacidad racional, con esfuerzo y humildad puede conseguir si es asistido por esta gracia de la comprensión, “la centella de la sindéresis” (*Itinerario*, I: 6). Sin la sindéresis, el ser humano permanece como “encorvado sobre sí mismo” (*in curvatus est ipse*) (*Itinerario*, I: 7), sin la posibilidad

de ver dentro de sí y mucho menos fuera de sí, siendo presa fácil de los vendedores de humo que se quieren apropiarse de lo más valioso que lleva dentro.

La *sindéresis* es, para el santo, una capacidad humana, asistida por la gracia,¹² y por la cual el hombre contemporáneo podría llegar a apreciar la realidad toda sin caer en la pretendida arrogancia del pensar, ni en la posible inoperancia de la contemplación. Podría inferir por la *sindéresis* qué le conviene y qué no, podría decidir mejor su vida como proyecto en permanente construcción, podría por la *sindéresis* aprovechar todas las crisis presentes y venideras para remitirse a una vida más profunda y más consciente.

Este es ya un trayecto por el que atravesaría sólo el creyente, en el que contemplaría al bien en sus atributos mismos. Ese bien es, ante todo, existente, con la clara comprensión que es mejor el existir que el no existir; es óptimo, en cuya comparación no hay nada mejor que pueda concebirse; y es sumamente difusivo de suyo, así, la suma comunicabilidad (del bien) es la manifestación de la consubstancialidad, configurabilidad, coeternidad y cointimidad del Ser (*Itinerario*, VI: 2).

Esto nos muestra que, para entrar en las consideraciones sobre el ser, es necesario elevarse al plano de la generalidad, muy por encima de la particularidad e inmediatez cotidiana. “Para eso sirve la especulación, un modo de hacer filosofía. De ahí que la filosofía es un medio precioso para la unión mística” (Soto, 2013: 122). Este esfuerzo de elevación requiere no solo una férrea voluntad sino, además, condiciones previas que tienen que ver con el nivel de conciencia sobre la vida misma, es decir, no toda vida se vive igual.

Si acordamos que la conciencia tiene que ver con el reconocimiento del ser personal dentro de un contexto material histórico particular, que este contexto está enmarcado en una experiencia profunda y poderosa (vida), y que las acciones de ese ser personal han de estar en concordancia con el nivel de conciencia reconocido,

12 “Porque el hombre [...] fue creado hábil para la quietud de la contemplación [...]. Pero apartándose de la verdadera luz al bien conmutable, encorvose él mismo por la propia culpa [...] de tal suerte, cegado y encorvado yace en tinieblas y no ve la luz del cielo si no le socorre la gracia” (*Itinerario*, I: 7).

se vivirá una vida con un propósito claro y con posibilidades de comprender y cuestionar esa experiencia radical que llamamos existencia. En este sentido, cabe la pregunta por el ser y por el reconocimiento de la vida interior como importante dentro de la comprensión de una existencia con sentido.

Pero, si la conciencia no tiene que ver con el reconocimiento del ser personal dentro de un contexto material histórico particular, y ese contexto no está enmarcado en una experiencia profunda y poderosa (vida), las acciones de ese ser personal obviamente no estarán en concordancia con ningún nivel de conciencia, por consiguiente, no aparecerá ningún reconocimiento de la importancia de la vida interior como aportante a la comprensión de una existencia con sentido.

De tal suerte que, si no toda vida se vive igual, a aquella que no logra entrar en las consideraciones sobre el ser le quedará más difícil entrar en sí misma y elevarse por encima de sí. Si esta es la situación del hombre contemporáneo, tal parece, entonces, que hay un problema de foco en él, que obnubilado por el resplandor de la rapidez e inmediatez que le propone su vida cotidiana, no alcanza niveles de conciencia que le permitan alzarse sobre sí mismo y, en un plano de generalidad, contemplar la existencia misma y ver dentro de ella su propia vida.

“Pax quae exsuperat omnem sensum”.

(La paz que sobrepuja todo entendimiento)

Presentamos, como colofón, esta pequeña oración con la que el seráfico abre el *Itinerarium*, de tal manera que sea como el fin de lo que comienza, y en la que, a nuestro juicio, están condensadas las tres jornadas del viaje que nos comparte el santo: “Condúceme, Señor, por tus sendas y yo entraré en tu verdad; alégrese mi corazón de modo que respete tu nombre” (*Itinerario*, I: 1).

❖ “*Deduc me, Domine, in via tua*”.

Ser conducido por las sendas de Dios es ser conducido por el mundo real, por la corporalidad y la temporalidad, puesto que nos movemos en una realidad tridimensional. No somos inmutables e incorruptibles, somos seres que “existen, viven y disciernen” (*Itinerario*, I: 1) y somos en parte corporales y en parte espirituales, no meramente espirituales, así lo queramos mucho. De tal suerte que la senda por la cual Dios puede conducir al hombre es la senda del mundo físico, no hay otra manera, pues mientras estemos y nos movamos en esta esfera temporal, somos seres físicos. Es la primera jornada.

❖ “*Et ingrediar in veritate tua*”.

Luego de ser conducido en una gran jornada por el mundo como conjunto de cosas, puede el alma entrar en la verdad de Dios, lo cual requiere un ejercicio de interiorización y, por lo tanto, es un viaje espiritual. La acción de *entrar*, comprendida como un viaje al interior de nosotros mismos, es ante todo un ejercicio que requiere mucha fortaleza y que solo por la quietud y la contemplación logra el cometido de ver la imagen eviterna de Dios. La relación de secuencialidad entre la primera y segunda jornada nos muestra que, a través de la realidad corporal, es posible llegar a la realidad espiritual si el viaje se hace hacia el interior de sí mismo. Mientras que la primera jornada es corporal, esta segunda es espiritual.

❖ “*Laetetur cor meum, timeat nomen tuum*”.

Alegrarse en el conocimiento de Dios y en la reverencia de la majestad acaece cuando ya se ha logrado entrar en una dimensión superior que es la alegría y, por ella, entrar en la contemplación de los atributos divinos. Aquí no se trata simplemente de estar contento, puesto que la alegría es un principio espiritualísimo y eterno, porque la alegría permanente del corazón mantiene una sintonía particular con el Reino y sus atributos. La alegría temporal del corazón la dan las cosas, pero la alegría permanente que respeta el nombre Divino, solo la otorga Dios; es decir, por la envergadura de la alegría se reconoce a Dios no solo como creador, sino también y, ante todo,

como posibilidad de experiencia personal y profunda con Él, asunto que precisamente se empeña en negar la contemporaneidad.

Conclusión

Luego de navegar por las tres jornadas propuestas por Buenaventura como posibilidad de escalar desde la realidad cotidiana hasta el Ser y, de manera disruptiva,¹³ aprovechando las figuras del turista, la itinerancia, la filosofía y el ascenso místico, apuntemos algunas notas conclusivas.

El hombre contemporáneo no es más un creyente, por lo menos no a la manera tradicional del cristianismo medieval; por lo tanto, es preciso expandir las fronteras que hasta ahora limitaban la manera de creer. Para Buenaventura, especular a Dios es la manera natural de hacer filosofía, pues por ella no sólo se puede dar razón de su existencia, sino que ante todo es un camino previo a su experiencia. Esta experiencia de la trascendencia presente en la vida cotidiana es anhelada también por el hombre actual, aunque no sea de manera confesional, asunto que mantiene vigente, más que nunca, la necesidad de proponer caminos que le permitan entrar en la profundidad de su ser de tal manera que pueda encontrar respuestas acordes con las angustias especulativas y existenciales contextuales al mundo en el que vive.

En la intertextualidad que buscamos, la «medievalidad teológica» y todo su acervo de producción filosófica y teológica es susceptible de remirarse, no simplemente como quien repasa la historia para retocar los acontecimientos, sino como quien pasa de nuevo con una mirada interpretativa de los aprendizajes posibles, es decir, a manera de aprovechamiento complementario con las miradas de la «modernidad antropológica» y sus aportes a los problemas contemporáneos.

13 Entiéndase en este contexto, el tratamiento del *Itinerarium* de una manera no convencional a como tradicionalmente se aborda su estudio.

Se hace cada vez más pertinente la importancia de entrar en sí y elevarse sobre sí en un ejercicio de distanciamiento y cercanía dinámica y permanente, que le proporcionaría una mejor relación con el mundo, los demás y consigo mismo: “No siendo la felicidad otra cosa que la fruición del sumo bien, y estando el sumo bien sobre nosotros, nadie puede ser feliz si no sube sobre sí mismo, no con subida corporal, sino cordial” (*non ascenso corporali, sed cordiali*) (*Itinerario*, I: 1). De tal suerte que, si no toda vida se vive igual, a aquella que no logra entrar en las consideraciones sobre el ser le quedará más difícil entrar en sí misma y, en consecuencia, elevarse por encima de sí; no podrá, por lo tanto, “dirigir sus pasos por el camino de aquella paz que sobrepuja todo entendimiento” (*ad dirigendos pedes nostros in vias pacis illius, quae exsuperat omnem sensus*) (*Itinerario*, Prólogo: 1).

Un breve comentario de las figuras del turista y el itinerante pueden pintar, como en un boceto, la intertextualidad que hemos propuesto. Podemos considerar el agente (¿quién es?), su propósito (¿qué persigue?) y su actuar en el mundo (¿cómo vive?, ¿qué hace?).

❖ El agente

El turista es ante todo un gozador, un transeúnte de lugares y experiencias, un visitante; su propósito es el ocio (contrario al «ocio de la contemplación» catalogado como la contemplación perfecta), la buena vida (no la *vita beata* que propone San Agustín, sino más bien lo contrario). Aunque el turista tiene como posible el aprendizaje, no es su intención; no trabaja, por el contrario, escapa de su casa (hogar) y se relaciona con todos y con nadie, conoce de paso lugares y propicia sensaciones de vida placentera; descansa y su mundo es un gran campo abierto de posibilidades; no tiene agenda ni programa y su experiencia se agota en el mundo dado y en lo inmediato.

Por su parte, el itinerante es un buscador, caminante que en la misma senda se hace y se realiza como perfectible; tiene una misión, permanece en una búsqueda teleológica, es un trabajador permanente; camina, combate, trabaja; su mundo es un campo abierto de aprendizajes; vive en movimiento sabiendo que en él se hace posible su misión.

❖ El propósito

El esfuerzo y la dificultad están ínsitos en quien está dispuesto a asumir el recorrido itinerante, frente a la negación del turista de tales apuros si él tuviera que padecerlos. Así, el itinerante asume un camino que requiere —como se dijo desde el comienzo— ingenio, es decir especulación, pero, sobre todo, amor y devoción, características que no está dispuesto a costear el turista.

El itinerante tiene un camino propuesto con una teleología elaborada, ya sea desde la especulación, o desde la revelación, o fruto de ambas; por su parte, el turista, si bien aborda el mundo y sus realidades con un propósito claro —el descanso, por ejemplo— tal actividad no tiene un derrotero o escalonamiento progresivo mediante el cual vaya desvelándose el propósito inicial.

❖ Su actuar en el mundo

Mientras que para el turista cada elemento de su travesía puede tener sentido completo en cuanto que no busca nada específico dentro de la experiencia propia de su viaje, para quien quiere vivir la experiencia del *itinerario* cada elemento de su travesía adquiere sentido, solo en cuanto está ordenado a su propósito final, de tal suerte que puede no haber disfrute en algunos de esos trayectos, mas el itinerante los asume con entereza porque cada esfuerzo, por fatigoso que sea, lo conduce de manera segura a su propósito final, así, su actitud es un constante caminar «hacia». Remarca Falque (2012):

La experiencia del paso por los sentidos, en una mística verdaderamente cristiana y por lo tanto encarnada, marca así la travesía de la *physis* (*meta-physis*) más que la huida a otro mundo (metafísica). La metafísica es “paso” (*meta-physis*) y no simple «detenimiento» o «salto» en Buenaventura. A la manera de los «místicos del exceso», J. J. Surin y más tarde Meister Eckhart, la verdadera morada del monje itinerante es siempre un «tránsito», un «movimiento hacia», más que un «permanecer allí», una «odología» más que una «ontología» (390).

Esta dificultad evidente del turista para asumir la itinerancia de la vida hace que, encorvado sobre sí, no pueda ver a Dios en las cosas sensibles más inmediatas y cotidianas, ni mucho menos entrar en sí a partir de ellas y, aún menos, elevarse sobre sí hasta Dios.

La vida del itinerante sucede apuntalada en el sentido; sin él, su peregrinaje no tiene propósito. De tal suerte que solo su existencia misma lo provee del sentido completo que necesita. Y no es precisamente que el propósito de su existencia sea la búsqueda de su identidad, puesto que su identidad la constituye el mero hecho de existir, su identidad es ser, perfectible y dinámica como su misma naturaleza lo muestra.

Finalizamos, así, este ejercicio hermenéutico de intertextualidad entre el *Itinerarium mentis in Deum* y el mundo contemporáneo a partir de la realidad de la itinerancia, la filosofía como fundamento y la fruición de la verdad. Un loable encuentro de la razón con la fe expresado en la posibilidad del tránsito desde la especulación del mundo sensible, por las potencias de la filosofía, hasta la contemplación del mundo espiritual por las potencias de la teología; siempre y cuando así se desee con ferviente ánimo. En este ejercicio, la razón es *fundamentum* sin el cual las elevaciones místicas no serían posibles, pues ellas llegan, aunque por gracia regalada, nunca sin el concurso y voluntad humanas. De esta manera, el turista siempre podrá ser itinerante, mientras su voluntad se empeñe en serlo, o por el contrario seguirá siendo turista y nunca itinerante mientras vea el mundo como una «escapada turística» que se rige bajo la norma de su estrecho interés personal.

Referencias

- Agustín, San (1950). *Obras de San Agustín*. Tomo VII: *Sermones*. Madrid: BAC.
- (1968). *Obras de San Agustín*. Tomo V: *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Madrid: BAC.
- Anderegeen, I. (1996). “El ascenso contemplativo filosófico y místico según el *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura”. en *Kriterion: Revista de filosofía*, 37(94), pp. 247-277.
- Barrera, J. C. (2013). “En diálogo con *Itinerarium mentis in Deum*: Acercamiento Fenomenológico-Hermenéutico”. En *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, XXIX, pp. 317-335.
- Bauman, Z. (2003). “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad”. En S. Hall y P. Du Gay (eds.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 40-68.
- (2008). *Tiempos líquidos: Vivir en época de incertidumbre*. México: Tusquets.
- Bougerol, J. G. (1977). “L’aspect original de l’*Itinerarium mentis in Deum* et son influence sur la spiritualité de son temps”. *Antonianum*, (52 2/3), pp. 309-325.
- (1980). *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae. Cura et studio Commissionis Internationalis Bonaventuriana*. Roma: Collegio S. Bonaventura.
- (1984). *Introducción a San Buenaventura*. Madrid: BAC.
- Buber, M. (2003). *Eclipse de Dios: Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. Salamanca: Sígueme.
- Buenaventura, San (1945). *Obras de San Buenaventura*. Tomo I: *Itinerario de la mente a Dios*. Madrid: BAC.
- De Jesús, T. (1976). *Obras completas. Castillo interior o las moradas* (2ª edición). Madrid: Editorial de espiritualidad.
- De la Cruz, J. (1994¹⁴). *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- DW Documental. (2018, febrero 9). “Poder, dinero y felicidad-Codicia”. Recuperado 13 de agosto de 2019. DW Documental website: <https://www.youtube.com/watch?v=HbxPW3VMFos&t=226s>
- Falque, E. (2012). *Dios, la carne y el otro. De Ireneo a Duns Scoto: Reflexiones fenomenológicas*. Bogotá: Siglo del hombre editores.
- Gilson, É. (1948). *La filosofía de San Buenaventura*. Buenos Aires: Desclée De Brouwer.
- (2007). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Editorial Gredos.

- Giraldo, G. (1963). "El sentido de la filosofía como *Itinerarium Mentis in Deum*". *Franciscanum*, 13, pp. 33-52.
- (1965). "El carácter «reductivo» de la filosofía Bonaventuriana". *Franciscanum*, 19, pp. 84-91.
- LaNave, G. F. (2009). "Knowing God through and in All Things: A Proposal for Reading Bonaventure's «*Itinerarium mentis in Deum*»". *Franciscan Studies*, 67, pp. 267-299.
- López, A. F. (2017). *Tratado de teoría de la verdad en filósofos y teólogos franciscanos del siglo XIII: Buenaventura de Bagnoregio, Juan Duns Escoto, Roger Bacon y Guillermo de Ockham. Aportaciones a la praxis paidética de la razón y la voluntad*. Medellín: Editorial Bonaventuriana.
- Pulido, M. L. (1996). "La metafísica del ser finito en el «*Itinerarium*»". En *Carthaginiensis: Revista de estudios e investigación*, 12 (21), pp. 187-230.
- (1998). "El concepto de Bien según Buenaventura". En *Naturaleza y gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesásticas*, 2, pp. 359-373.
- (2004). "Una reflexión ética del *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura". *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 31, pp. 5-22.
- (2006). "La persona humana en San Buenaventura". *Revista Española de filosofía medieval*, 13, pp. 69-79.
- (2008). "Filosofía e Espiritualidad en el *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura". *Revista portuguesa de filosofía*, 64 (1), pp. 105-136.
- Ramos, A. (2016). "Ateísmo y espiritualidad". En *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 21, pp. 165-183.
- Ratzinger, J. (2005). *Fe, verdad y tolerancia*. Salamanca: Ediciones sígueme.
- Restrepo, J. (1969). "La presencia de Dios en el mundo y en el hombre. Análisis del *Itinerarium mentis in Deum*". *Franciscanum*, 31, pp. 3-18.
- Soto, G. (2013). *Diez místicos medievales*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Tedoldi, F. M. (2017). "La ricerca di Dio nel «*Itinerarium Mentis in Deum*»". En *Deus summe cognoscibilis, l'attualità teologica di San Bonaventura. Congresso internazionale*, Roma. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Bo8KN7TWOg8&list=PL0OnbX3C2yos4rvHwfx3varoeDdZsmbA&index=2>
- Uribe, D. (1963). La iluminación según San Buenaventura. *Franciscanum*, 14, pp. 24-57.
- Valderrama, C. (1966). "San Buenaventura y la filosofía del Amor". En *Franciscanum*, 23-24, pp. 147-166.
- (1993). *Filosofía ejemplarista. Acercamiento al pensamiento de San Buenaventura*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Virilio, P. (1997). *La velocidad de liberación: Ensayo*. Buenos Aires: Manantial.

Los *Dos discursos edificantes de 1843*.
Posicionamientos kierkegaardianos

The *Two Upbuilding Discourses of 1843*.
Kierkegaardian Pronouncements

José Luis Evangelista Ávila
Universidad Autónoma de Chihuahua
jessed@hotmail.com
Orcid: 0000-0002-9066-2440

Fecha de recepción: 07-11-2019 • Fecha de aceptación: 08-04-2020

Resumen

Los trabajos que Kierkegaard firmó sin seudónimo comprenden, entre otros, las diversas series de *Discursos edificantes*. Estas obras fueron escritas en un género propio del pensamiento religioso, por lo que han tenido una recepción mínima en comparación del pensamiento kierkegaardiano seudónimo y, especialmente, en su revisión académica. El presente artículo se propone una lectura de los *Dos discursos edificantes* de 1843 en tanto representen un posicionamiento de Kierkegaard respecto a su modo situarse frente a la tradición filosófica al plantear los rasgos de lo que se ha considerado como su reflexión filosófica.

Palabras clave: Crítica a la modernidad, discursos edificantes, individuo, subjetividad, verdad subjetiva

Abstract

The works signed by Kierkegaard instead of a pseudonym include, among others, the series entitled of *Edifying Discourses*. These works were written in a genre characteristic of religious thought, so they have had a minimal reception compared to the pseudonymous Kierkegaardian thought, especially, in their academic review. The present article proposes a reading of the *Two Edifying Discourses* of 1843 as they represent a position of Kierkegaard with respect to his way to face the philosophical tradition when considering the features of what has been considered his philosophical reflection.

Keywords: Critique of modernity, edifying discourses, single individual, subjective truth, subjectivity

Introducción

Un discurso edificante no es un análisis filosófico. No comparte su proceder como tampoco sus objetivos; sin embargo, no excluye la posibilidad de entrecruces. Con la obra de Søren Kierkegaard en miras, la ausencia de identidad plena entre discursos edificantes y filosofía ha servido para desacreditar una parte significativa de su obra; por su parte, el pensar algunas de sus relaciones, es el motivo que anima al presente estudio. En concreto, nos abocaremos a los *Dos discursos edificantes*¹ de 1843, en un intento por considerarlos

1 Las obras de Kierkegaard serán citadas bajo una doble referencia. En primera instancia, acorde a la estandarización internacional según los *Søren Kierkegaard Skrifter* (disponible en: <http://sks.dk/sidek/sidek.asp>, donde aparece una tabla de equivalencias entre las diversas ediciones de sus obras completas), seguido de una diagonal, y la referencia a la traducción utilizada. De este modo, la referencia (SKS, V: 13/2010: 29) atiende a los *Søren Kierkegaard Skrifter*, tomo V, página 13 que, en la traducción utilizada (*Escritos 5. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*) de 2010, se ubica en la página 29. En atención a lo anterior, se indican las equivalencias entre las obras citadas en este trabajo, teniendo entre paréntesis la firma utilizada para cada obra:

SKS	Edición en español	Obra(s)
II	2006a	<i>Escritos 2/1. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I</i> (Víctor Eremita para el "Prólogo", A para el resto de la obra)
III	2007	<i>Escritos 3. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II (B)</i>
IV	2019	<i>Escritos 4/1. La repetición.</i> (Constantin Constantius) <i>Temor y temblor</i> (Johannes de Silentio)
IV	2016	<i>Escritos 4/2. Migajas filosóficas</i> (Johannes Climacus). <i>El concepto de la angustia</i> (Vigilius Haufniensis). <i>Prólogos</i> (Nicolaus Notabene)
V	2010	<i>Escritos 5. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas</i> (S. Kierkegaard)
IX	2006b	<i>Las obras del amor</i> (S. Kierkegaard)
XI	2008	<i>La enfermedad mortal</i> (Anti Climacus)
XVI	1985	<i>Mi punto de vista</i> (S. Kierkegaard)

como un posicionamiento del danés respecto a su obra futura y su crítica a la modernidad.

Para proceder con esta tarea, se ofrece un incipiente abordaje para ubicar al *Discurso edificante*² en la producción del danés y su contexto respecto a las obras seudónimas, seguido de una breve presentación los *DE* elegidos. En dicho transcurso, serán consideradas notas de estos trabajos en relación al posicionamiento kierkegaardiano respecto a su obra y frente a la modernidad. En concreto, se reconsiderará el *DE* como una toma de posición de Kierkegaard en su quehacer y en su crítica a la modernidad mediante la revisión de los *Dos discursos edificantes* de 1843.

Los Discursos edificantes y lo edificante en la propuesta kierkegaardiana

La importancia y comprensión de los *DE* en la obra del danés excede las posibilidades de este trabajo; no obstante, es menester brindar algunas directrices que nos permitan acceder a su sustrato filosófico. Para ello, remitiremos a una referencia a lo que son los *DE* y la edificación desde su relación con el juzgar planteado por Kierkegaard en *Mi punto de vista*.

El «discurso edificante»³ es un género literario empleado por Kierkegaard, quien en varias de estas obras confiesa carecer de autoridad para realizar sermones,⁴ por lo que el discurso edificante resulta una

2 En adelante *DE*, tanto en singular como en plural.

3 Este abordaje se basa en la entrada "Edifying Discourse/Deliberation/Sermon", en *Kierkegaard Research: Sources Reception and Resources. Volume 15. Kierkegaard's Concepts. Tome II: Classicism to Enthusiasm* (Steven, McDonald, Stewart [eds.], 2014: 229-234; en adelante: *Kierkegaard's Concepts II*) y *Kierkegaard's Upbuilding Discourses* (Pattison, 2003). El abordaje es delimitante e introductorio destinado a brindar un contexto interpretativo. Para profundizar, pueden considerarse el tomo dedicado a esta obra en *International Kierkegaard Commentary* (Perkins [ed.], 2003a) y el *Kierkegaard Studies Yearbook* (2000) o, en el tomo del año 1997, el artículo de Brunn: "The concept of «The Edifying» in Søren Kierkegaard's Authorship".

4 En el «Prefacio» a los *DE* que nos atañen, Kierkegaard indica "que por algo lleva el título de «discursos» y no el de sermones, porque su autor no tiene autoridad para *pre-dicar*; «discursos edificantes» y no discursos de edificación, porque el que habla no exige en modo alguno ser *maestro*" (*SKS*, V: 13/2010: 29; las cursivas proceden del original),

vía apropiada para la expresión de un pensamiento de motivos religiosos. No obstante, esto no excluye una veta de reflexión filosófica en los *DE*. Según la confesión kierkegaardiana, el paralelismo inicial entre la publicación de los *DE* y las obras seudónimas permitieron plantear la disyuntiva dialéctica entre lo estético-ético y lo religioso; además, la presencia de su obra edificante le evitaría ser catalogado como un autor que arriba a la fe debido a su edad o el desencanto de la vida.⁵

Los *DE* son parte de aquellos trabajos ofertados con su mano derecha, publicados en forma paralela a sus obras seudónimas dadas con la izquierda.⁶ Son discursos *edificantes*, no *para edificación*, pues su autor no se reconocía como autoridad o maestro, capaz de guiar a los otros; por el contrario, una de sus posibles metas, según confiesa en *Mi punto de vista*, fue “el propósito de obligarle [al lector] a juzgar” (*SKS*, XVI: 32/1985: 64). Mientras el maestro y el discurso para edificación suponen la altura de haber atravesado ya un camino que ahora disponen al lector, Kierkegaard se ubica en el mismo nivel del lector a quien escribe⁷ y en quien intenta cuestionar la ilusión de la cristiandad, por ello le invita a juzgar, a asumir su existencia frente a la disyuntiva abierta por el cristianismo.

indicación que se repite en el «Prefacio» de los Discursos edificantes publicados entre 1843 y 1844 (*SKS*, V: 63; 113; 183; 231; 289/2010: 77; 125; 191; 237; 293); mientras que cuenta con un paralelismo a lo expuesto en el «Prefacio» a los “Tres discursos para ocasiones supuestas” (*SKS*, V: 389/2010: 391). Aunque para Kierkegaard esto obedece a su falta de ordenación (Roberts, 2014: 231), para George Pattison, quien sigue en ello a Michael Strawser, esta continua referencia a la ausencia de autoridad puede tratarse de una ironía más del danés (2003: 23). Esta dimensión irónica también podría encontrarse en la relativización de la ordenación en la cristiandad.

5 “Es imposible —sentenció en *Mi punto de vista*— explicar la producción religiosa por la creencia de que el autor se ha vuelto viejo” (*SKS*, XVI: 31/1985: 62) rasgo que, por otra parte, se consideraba “uno de los estereotipos característicos de la vida religiosa de la modernidad” (Pattison, 2003: 15; traducción nuestra).

6 Aunque la referencia es extensiva a toda la producción edificante, Kierkegaard escribió en *Mi punto de vista*, respecto a los *DE* que nos ocupan: “Ofrecí al mundo *Alternativa* con la mano izquierda, y con la derecha los *Dos discursos* edificantes; pero todos, o casi todos, asieron con sus diestras lo que yo sostenía en mi siniestra” (*SKS*, XVI: 21/1985: 47). Pattison (2003) dedica algunas páginas a este tema (12-34).

7 Para Kyle A. Roberts, “He claimed the stance of «learner –not teacher»” (en Steven, McDonald, Stewart [eds.], 2014: 232).

Para Kyle A. Roberts:

Los discursos edificantes y las deliberaciones [cristianas, como *Las obras del amor*] funcionan como elementos de la estrategia kierkegaardiana para exponer la inautenticidad, hipocresía y autoengaño de sus lectores con el propósito de buscar su arrepentimiento y transformación (en Steven, McDonald y Stewart [eds.], 2014: 233-234; traducción nuestra).

En *Las obras del amor*, Kierkegaard escribió que “edificar, «at opbygge», está formada a partir de «at bygge» (construir) con el complemento «op» (hacia arriba), debiendo llevar éste el acento” (SKS, IX: 213/2006b: 255; los paréntesis son de la fuente citada) y, complementó, “edificar significa levantar algo en altura desde los fundamentos. Sin duda que este «op» indica una dirección de altura; pero sólo decimos edificar cuando la altura es también en proporción inversa a la profundidad” (SKS, IX: 214/2006b: 255).⁸ Líneas más adelante asentó un señalamiento doble:

El amor edifica al presuponer que el amor está presente en el fundamento. Por esta razón, el amor edifica también allí donde, hablando humanamente, parece que falta el amor, y donde, entendiéndolo en sentido humano, parece que ante todo se necesita derribar —claro que no por placer, sino por la redención— (SKS, IX: 222/2006b, 265).

El amor es el fundamento desde el cual se edifica, pero también es preciso derribar. La fe, próxima al amor, reitera esta dinámica. Sin embargo, ¿qué es esto que «en sentido humano, parece que ante todo se necesita derribar»?

Antes de proseguir, traigamos a colación lo expresado sobre el juzgar en *Mi punto de vista*: “Por toda la eternidad es imposible que yo obligue a una persona a aceptar una opinión, una convicción,

8 Estas líneas pueden complementarse con la «Note 3» de los *Eighteen Upbuilding Discourses* (Kierkegaard, 1990: 503-505) preparada por los Hong.

una creencia. Pero sí puedo hacer una cosa: puedo obligarle a darse cuenta. . . Al obligar a un hombre a darse cuenta logro también el propósito de obligarle a juzgar” (SKS, XVI: 32/1985: 64). En ello, Kierkegaard retoma un actuar socrático, no obstante, bajo un matiz propio.

Para edificar hay que poner los cimientos al descubierto; por ello, ante la imposibilidad de dar la fe al otro, se le puede obligar a juzgar. Entrevemos entonces una respuesta al cuestionamiento pendiente: ¿Qué necesitamos derribar para la redención? Aquello que estorbe a los cimientos, es decir, cuanto oculte el amor al prójimo (*Kjerlighed*) e imponga un amor de sí centrado en el erotismo de la inmediatez y la preferencia (*Elskov*), así como los impedimentos de la fe, venidos de una confianza desmedida en lo humano, su razón y la cristiandad.

Antes que favorecer la distinción, los *DE* tienden a buscar puntos comunes a los individuos, cimientos ubicados en una antropología, antes que rasgos contingentes, específicos y excluyentes.⁹ Para Kierkegaard, este punto común puede encontrarse en los dones del amor y la fe, provenientes de la divinidad y ocultos a la razón a causa de ese origen.¹⁰

Si amor y fe son los cimientos, resta derribar lo que sobre ellos se ha instalado. Esto abre la interrogante por aquello que se ha impuesto hasta ocultarlos y, en su caso, pretende negarlos. Hay un carácter discursivo al que Kierkegaard se opone en la tradición filosófica, es el que supone que el sujeto posee las condiciones para conformarse a sí mismo e incluso superarse, esto redundando en el olvido del otro (SKS, IX: 29/2006b: 40) y, según Johannes Climacus, en una equiparación del sujeto con la divinidad en la capacidad de constituirse a sí mismo (SKS, IV: 220/2006: 33). Proponemos que este discurso

9 Según *Mi punto de vista*: “El punto de partida de los trabajos firmados con seudónimo es la diferencia entre hombre y hombre con respecto al intelectual, la cultura, etcétera; el punto de partida de las obras edificantes es el edificante pensamiento del humano universal. Pero este doble significado es precisamente la dialéctica del «individuo singular»” (SKS, XVI: 95/1985: 166).

10 Ver “La vida oculta del amor y su capacidad de ser cognoscible en los frutos”, en *Las obras del amor*.

remitido a una autofundamentación de la subjetividad atraviesa la modernidad como una de sus condiciones, mientras el danés plantea que “Necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre” (*DE* de 1844). De ser esto así, los *DE* suponen un derribar, si no para construir, pues es imposible dar la fe al otro, sí para permitir el juicio sobre las condiciones en que se sitúa el lector, es decir, las condiciones de la subjetividad moderna. Desde ahí resulta comprensible la crítica kierkegaardiana a la filosofía en general y a la cristiandad.

Esta primera aproximación nos permite ubicar el posicionamiento de Kierkegaard en los *DE* respecto a la autoridad de la predica y la subjetividad moderna, esto al intentar posicionar al lector frente a la cristiandad, al obligarle a juzgar y al plantear la edificación como una herramienta para derribar la ilusión de la cristiandad y de la autofundamentación de la subjetividad moderna.

Aproximación a los Dos discursos edificantes de 1843

La estructura de todos los *DE* presenta una portada, la dedicatoria al padre (con excepción de los *Dos discursos edificantes* de 1844), prefacio, hoja de título del *DE* a tratar, oración y desarrollo. Tras un Discurso, en caso de haberlo, una nueva hoja de título da apertura al siguiente trabajo, siguiéndola una oración y el desarrollo.

En todos los *DE* la dedicatoria, el prefacio y la oración son breves. Mantienen en común, con la excepción ya indicada, la dedicatoria “Al difunto Michael Pedersen Kierkegaard” (*SKS*, V: 11; 61; 111; 229; 287; 387/2005: 27; 75; 123; 235; 291; 389); el prefacio destaca dos rasgos, uno, su dedicatoria al destinatario “que yo, con alegría y gratitud, llamo *mi* lector” (*SKS*, V: 13/2010: 29; cursivas del original), el otro, reafirmar la condición del libro y del autor, pues “por algo lleva el título de «discursos» y no el de sermones, porque su autor no tiene autoridad para *predicar*; «discursos edificantes» y no discursos de edificación, porque el que habla no exige en modo alguno ser *maestro*” (*SKS*, V: 13/2010: 29; cursivas del original). En su primera ocasión, “*su* lector”, parece referirse a Regina Olsen (con quien Kierkegaard estuvo comprometido hasta 1841), no obstante,

esta categoría adquirió un carácter más amplio en trabajos posteriores.¹¹ Las oraciones, dirigidas a la divinidad, buscan generar una disposición en el lector.

En cuanto discursos, estos trabajos suponen la intención de ser leídos en voz alta; sin embargo, la voz del lector no está sola. Kierkegaard planteó diversas voces en cada *DE*, ellas interpelan la propuesta y dialogan entre sí en un acompañamiento a la «voz principal».

El autor fue consciente de la pobre recepción de los *DE* (*SKS*, XVI: 21/1985: 46). Con apenas “una reseña, poco más que un anuncio, los *Dos discursos edificantes* (1843)” (Hong, 1990: xxi; la traducción es propia) sus bajas ventas propiciaron el compilado de los sobrantes en los *Dieciocho discursos edificantes* en mayo de 1844.

En la aventurada recepción de la obra kierkegaardiana, los *DE* han tenido aún mayores dificultades, especialmente por su infravaloración frente a la obra seudónima y los posteriores trabajos religiosos. George Pattison (2003: 1) inició *Kierkegaard's Upbuilding Discourses* con el planteamiento de esta mínima repercusión entre los estudios académicos e, incluso, refiere cómo la consideración heideggeriana que podría realzarlos ha sido pasada por alto.¹²

Entre los *Dieciocho discursos edificantes* y el resto de la denominada obra religiosa kierkegaardiana, posterior a la publicación del *Postscriptum* hay una diferencia: En el caso de los primeros, se trata de publicaciones paralelas a trabajos seudónimos, mientras que el resto fueron desarrollados sin un paralelo seudónimo, siendo una excepción la publicación de *Discursos cristianos*, escritos en proximidad a *La crisis y una crisis en la vida de una actriz* (*SKS*, XVI: 16/1985: 37; Hong, 1990: xiii).

11 Esta referencia inicial a Regina Olsen es declarada por Kierkegaard y explicitada en las traducciones consultadas (Kierkegaard, 2005: 7; 2010: 70). También en “2. When «That Single Individual» Is a Woman” de Sylvia Walsh (Perkins [ed.], 2003a: 31-50), donde puede consultarse un análisis sobre el tema.

12 Ver Heidegger, *Ser y tiempo* (§ 45, nota al pie). Robert L. Perkins es de una opinión similar en la «Introduction» (2003b: 2) al *International Kierkegaard Commentary* dedicado a los *Dieciocho discursos edificantes*, no obstante, atenuó su comentario en razón del trabajo de Pia Søltoft (2010) “Recent Danish Literature on the Upbuilding Discourses 1843 and 1844 and Three Discourses on Imagined Occasions”.

Los *DE* que nos ocupan fueron redactados a inicios de 1843, “fue entregado al impresor Bianco Luno el 16 de abril; y con prólogo fechado el 5 de mayo —cumpleaños 30 de S. Kierkegaard— fue puesto a la venta el 6 de mayo en la librería de P. G. Philipsen, dos días antes de partir para Berlín” (Guerrero and Valadez, 2005: 7).¹³ Aunque se carece de sus manuscritos, hay una primera versión de su «Prefacio», en él, todavía son considerados como sermones.¹⁴

Previamente, el 20 de febrero, fue publicado *O lo uno o lo otro*, donde se considera la alternativa entre lo estético y lo ético, no obstante, la disyuntiva real se encuentra entre lo estético-ético y lo religioso. Esta situación parece estar planteada en los ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ y será confirmada en *Mi punto de vista*;¹⁵ mientras que *O lo uno o lo otro* concluye con el Discurso “Lo que hay de edificante en el pensamiento de que, con respecto a Dios, siempre estamos en el error”, documento atribuido a “un viejo amigo [de B] que es pastor en Jutlandia” que podría interpretarse como una insinuación de otra alternativa, pues su presentación abre la posibilidad de cuestionar las cartas del Juez.¹⁶

13 Hay divergencias en lo relativo a esta fecha, Darío González (2010: 11) indica su publicación el 5 de mayo y los Hong el 16 de ese mismo mes (1990: ix).

14 El borrador puede consultarse en la «Introducción» de *Escritos 5* (Kierkegaard, 2010: 12-13) o en *Diarios. Volumen V. 1842-1844* (Kierkegaard, 2017: 335-336).

15 Entre los «ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ», atribuidos al seudónimo A, sólo uno está titulado (“*O lo uno o lo otro*. Un discurso extático”; cursivas de la fuente). Ahí, el arrepentimiento parece plantearse como la conclusión de las disyuntivas entre la existencia estética y la ética. Tal, “señores míos, es la quintaesencia de toda sabiduría”; sin embargo, complementa: “Pero esto es un malentendido, ya que la verdadera eternidad no yace tras un tal o bien — o bien, sino delante de éste” (SKS, II: 47-48/2006a: 62). Podemos interpretar que delante de *O lo uno o lo otro* (la alternativa entre lo estético y lo ético enmarcado por la obra seudónima) se encuentra lo religioso. Esta disyuntiva tiene eco en *Mi punto de vista* donde la “duplicidad se descubre comparando *Alternativa* con los *Dos discursos edificantes*” (SKS, XVI: 16/1985: 37).

16 Esta posibilidad se abre por dos motivos, el primero es el título, la otra son las afirmaciones de B. La primera afirmación del documento señala el olvido del contenido de las cartas previas (SKS, III: 317/2007: 301), lo que implicaría una ruptura de continuidad en el pensamiento sobre sí originado por la carta (SKS, III: 318/2007: 301-302) en la medida en que rompe con la propuesta de formarse a sí mismo, pues B consideraba que “lo estético es en un hombre aquello por lo cual éste es inmediatamente lo que es, y que lo ético es aquello por lo cual un hombre llega a ser lo que llega a ser” (SKS, III: 215/2007: 204).

Aunque el trabajo editado por Victor Eremita suele considerarse dividido en estudios sobre las existencias estética y ética, la primera parte plantea, en su mayoría, análisis estéticos (rama de la filosofía) antes que sobre la existencia estética, bien que en ellos encuentre reflejo la subjetividad abocada al deseo y el erotismo. En todo caso, las referencias sobre el seudónimo de la primera parte son limitadas, carece de nombre (el editor le impone «A») y se desentiende de la parte final («Diario de un seductor») a la que prologa. Hay quien plantea que se trata de varios seudónimos o su ausencia.¹⁷

La segunda parte corresponde a dos cartas del Juez Wilhelm que, se da a entender, fueron dirigidas al redactor estético, no obstante, esta información forma parte de la dinámica propuesta por Víctor Eremita. A ellas se suma la referida carta del pastor. Wilhelm analiza la existencia estética y ética para posicionarse a la segunda, reivindicar la presencia estética en lo ético y la invitación a elegir la desesperación como vía para renunciar a la existencia estética. Lo anterior genera que buena parte de la descripción de la subjetividad estética provenga de su contraparte.¹⁸

Con el lector en miras, el vínculo que une a las obras seudónimas y a los *DE* está en plantear una alternativa. Temáticamente hay paralelismos entre la obra editada por Victor Eremita y los *Dos discursos edificantes* de 1843, por ejemplo, el deseo y el arrepentimiento, mientras que las caracterizaciones de la duda y la imposibilidad del conocimiento para dar paz a los individuos aproximan a *DE* a la obra póstuma, aunque de redacción próxima, *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est*.

El «Prefacio» de los *DE* indica la intención de tratarse de “algo superfluo, y que sólo le apetece permanecer en las sombras como si se escondiera” (*SKS*, V: 13/2010: 29). Lo cual se justificaría al interior del primer discurso en la medida en que, ante el sumo bien,

17 Ambas propuestas son abordadas por Guerrero (2011: 1-21) “Las confesiones de un ermitaño: El uso de seudónimos en *La alternativa*”.

18 Benjamín Olivares Bøgeskov (2015) previene del “error de juzgar al estético a la luz de la vida ética” (44).

no cabe agradecimiento entre humanos.¹⁹ Ya sea mediante la imagen del avance en “camino solitario, o solitario por caminos populosos” o de “una florecilla insignificante oculta en el gran bosque” (SKS, V: 13/2010: 29), Kierkegaard supone un encuentro entre el texto y su receptor mediante un llamado a la interioridad. En cualquier caso, las flores en medio del bosque no son dispuestas a ser arrasadas por un avance ciego²⁰ sino representación de una interioridad, igualmente débil, abierta a su encuentro con lo divino.

Pese a las advertencias iniciales y reiteradas de los «Prefacios» sobre su autoridad, Kierkegaard plantea dos salvedades que hará valer para su propuesta y resultan extensivas al resto de los trabajos. Con ellas ironiza o, por lo menos, pone en perspectiva el no ser un pastor ordenado en un mundo sumido en la cristiandad. Al finalizar «A la expectativa...», el danés relativizó la confianza en el mundo al cuestionar la experiencia, pues “ésta tampoco ha tenido nunca autoridad para negar” (SKS, V: 36/2010: 51), mientras que en el inicio de «Toda dádiva...», los versículos citados adquieren autoridad por la fuente (SKS, V: 42/2010: 56). Al relativizar la experiencia del mundo ante la fe, Kierkegaard relativiza el impacto de la experiencia en la lucha contra el porvenir y contra sí mismo, con lo cual plantea la eminencia de la interioridad. Así, las palabras del apóstol son utilizadas para convocar al creyente, según permitan edificar pues, como los cimientos en la construcción, “tienen el poder de elevar el alma [y...] también el vigor para sostenerla” (SKS, V: 42/2010: 56).

Hasta este punto, Kierkegaard posiciona la disyuntiva entre lo estético-ético y lo religioso como caminos abiertos por sus obras, dispuestas para que el lector juzgue sobre sí y, por ende, el autor pase a un segundo plano cuando el lector decida respecto de lo divino desde una interioridad frágil y finita.

19 Al no ser más que una ocasión, el “maestro” queda en un segundo plano (SKS, IV: 220/2016: 32).

20 Contrario a Hegel (2001) para quien “una gran figura [...] camina, aplasta muchas flores inocentes” (97).

La expectativa de la fe

En *Monólogos*, Schleiermacher brindó un sermón para el inicio del año 1800 (Poca, 1991: VII) y, 43 años después, Kierkegaard publicó sus *Dos discursos edificantes* cuyo primer trabajo, «La expectativa de la fe», se complementa con el subtítulo: «En el año nuevo». Mientras el primer autor intenta posicionar al sujeto en el inicio marcado por el calendario, el danés sitúa el inicio en un año propio, existencial: su cumpleaños, pero también como un punto de ruptura que plantea el antes y después de la fe. Próximo y lejano de aquella propuesta, nuestro autor también tomaría distancia de su contraparte (clérigo y teólogo) autorizado para brindar sermones.

Con el inicio de año en miras, la «Plegaria» plantea y resalta, junto al fin e inicio anual, la transición, el agradecimiento por el año concluido y la ausencia de temor ante la proximidad de un juicio, así como la carga (negativa y positiva) con que se inicia el año y la intención de sumar el testimonio a la inmutabilidad divina.

Este discurso toma su título de un versículo de la Biblia, así como de una disposición del individuo abierta por el año que se aproxima, motivo del subtítulo, y bajo dicho manto abre la pregunta por aquello que puede brindarse al otro. El texto inicia con la referencia a los versículos de Gal. 3, 23-29, en los cuales la fe se espera en condición de cautividad.²¹ En ese punto, emerge la unión en Cristo como condición para ser libres herederos de la promesa.

El cambio de año recrudece la vivencia de lo insondable encallado en lo venidero, ante ello, el *DE* busca aquello que pueda desearse al otro, es decir, “un bien determinado que fuese específicamente

21 En la traducción de la *Biblia de Jerusalén*: “Antes que llegara la fe, estábamos encerrados bajo la vigilancia de la ley, en espera de la fe que debía manifestarse. De manera que la ley fue nuestro pedagogo hasta Cristo, para ser justificados por la fe. Mas, una vez llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo. Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abrahán, herederos según la promesa”. Con miras a lo anterior, cabría preguntar por la cautividad que ubica Kierkegaard en su lector, ¿lo es acaso la cristiandad o la filosofía moderna que concluyen en «sujetos autónomos»?

adecuado para él y para su vida” (SKS, V: 18/2010: 34). Ante esta situación, una panorámica general del documento nos lleva de la pregunta por aquello que ha de ser deseado para el otro y sus implicaciones, a la igualdad en la fe, la precariedad y finitud humana, la imposibilidad de brindar la fe, la expectativa en general, la relación con el tiempo y el combate con el porvenir, así como contra sí mismo, tanto como la victoria ante ellos, la pasión de la duda, el creer en otro ser humano, la vivencia de la temporalidad y la eternidad en la fe. Pese a tratarse de un «discurso», el autor incluye la interpelación de diversos puntos de vista con los cuales entra en diálogo como son las palabras del preocupado, el hombre experimentado y el creyente.

Una mirada sucinta a las «temáticas religiosas» remite a la obtención de la fe. En un principio, como aquello que habría de desearse como lo mejor para el otro y, en posterior, referida al individuo mismo dada la incapacidad para brindarla. La fe, como apropiación de la temporalidad y una forma de fundamentar la subjetividad y la consciencia, plantea la tensión con el porvenir, sin por esto excluirse en una «vida futura» desentendida del presente. El autor cuestiona de forma retórica: “¿En virtud de qué triunfa sobre lo que vacila? En virtud de lo eterno puede uno triunfar sobre el porvenir, porque lo eterno es el fundamento del porvenir; de ahí que uno pueda profundizar en aquél en virtud de éste. ¿Y cuál es el poder eterno en el ser humano? Es la fe” (SKS, V: 28/2010: 43).

La fe, especialmente en el tratamiento kierkegaardiano, supone una concepción antropológica específica, temática que vincula el trabajo a una problemática filosófica. Los *DE* cuentan con abordajes antropológicos explícitos vinculados a la crítica a la modernidad. No obstante, la condición dada a los *DE*, como reflexiones religiosas («no filosóficas»), ha servido como un velo para ocultar su veta filosófica.

Entre lo religioso y lo filosófico se sitúa uno de los conceptos que intitulan el trabajo: «expectativa»,²² la cual transita diversos

22 La traducción de González (Trotta, 2010) propone «expectativa», Guerrero y Valadez (Universidad Iberoamericana, 2005), por su parte, sugieren «espera», lo mismo que el versículo de la *Biblia de Jerusalén* (Gal. 3, 23).

discursos y obras del danés. Entre los *Dieciocho discursos edificantes*, Kierkegaard retornó de forma explícita a ella en los dos trabajos dedicados al versículo de Lucas 21, 19 («Que uno preserve su alma en la paciencia»), uno en los *Cuatro Discursos Edificantes* (1843) y en el segundo en los *Dos Discursos Edificantes* (1844), este último acompañado de «Paciencia en la expectativa», así como en el siguiente grupo de *DE* con «La expectativa de una beatitud eterna»²³ y, sin incluirse en los títulos, acompaña diversas reflexiones seudónimas y autógrafas.

La lectura antropológica recorre, con algunos tópicos recurrentes, los *Dieciocho Discursos Edificantes*, amén de exposiciones, matices y niveles de profundidad propios a cada uno. La finitud se vincula a la falibilidad e imposibilidad de alcanzar el bien por cuenta propia, pues “el corazón de todo ser humano es también lo bastante débil como para querer igualmente determinar por sí mismo qué es el bien” (*SKS*, V 33/2010: 48). Incapaz del bien y de brindar el bien o las condiciones para lograrlo, Kierkegaard publicó en 1844 «Necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre», discurso donde ahonda en dicha temática. Por su parte, «La expectativa...» presenta, si nos es permitida la imagen pascaliana, un trigo azotado por la temporalidad, no obstante, pueda enraizar en la eternidad mediante la fe como garantía ante el porvenir.

La connotación existencial está dada y Kierkegaard la atraviesa por dos importantes pautas: una, el cuestionamiento a la (filosofía de la) historia y la ética fundado en una negativa implícita a la teodicea; la otra, la fundamentación de la subjetividad en su relación con la eternidad. A estas dedicaremos algunas líneas más adelante.

Otra vía de acceso a los planteamientos filosóficos que recorren los *DE* deviene del papel de este discurso en la obra del danés. Algunos señalamientos sucintos aparecieron ya respecto a las publicaciones «paralelas»; sin embargo, sucede como en otros trabajos iniciales cuyas temáticas serán recuperadas posteriormente, sea de

23 Sobre la presencia y abordaje de la paciencia en los *Dieciocho discursos edificantes* puede considerarse el *International Kierkegaard Commentary: Eighteen Upbuilding Discourses*.

forma directa o indirecta. Ejemplos se encuentran al especular sobre relaciones diversas con obras posteriores, con *Migajas filosóficas* al cuestionar lo que un individuo puede hacer por otro, con *Temor y temblor* al sancionar la pretensión de superar la fe o, incluso, en los ensayos de una respuesta a ese apartado conclusivo de *El concepto de la angustia* intitulado «La angustia como aquello que salva mediante la fe» en atención a la posibilidad dada por el porvenir, amén de la caracterización del dudar.

Todavía con miras al papel de este discurso en la obra del danés, hay un apunte que bien podría considerarse como programático. Este nos permite la comprensión de «su lector» en el tránsito de Regina al individuo, categoría medular en la reflexión del danés.

El remitente de esta obra, «mi lector», oculta el nombre Regina Olsen, sin embargo, en el intento de dirigirse a lo religioso desde un amor preferencial, Kierkegaard busca y encuentra al prójimo a quien dedicará el resto de sus discursos mediante la misma referencia: «mi lector». Esto se encuentra en las líneas que concluyen la presentación del discurso, justo antes de atravesar al análisis de «La expectativa...».

Tras aceptar la incapacidad de dar la fe al otro, toda forma de proximidad preferencial parece banalizarse, entre sujeto y sujeto resta cierta extrañeza y podredumbre. Ante la imposibilidad de brindar el sumo bien, las manos quedan inermes al constatar lo poco que uno puede hacer por otro. Desde una perspectiva romántica, la vida, con el otro en miras, es contradicción y dolor en la conciencia de que es preciso amar, pero el bien que puede ofertarse siempre será limitado: Amar es amar en la impotencia. Sin embargo, explica el *DE*, esto es necesario para que la felicidad del otro sea real, propia e independiente. Ahí se oculta una altura capaz de superar la eternidad y la muerte, ahí se encuentra la gloria de Dios. La incapacidad de dotar al otro del sumo bien se identifica con la incapacidad de arrebatarlo, así, lo más alto está en que cada cual puede (Dios mediante) brindárselo a sí mismo fuera de las elecciones ofertadas en el mundo, por lo que el individuo permanece liberado, incluso del agradecimiento, pues nada debe al otro. El sumo bien deviene un asunto entre cada individuo y Dios y, en tanto el primero está

imposibilitado para hacerse con él por sí mismo, Kierkegaard postula la necesidad de Dios.

Sin deudas con lo humano, la fe permanece libre y libera. El sumo bien no es un conocimiento o una verdad por develar, por lo que cualquier mayéutica que pretenda alcanzarlo resulta inapropiada, no obstante, apoye al pensamiento mediante la ironía y el humor al negar la posibilidad de que en el mundo se encuentre la respuesta. Dios no se encuentra al alcance de las posibilidades del individuo por sí mismo (en lo estético o lo ético), es decir y según habíamos citado ya: “la verdadera eternidad no yace tras un tal o bien — o bien, sino delante de éste”. Resta acaso, como signó Johannes Climacus en *Migajas filosóficas*, aceptar la condición de «no-verdad» (SKS, IV: 222/2016: 34).

En este punto, el danés escribe respecto a su tarea para con el otro:

[...] recorreré con él todos los puntos dudosos, hasta que él, si no dispone de ese bien, no halle más que una única expresión para explicar su desdicha, a saber, el hecho de que no *quiere*; esto no puede soportarlo, y entonces lo obtendrá. Al mismo tiempo alabaré por él la excelencia de la fe y, presuponiendo que la posee, lo conduciré a querer poseerla (SKS, V: 25/2010: 40).

Kierkegaard se vuelve un acompañante de su lector («recorreré con él») en la búsqueda del sumo bien que ninguna persona o filosofía pueden brindar.²⁴ Por una parte, seguirá «todos los puntos dudosos»; por la otra, «alabará por él la excelencia de la fe». De ser así, las obras seudónimas indicarían caminos que con ironía y humor se cierran, mientras que la obra religiosa y autógrafa ilumina el sendero en que el individuo pueda aproximarse a la fe o, con mayor propiedad, juzgar respecto de ella. Así, Kierkegaard acompaña y

24 El desencanto de Johannes Climacus, expuesto como una suerte de Anti Fausto quien, desengañado de los aportes filosóficos, no se arroja a la pasión demoníaca al renegar de la razón al modo del Fausto de Marlowe (2009: 56) sino que profundiza mediante la razón en aquello que podría dar la salvación (las condiciones para la fe).

alaba. En cualquier caso, ambos tipos de obras confrontan al lector con la posibilidad cristiana.

Kierkegaard y sus obras transitan, de la centralidad o referencia a Regina Olsen hacia el prójimo como «su lector» y remitente. Incapaz de brindar la fe a la joven, se retira para ofrecer lo que sí se encuentra a su alcance, esto es, ayudar a juzgar sobre las condiciones para acceder a la fe y, en este descubrimiento, Kierkegaard y su redacción atraviesan del amor por predilección al amor al prójimo. Se clarifica aquí una de las aristas de su labor como escritor al obligar a juzgar: Se trata de un amor al prójimo incapaz de brindar la fe, pero capaz de mostrar, de hacer juzgar y, en última instancia, de una mayéutica negativa destinada a descubrir la no-verdad propia a fuerza de ironía y humor... y, sin embargo, Regina, tanto como su lector futuro, también pueden lograrlo sin la ayuda del autor, quien les ha “reconocido sus derechos” (SKS, V: 24/2010: 39) en ese terreno. La ironía no se detiene en el momento negativo, sino que busca despertar una disposición.

Interesa en este punto resaltar cómo Kierkegaard posiciona el vínculo entre la fe y la filosofía, en especial, en sus notas antropológicas y la posible crítica a la modernidad que entrañan. Al desear la fe como lo mejor que puede desearse para otro, el danés asume la incapacidad para brindarla, pero también vincula la fe a la fundamentación de una subjetividad cifrada en la apropiación de la temporalidad. Este abordaje de la fe, destinada a la vida presente, remitirá a reflexiones posteriores del danés, además de apuntar a la relación particular del individuo con Dios y la liberación del individuo al situar el sumo bien entre él y Dios, pues que el individuo no pueda hacerse del sumo bien, implica que no puede brindárselo a otro y, por ende, tampoco arrebatárselo. Para ello, planteó un posicionarse ante la temporalidad y la ironía, allende la negatividad que le es propia, como la apertura a una disposición; para lograrlo, Kierkegaard ha realizado el tránsito de su lector/Regina a su lector/prójimo de quien, en todo caso, fungirá como acompañante.

Toda dádiva buena y perfecta viene de arriba

El segundo y último discurso de esta primera serie, «Toda dádiva buena y perfecta viene de arriba», hace eco del versículo bíblico de Sant. 1, 17, mismo que, tras la «Plegaria», Kierkegaard transcribe hasta el versículo 23. La «Plegaria», breve como sucede en otros *DE*, hace hincapié en una actitud humana, señalada bajo la exclamación: “¡De tu mano, oh Dios, querríamos recibir todo!” (*SKS*, V: 41/2010: 55).

Tras la «Plegaria», el *DE* reflexiona sobre la apropiación de las palabras del apóstol antes que ceder a la duda o a otras pretensiones venidas de la finitud. Es en la apropiación donde se encuentra la posibilidad de satisfacer el deseo, esto supone un tránsito de lo cuantitativo (recibir todo) a lo cualitativo (condición y disposición del creyente). Para ello, el danés fundamenta su discurso en la autoridad del apóstol y advierte contra el extravío de suponer que Dios tienta al humano, pero principalmente contra los intentos del humano por tentar a Dios mediante argucias que pretenden ocultar ese proceder.

En el análisis, la duda aparece como una vía que pone en entredicho los versículos bíblicos, si no directamente al contrariarlos, sí de forma indirecta al remitirlas como un discurso oscuro, cuestionar su valía en la vida presente o suponer la necesidad de una comprensión profunda como paso previo. Estos cuestionamientos, por la relación y actitud ante el contenido de las palabras, apuntan a lo que en posterior será expresado como verdad subjetiva, es decir, al énfasis en cómo el individuo se relaciona con un contenido por encima de su conocimiento. Como el conocimiento, la duda puede ser subjetiva y, una vez apropiada, imponerse más allá del cuestionamiento directo. Así, la responsabilidad recae no en la oscuridad del contenido sino en las condiciones y disposición de quien escucha (*SKS*, V: 42-43/2010: 56-57), en su apropiación. De la duda y su condición metódica o subjetiva, da cuenta *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est*.

El conocimiento no es apropiación. Los preocupados y afligidos, pero también los sabios y sensatos, son aquellos quienes desplazan la apropiación por el conocer; a ellos, reprendidos por haber perdido su infancia, la pretensión de conocimiento o la tenacidad de

la duda les impide apropiarse subjetivamente de los contenidos. Para ellos, sucede como si “las alas que les proporcionaban podían, sí, elevarlos hasta Dios, pero no auxiliarlos en su andar a lo largo de la vida” (SKS, V: 44/2010: 57). Por su parte, en Kierkegaard las dádivas, tanto como la fe y la paciencia, son para la vida presente, dados a los sencillos y a quienes se encuentran en disposición de aceptar las palabras del apóstol.

Apropiarse del deseo, la impaciencia, la falta de cumplimiento en el deseo o cuestionar las condiciones de la dádiva pueden devenir intentos por tentar a Dios. En ellos se pretende igualar la voluntad divina con la propia, no obstante, Dios sea declarado omnisciente. Se conoce, mas no se apropia. Se oculta, también, el intento de poner a Dios a disposición del deseo e identificarlo con la finitud propia, pero cuidándose de encubrir esta actitud al «exaltar su gloria». Lo que es reprehensible en el intento de cambiar a otro ser humano en función de nuestra debilidad reflejada en el deseo, en relación a Dios, se convierte en el intento de tentarlo. Por el contrario, si ante el incumplimiento del deseo surge la fe, esto pone de manifiesto la grandeza de Dios, creador del mundo desde la nada, pero también quien ha “hecho algo mucho más milagroso, que de tu impaciente e inconstante corazón había creado el espíritu manso y tranquilo de un ser incorruptible” (SKS, V: 45/2010: 59).

Contrario al intento de rebajar a Dios a lo humano que oculta la desesperación en el deseo, Kierkegaard propone buscar la proximidad a Dios mediante la inmutabilidad en el amor y la paciencia. Este giro hace explícito cómo la relación con Dios es el sustrato que subyace al discurso edificante y al análisis de los dones. El don bueno pone en juego la disposición de los individuos en una actitud opuesta a la duda y sus ataques, directos e indirectos, lo cual remite de nueva cuenta a la verdad subjetiva. Por su parte, ante la duda apropiada queda la espera de la fe, disposición antes que negativa.

Entre el agradecimiento y el arrepentimiento como disposiciones del individuo ante Dios y la dádiva, el *DE* plantea cómo a Dios no se le ha de reconocer desde la «grandeza propia» de lo humano en el supuesto del conocimiento entre similares, sino desde la aceptación de la finitud, pues “un hombre sólo puede amar en verdad a

Dios cuando ama según su imperfección” (SKS, V: 53/2010: 66-67), motivo por el cual se trata de un amor desde el arrepentimiento y supone el agradecimiento. Con esto, Kierkegaard se posiciona ante la tradición filosófica que supone el conocimiento, amor y deseo entre iguales o por lo conocido. Este cuestionamiento del deseo por lo conocido se encuentra también en *O lo uno o lo otro*.

Desde la perspectiva religiosa, el *DE* nos plantea, entre otras problemáticas, una profundización en los versículos bíblicos que lo intitulan, pero también la relación del deseo con el tentar a Dios que puede ocultarse en la duda y las formas de la duda para minar la relación con lo divino. La fe y la paciencia, situadas en el tiempo, dan pie a ubicar una relación del individuo consigo mismo en el mundo, pero también ante el mundo e incluso contra él, sin por ello ubicarse en una negación del mismo con miras a una vida futura. Kierkegaard hace reprehensible la división entre uno y otro mundo en la medida en que suponen la ruptura de una interioridad incapaz de apropiarse de una verdad: Limitar la fe a la vida futura constata su reducción a una «verdad objetiva». Identificar esta «verdad objetiva» con la fe resulta contradictorio ante la imposibilidad de una apropiación pues imposibilita sus efectos en la vida de los individuos. Como sucede con otros *DE*, los análisis religiosos encallan en una problemática filosófica, especialmente vinculada a una antropología y en una crítica a los ideales de la modernidad ilustrada.

El versículo que titula al *DE* es motivo de dos discursos más en los *Cuatro discursos edificantes* (1843). Kierkegaard vincula estos discursos al previo (y posteriores) mediante la fe y la paciencia, pues, como ha señalado Burgess (en Perkins [ed.], 2003a), la reflexión sobre el don supone tres pautas: “el donador, el don y la condición para recibir el don” (25). Temas cifrados en el análisis antropológico que permea el *corpus* kierkegaardiano.

A este punto, Kierkegaard posiciona la prioridad subjetiva de lo cualitativo sobre lo cuantitativo y las formas de relación que con la duda y el conocimiento que permitirán abordar lo que en trabajos posteriores será indicado como verdad subjetiva. Este rasgo subjetivo de la verdad abona al distanciamiento del conocimiento y el deseo entre iguales. Ante Dios, el amor no se da entre iguales, por lo que el

individuo debe apropiarse primero su condición finita e imperfecta, en ello se apropiará de sí y del mundo, pues la negación del mundo, reprehensible en este *DE* devendrá desesperación y angustia, además de situarse en un abordaje más próximo a la infinitud (como una magnitud espacial) que a la eternidad. De ello deriva ubicar un grado de arrepentimiento en lo que posteriormente se constituirá como la condición de no-verdad en Johannes Climacus, pero también en agradecimiento frente a Dios.

Algunos posicionamientos ante la tradición filosófica

A la subjetividad propuesta por Kierkegaard en los *DE* subyace lo que denominaremos condición espiritual propia a todo individuo y contraria a las distinciones reforzadas por los seudónimos. Para el danés, estas distinciones son un supuesto de la filosofía, donde la relación con el sumo bien o los entes se basa en las diferencias entre los sujetos. Entre Kierkegaard y Aristóteles, por ejemplo, aunque uno plantea la relación con Dios y el otro con el Ser, en ambos casos se trata de la relación última; para el estagirita, el amor intelectual (ascendente) lleva al Ser y es propio de ciertas naturalezas, mientras que Kierkegaard nos recuerda el versículo bíblico según el cual “Dios nos amó primero” (1 Jn 4, 10 y 19; *SKS*, V: 52/2010: 66) (amor descendente) como principio universal en una condición de equidad.

El amor —como luego lo será el «deseo metafísico» levinasiano (2012: 27 y ss.)— no surge de la búsqueda de lo semejante, criticado por Kierkegaard y sus seudónimos, sino que involucra un don, el don de la condición para recibir el don e, inclusive, la posibilidad de vincularnos con el dador del don según Johannes Climacus (*SKS*, IV/2016). A esta triple condición del don, Kierkegaard añadirá, en *Las obras del amor* (*SKS*, IX/2006b): el amor deviene mandato. El don planteado por Kierkegaard mantiene la polaridad de origen y mandato que, en otros registros y más de un siglo después señaló Agamben (2012): “en nuestra cultura, el ἀρχή, el origen, es siempre ya la orden; el comienzo es también la fundación que manda y dirige” (51).

En el amor, como en la fe, Dios se revela. Las propuestas de Kierkegaard sobre la fe y el amor limitan las condiciones de posibilidad del conocimiento y acceso a Dios asumidas por la tradición filosófica en lo relativo a la igualdad, así, limita a una antropología que se ha enaltecido en demasía, por ello, su análisis parte de la edificación como un retorno y apropiación radical de la finitud y, según sea necesario, derriba la ilusión moderna para lograrlo. En “Todo don —aparece el cuestionamiento— ¿puede, entonces, lo semejante ser entendido por otra cosa que lo semejante?” (SKS, V: 53/2010: 66), con el cual se plantea una negativa a que lo humano alcance lo divino si no es por una intervención, un don, «venido de lo alto». Con ello se cuestiona la premisa del conocimiento y el deseo, de la búsqueda de lo semejante por lo semejante que en cierta medida atraviesa a la tradición filosófica. De ello devendrá la posterior crítica de Johannes Climacus a identificar el conocimiento de sí con el conocimiento de Dios que prima en Sócrates y, con él, en la tradición filosófica:²⁵ no nos ubicamos en identidad con Dios.

La máxima socrática, «conócete a ti mismo», deviene el conocimiento de los límites propios antes que el conocimiento de Dios o lo divino. Situado en la no-verdad y el pecado, Kierkegaard derriba para edificar y, con esto, ataca las pretensiones de bondad y verdad humanas. Con Dios, más que conocer aquellos atributos que compartimos al modo spinozista, nos relacionamos mediante la fe y el amor considerados como una verdad subjetiva en cuanto el conocimiento de Dios escapa a las posibilidades de la razón. En un símil con el prójimo a quien convertimos a nuestra opinión, en el conocimiento de Dios mediante lo semejante cabe la misma sentencia condenatoria: que “yo habría sido lo suficientemente débil como para hacer que él se volviese igualmente débil, entonces lo habría perdido primero a él y habría perdido mi confianza en él, aunque en el instante de la ebriedad yo habría llamado amor a su debilidad” (SKS, V: 46/2010: 60).

25 Para Johannes Climacus, en *Migajas filosóficas*: “Desde la perspectiva socrática cada hombre es para sí mismo el centro y el mundo entero se centraliza en él, porque el conocimiento de sí es conocimiento de Dios” (SKS, IV: 220/2016: 33).

En palabras de Rosenzweig (2005), lector del danés: “Conocer a Dios, al mundo y al hombre significa conocer lo que ellos hacen o lo que a ellos les sucede en los tiempos de la realidad [...], en la realidad efectiva [...] todo lo que tenemos son experiencia de sus vínculos” (32). El vínculo, para Kierkegaard, es la fe y el amor en tanto dones (y mandatos), en ellos se sostiene la relación con lo divino, quien brinda el don y dota a los individuos de las condiciones para su recepción, al tiempo que se nos revela, junto con su mandato. Al individuo resta su voluntad, debe querer, “Kierkegaard desarrolla su discurso para mantener una respuesta firme: «Basta desear sinceramente la fe para obtenerla»” (Guerrero and Valadez, 2005: 9), y, este querer, devendrá obras.

También Rosenzweig plantea que “nada se puede conocer independientemente del tiempo” (2005: 30). Esta línea es importante en relación a las ideas platónicas y al innatismo cartesiano que desplazarían al individuo fuera de la temporalidad y la ocasión, con ello, el encuentro es relegado a ese tiempo siempre pasado en el que hubo un encuentro con «la idea del bien» o cuando la «idea de lo infinito» fue puesta. En tales casos, antes que la crítica usual a lo religioso por el desprendimiento de la vida presente por una futura, se cifra la renuncia por una vida en función del pasado. Por su parte, los *DE* como la obra del danés en general, posicionan la subjetividad en una interioridad situada en la historia y el tiempo, donde la interioridad, tanto como su relación con Dios, el mundo y el otro, adquieren valía. La subjetividad y la relación con lo divino se asientan en la eternidad, por lo que la dimensión temporal devendrá un actuar en el tiempo. “Abraham —señalará Johannes de Silentio— tenía fe, y tenía fe en esta vida” (*SKS*, IV: 116/2019: 119).

Kierkegaard, en los *DE*, fundamenta la subjetividad en relación a la eternidad como Descartes lo hiciera respecto a la infinitud. Mientras en el francés lo infinito deviene condición de posibilidad de lo finito, lo cual cifra una dimensión espacial (relación infinitud-finitud), el danés plantea lo eterno como condición de posibilidad del tiempo, cifrando la subjetividad en la temporalidad. También toma distancia de Spinoza pues no se trata de atributos compartidos sino de un amor descendente que se revela en la historia. La temporalidad,

más que el espacio, la extensión o la razón, es la condición de posibilidad de la subjetividad kierkegaardiana.

La temporalidad no se cifra en el presente sino en la relación del presente con el futuro. Mientras el santo de Hipona sitúa el presente como eje último del tiempo vivido, en Kierkegaard el tiempo se distingue en un sentido histórico por el vínculo con el futuro, carcoma o esperanza, en la cual se cimbra la subjetividad.

La subjetividad encalla en la historia, sin embargo, la primacía no está en la historia sino en la relación con lo eterno y el futuro. La historia moderna adquiere una nota esencial que puede escindirse en dos expresiones, ambas criticadas por Kierkegaard: progreso y teodicea. El primero, secularización del mesianismo y, en la misma medida, un bien superior que hace de todo mal un «bien menor». En ello muestra su raíz común con la teodicea, sea ésta en su concepción destinada a «justificar» lo divino o en sus versiones secularizadas que pretenden justificar a la historia, la razón o lo humano, y que permanecen en la negación del mal padecido de quienes, revictimizados, serán acusados de no lograr incorporarse en el camino definido por el andar histórico.

Sobre el mal padecido, la propuesta de Kierkegaard adquiere varios matices. Al indicar:

[...] cuando los hombres fueron injustos contigo y te agraviaron, ¿diste entonces gracias a Dios? No decimos que la injusticia de los hombres dejaría por eso de ser injusticia. ¿A qué vendría un discurso malsano y necio como éste? Tú mismo decidirás si fue injusto, pero ¿remitiste a Dios la injusticia y el agravio, y los recibiste de su mano mediante tu gratitud como una dádiva buena y perfecta? (SKS, V: 51/2010: 64-65)

Kierkegaard afirma, en primera instancia, el mal y la injusticia, aunque los remite a una disposición que vincula al individuo con Dios, para luego condenar la intención teodizante cifrada en el «discurso malsano y necio» que podría intentar una justificación. En *La enfermedad mortal*, Anti Climacus planteará las “atenuaciones culpables” (SKS, XI: 207/2008: 124) para el mal realizado. Las líneas

citadas, por su parte, postulan la responsabilidad humana, pues «tú decidirás si fue injusto», con lo cual se invita al juicio y la acción.

Ante el mal, como ante el porvenir, la subjetividad queda suspendida en la lucha consigo misma. La posibilidad de vencer sobre sí mismo subyace a la modernidad en la medida en que la idea de progreso se asume por los sujetos en un intento de ir más allá de sí mismos por la razón y la posibilidad de alcanzar, por sí mismos, un bien que los supera. Si el bien y la verdad se encuentran al alcance es por una semejanza presupuesta, esto es, el supuesto de que ya se encontraban en el sujeto. Con independencia del autor en turno y su adhesión al innatismo o sus formas derivadas, un hálito socrático recorre a una tradición filosófica centrada en el conocimiento por la semejanza. Alcanzar el bien o ser más fuerte que sí mismo actualizan el supuesto de que sólo es necesario eliminar los obstáculos para apropiarse de lo que, por derecho, ya se posee. Esto vale para el bien, la verdad y, quizá en menor medida, la belleza, rasgo del que pareciera hacerse poco cargo danés en su trabajo.

Conclusiones

Según Robert L. Perkins (2003b: 13), a cuyo planteamiento nos adherimos, el origen de la crítica a la modernidad de *Dos épocas* y *La enfermedad mortal* se encuentra en los *Dieciocho discursos edificantes*. Los dos referidos en este trabajo no son la excepción. Por otra parte, si bien el trabajo académico sobre los *DE* es poco, los materiales centrados en la edificación, como tal, es menor todavía. En ese registro se oculta un rasgo más, el del vínculo entre la edificación y el derribar, siendo este último el que podría cifrar la clave para la comprensión de la crítica a la modernidad en las diversas series de *DE* y, con ello, abonar a las posibilidades de una lectura e integración en el estudio de una filosofía que ha tomado distancia de esas «obras religiosas».

Hace ya algunas décadas, Levinas enunció (1968: 177), para luego escribir con retoques, que Kierkegaard “filosofa con el martillo” (2005: 78; 2008: 72 y 76). El contexto y la finalidad con el cual lo

planteó era otro; no obstante, podemos recuperarlo e indicar que, quizá, con Kierkegaard más que filosofar con el martillo, se nos presenta por primera ocasión la posibilidad de edificar con el martillo, en la medida en que antes que fundar un mundo en lo divino o en el autoendiosamiento, como hace buena parte de la modernidad, la relación con lo divino se torna una exigencia crítica con la filosofía y consigo mismo sin, por ello, involucrar una negación del mundo, por el contrario, como una forma de posicionarse en el mundo ante, e incluso contra, la modernidad y su mundo.

Referencias

- Agamben, G. (2012). *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*. Traducción de Matías Raia, Buenos Aires: Las cuarenta.
- Biblia de Jerusalén*. (1998). Nueva edición. Revisada y aumentada, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Burgess, A. J. (2003). "Kierkegaard's Discourses on 'Every ... Perfect Gift' as Love Letter to Regine". En R. L. Perkins, ed.) *Eighteen Upbuilding Discourses*. International Kierkegaard commentary. n. 5, Macon: Mercer University Press. pp. 15-30.
- Brunn, S. K. (2010). "The Concept of «The Edifying» in Søren Kierkegaard's Authorship". En Soren Kierkegaard Research Centre (eds.). *Kierkegaard Studies Yearbook 1997*. En línea. Berlin: Walter de Gruyter. pp. 228-252.
- Cappelorn, N. J.; Deuser, H.; Stewart, J. (eds.). *Kierkegaard Studies Yearbook 2000*. Berlin: Walter de Gruyter.
- González, D. (2010). "Introducción". En S. Kierkegaard, *Escritos 5. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Traducción de Darío González, Madrid: Trotta. pp. 11-23.
- Guerrero, L. (2011). "Las confesiones de un ermitaño: El uso de seudónimos en *La alternativa*". En L. Guerrero, R. García, C. Dobre, (eds.). *Los seudónimos en la comunicación existencial*. México: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegardianos. pp. 1-21.
- Guerrero, L.; Valadez L. (2005). "Estudio introductorio". En S. Kierkegaard, *A la espera de la fe. Todo don bueno y toda dadiva perfecta viene de lo alto*. Traducción de Luis Guerrero y Leticia Valadez, México: Universidad Iberoamericana. pp. 7-30.
- Hegel, G. W. F. (2001). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducción de José Gaos, Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta.
- Hong, H. V.; Hong, E. H. (1992). "Historical Introduction". En S. Kierkegaard, *Eighteen Upbuilding Discourses*. Kierkegaard's Writings, V. Translation Howard V. Hong and Edna H. Hong, New Jersey: Princeton University Press. pp. ix-xxii.
- Kierkegaard, S. (s/a). *Soren Kierkegaards Skrifter*. En línea. Disponible en: <http://sks.dk/sidek/sidek.asp>.
- (1985). *Mi punto de vista*. Traducción de José Miguel Velloso, Madrid: Sarpe.
- (1992). *Eighteen Upbuilding Discourses*. Kierkegaard's Writings, V. Translation Howard V. Hong and Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press.

- (2005). *A la espera de la fe. Todo don bueno y toda dadiva perfecta viene de lo alto*. Traducción de Luis Guerrero y Leticia Valadez, Distrito Federal: Universidad Iberoamericana.
- (2006a). *Escritos 2/1. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Traducción de Begonya Sáez y Darío González. Madrid: Trotta.
- (2006b). *Las obras del amor*. Traducción de Demetrio Gutiérrez, Salamanca: Sígueme.
- (2007). *Escritos 3. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Traducción de Darío González. Madrid: Trotta.
- (2008). *La enfermedad mortal*. Traducción de Demetrio Gutiérrez, Madrid: Trotta.
- (2010). *Escritos 5. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Traducción de Darío González, Madrid: Trotta.
- (2016). *Escritos 4/2. Migajas filosóficas. El concepto de la angustia. Prólogos*. Traducción de Darío González, Óscar Parceros y Rafael Larrañeta, Madrid: Trotta.
- (2019). *Escritos 4/1. La repetición. Temor y temblor*. Traducción de Darío González y Óscar Parceros, Madrid: Trotta.
- Lévinas, E. (1968). "Primera sesión del coloquio". En J.-P. Sartre, R. Maheu, G. Marcel, K. Jaspers, J. Hersch, E. Paci, L. Goldmann, J. Beaufret, M. Heidegger, J. Wahl, N. Thulstrup (eds.). *Kierkegaard vivo*. Traducción de Andrés-Pedro Sánchez, Madrid: Alianza. pp. 163-196.
- (2005). "Existencia y ética". En J.-P. Sartre, G. Marcel, K. Jaspers, E. Paci, E. Lévinas, J. Derrida, M. García-Baró (eds.). *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*. Traducción de Jesús María Ayuso, Madrid: Encuentro. pp. 69-80.
- (2008). *Nombres propios (Agnon, Buber, Cela, Delhomme, Derrida, Jabés, Kierkegaard, Lacroix, Laporte, Picard, Proust, Van Breda, Wahl)*. Traducción de Carlos Díaz, Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier.
- (2012). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Traducción de Miguel García Baró, Salamanca: Sígueme.
- Marlowe, Ch. (2009). *La trágica historia de la vida y muerte del doctor Fausto*. Traducción de J. C. Santoyo y J. M. Santamaría, Madrid: Cátedra.
- Olivares, B. (2015). *El concepto de felicidad en las obras de Soren Kierkegaard. Principios psicológicos en los estadios estético, ético y religioso*, México: Universidad Iberoamericana.
- Pattison, G. (2003). *Kierkegaard's Upbuilding Discourses*. New York: Taylor & Francis e-Library.
- Perkins, R. L. (ed.). (2003a). *Eighteen upbuilding discourses*. International Kierkegaard commentary, n. 5. Macon: Mercer University Press.

- (2003b). "Introduction". En R. L. Perkins, (ed.) *Eighteen Upbuilding Discourses*. International Kierkegaard commentary. n. 5. Macon: Mercer University Press. pp. 1-14.
- Poca, A. (1991). "Estudio introductorio". En F. D. E. Schleiermacher, *Monólogos*. Edición bilingüe. Traducción de Anna Poca, Barcelona: Anthropos. pp. VII-XXIX.
- Roberts, K. A. (2014). "Edifying Discourse/Deliberation/Sermon". En M. E. Steven, W. McDonald, J. Stewart (eds.). *Kierkegaard's Concepts. Tome II: Classicism to Enthusiasm*. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Dorchester: Ashgate. pp. 229-234.
- Rosenzweig, F. (2005). *El nuevo pensamiento. Incluye seis ensayos introductorios al pensamiento de Franz Rosenzweig*. Traducción de Ángel E. Garrido-Maturano. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Schleiermacher, F. D. E. (1991). *Monólogos*. Edición bilingüe. Traducción de Anna Poca, Barcelona: Anthropos.
- Søltoft, P. (2010). "Recent Danish Literature on the Upbuilding Discourses 1843 and 1844 and Three Discourses on Imagined Occasions". En N. J. Cappelørn, H. Deuser, J. Stewart (eds.). *Kierkegaard Studies Yearbook 2000*. En línea, Berlin: Walter de Gruyter. pp. 251-260.
- Walsh, S. (2003). "When «That Single Individual» Is a Woman". En R. L. Perkins (ed.). *Eighteen upbuilding discourses*. International Kierkegaard commentary. n. 5. Macon: Mercer University Press. pp. 31-50.

* Este trabajo se preparó durante una estancia del autor en el De Nicola Center for Ethics & Culture (Notre Dame University).

Las dos caras del año 1968: La revolución estudiantil y la *Humanae Vitae**

The Two Faces of 1968: The Student Revolution and the *Humanae Vitae*

Joaquín García-Huidobro
Universidad de los Andes,
jgh@miuandes.cl

Fecha de recepción: 02-09-2018 • Fecha de aceptación: 08-04-2020

Resumen

El año 1968 es visto habitualmente como una época de contestación. Su clima cultural podría caracterizarse como una mezcla entre protesta pública y hedonismo privado. Sin embargo, ya en esa época surgieron voces, como la de Augusto del Noce, que advirtieron acerca de la futura convergencia entre la izquierda cultural y el capitalismo tecnocrático. En este contexto, destaca especialmente otro acontecimiento que tuvo lugar el año 1968, concretamente la publicación de la encíclica *Humanae Vitae*, que muestra una cara muy diferente a la anterior y concibe a la sexualidad como una forma de ejercitar la virtud. Desde otra perspectiva, también Horkheimer manifestó reparos frente a la píldora, debido a que implicaba una colonización de la sexualidad por parte de la racionalidad instrumental.

Palabras clave: *Humanae Vitae*,
Mayo de 1968, métodos naturales de
regulación de la fertilidad, Protesta
estudiantil, sexualidad.

Abstract

The year 1968 is usually seen as a time of contestation. Its cultural climate could be characterized as a mixture of public protest and private hedonism. However, already at that time, voices emerged, such as that of Augusto del Noce, who warned about the future convergence between the cultural left and technocratic capitalism. In this context, another event that took place in 1968 stands out, namely the publication of the encyclical *Humanae Vitae*, which shows a very different face to the previous one. This pontifical text understands sexuality as a way of exercising virtue. From another point of view, Horkheimer also expressed objections to the pill, because it implied a colonization of sexuality by instrumental rationality.

Keywords: *Humanae Vitae*, *May 1968*,
natural fertility regulation, *sexuality*,
student protest.

El año 1968 es uno de los más ricos en acontecimientos en toda la historia contemporánea. Desde la Primavera de Praga hasta el asesinato de Martin Luther King y Robert Kennedy, pasando por la Matanza de Tlatelolco, la conferencia episcopal de Medellín y Monterrey Pop, no faltaron a la prensa noticias para sus primeras páginas. En esta oportunidad, quiero detenerme en dos de ellas, que constituyen como dos caras de ese año emblemático, y cuyas consecuencias aún hoy experimentamos: la revolución estudiantil de mayo 68 y la publicación de la más famosa de las encíclicas de la Iglesia católica en su milenaria existencia, la *Humanae Vitae*, un documento que plantea cuestiones filosóficas de gran importancia.

La contestación juvenil

La explosión universitaria del 68 fue, ciertamente, una sorpresa para los observadores, pero en realidad se venía gestando desde mucho tiempo atrás, con el surgimiento de una generación que presentaba un carácter único en la historia europea. Su originalidad no derivaba de los particulares talentos que poseía, sino del hecho de que, por primera vez en mucho siglos, milenios quizá, un grupo de jóvenes europeos había nacido y crecido sin contacto alguno con la experiencia de la guerra. Sus padres, en cambio, habían sufrido la Segunda Guerra Mundial; sus abuelos, la Primera y la Segunda, y algunos de sus bisabuelos habían sido testigos o protagonistas de la Guerra Franco-Prusiana además de las dos conflagraciones mundiales recién nombradas. Ahora bien, esos jóvenes no solo habían crecido en paz, sino que, por diversas razones, habían experimentado un bienestar en términos de alimentación, salud y acceso a la educación, que no conocía precedentes en la historia humana. Sus contemporáneos norteamericanos eran todavía más afortunados en términos de bonanza material, si bien estaban afectados por la proximidad de una

guerra que, paradójicamente, se libraba a muchos miles de kilómetros de distancia, en Vietnam. En todo caso, su actitud no era igual a la que habían tenido sus padres respecto de la Guerra de Corea u otros conflictos donde también habían intervenido los EE. UU. de Norteamérica; en efecto, el ejemplo europeo les había mostrado que la eliminación de la guerra era una realidad posible de alcanzar, lo que causaba en ellos una peculiar irritación ante ese conflicto, que no solo era cruel y en su opinión injusto, sino también evitable.

Así las cosas, resulta paradójico que esa generación, quizá la primera en la historia humana que lo había tenido todo desde el punto de vista material, fuera presa del descontento. ¿Contra qué protestaban esos jóvenes que ponían barricadas, incendiaban autos o lanzaban piedras a la policía? Augusto Del Noce (1910-1989), el filósofo italiano que más reflexionó sobre esos acontecimientos, señaló que consistía en un repudio de la herencia moral de la cultura que Occidente había construido después de la Segunda Guerra Mundial (Del Noce, 1979: 37). Se trataba de una sociedad que quería vivir «solo de pan», y que reducía las relaciones humanas a un nivel meramente instrumental. Era la llamada «sociedad opulenta» o de «bienestar». No es casual, entonces, que esa revolución fuese llevada a cabo por estudiantes y tuviese como uno de sus temas centrales la reforma de la educación. Más allá de sus errores y exageraciones, los jóvenes percibían muy bien que la sociedad que detestaban se fundaba en un cierto tipo de enseñanza. Para cambiarla, los revolucionarios del 68 propusieron una educación anti-autoritaria, de carácter horizontal, con un completo desprecio por las formas tradicionales y la jerarquía. Así se ve, por ejemplo, en numerosas películas sobre la época, como sucede con *The Wall*, inspirada en la obra musical homónima de Pink Floyd (Parker, 1982) o *If...* (Anderson, 1968), que contienen severas críticas a la educación tradicional, considerada como una fábrica de piezas para un sistema económico y social muy poco humano. Así, la contestación estudiantil fue la reacción contra la cultura europea de la posguerra:

La «revolución» estudiantil cogió desprevenidos tanto a los intelectuales como a los políticos. Ha sido una «revelación»

instantánea e imprevista del estado de ánimo de los jóvenes; hay que tener el valor de admitirlo con claridad: nos hemos encontrado de pronto ante el fruto moral de los últimos veinte años y no preveíamos que fuera así, ni en el bien ni en el mal. Por encima de valoraciones, a favor o en contra, ha prevalecido el estupor (Del Noce, 1979: 37).

Esa protesta moral de corte más bien anarquista fue muy pronto conducida e interpretada por la izquierda, particularmente en sus formas más radicales. Así, se da la paradoja de que, junto con clamar por libertad, los jóvenes contestatarios elegían como símbolos figuras como Mao u Ho Chi Min, que hoy sabemos no solo que dieron muerte a grandes masas de personas, sino que promovieron sistemas sociales donde la libertad estaba completamente ausente (Courtois *et al.*, 2010).

A pesar del uso de sus símbolos, la verdad es que esa izquierda tenía diferencias radicales con la que proponían el Che Guevara o el Partido Comunista chino, ya que a partir de la posguerra, e incluso antes, la izquierda europea había experimentado una profunda transformación que, para decirlo gráficamente, había consistido en cambiar el ideal de la emancipación del proletariado por la bandera de la liberación sexual (Del Noce, 1975: 55). En pocas palabras, la izquierda procedió a reemplazar a Marx por Freud, e incluso por Sade (Del Noce, 2014: 258). Así las cosas, ese sector político empezó a hablar cada vez menos de lucha de clases o de preocuparse por las reivindicaciones obreras y, en vez de eso, centró su atención en los derechos de las diversas minorías y la emancipación sexual, al tiempo que impulsó el aborto y sometió a crítica a la moral tradicional. Acusó de represiva a esta moral y la englobó dentro de una categoría muy amplia, que le sirvió para impugnar todo lo que no coincidiera con sus intereses: la de fascismo. Este concepto, por cierto, nada tiene que ver con el movimiento político europeo que tanto éxito tuvo en la década del 30, sino que constituyó una denominación difusa que permitía incluir en ella a todo lo que se opusiera a sus pretensiones (Del Noce, 1977: 52).

En todo este contexto, la píldora anticonceptiva, descubierta y legalizada unos años antes, iba a jugar un papel fundamental tanto en el cambio de las costumbres como también por su carácter simbólico. En efecto, ella fue vista como el instrumento que haría posible la liberación femenina, ya que —al disociar sexualidad y reproducción— permitía a las mujeres el ejercicio de la primera sin tener que someterse a las ataduras institucionales representadas por el matrimonio.

Lo que los jóvenes contestatarios de hace medio siglo no advirtieron es que, como anticipó el mencionado Del Noce, muy pronto se iba a producir una curiosa convergencia entre la derecha tecnocrática y la izquierda cultural (Del Noce, 2014: 257), de modo que el sistema capitalista hizo de esa emancipación respecto de la moral tradicional uno de sus negocios más florecientes, tanto en la industria anticonceptiva como en el negocio de la pornografía. La promoción de la píldora, además, fue una de las banderas principales de la política exterior norteamericana a partir de la década de los sesenta en su relación con el Tercer Mundo, atendido que resultaba mucho más eficiente evitar que los pobres se reproduzcan, en vez de tener que invertir sumas millonarias en ayuda al desarrollo. Volveré sobre esto más adelante.

El clima cultural que reinaba en 1968 se podría caracterizar como una mezcla de protesta pública y hedonismo privado: barricadas y gritos durante el día, seguidos por una intensa actividad sexual, sin trabas, acompañada en muchos casos por el recurso a las drogas, como se muestra en el cine que trata de esa época (por ejemplo: Assayas, 2012; Garrel, 2005; Schroeder, 1969). Se cuestionaba a la autoridad, se desafiaba a la policía, se sometía a crítica a las instituciones y se proponía un cambio radical en la forma de enseñanza y el gobierno de las instituciones educativas.

Por otra parte, los modelos que se presentaban a los estudiantes eran los líderes de la izquierda en el Tercer Mundo, y de acuerdo con esos ejemplos, muchos de los jóvenes no descartaban el uso de la violencia como forma de conseguir sus objetivos (Edel, 2008; Green y Siegel, 2003). Las justificaciones no faltaban, porque si algo caracterizó a ese movimiento fue su gusto por las frases pomposas, que

permitían reducir la complejidad de la sociedad contemporánea a un par de *slogans* que hacían que el mundo se tornara perfectamente claro. «Una minoría ya no puede ser considerada minoría si tiene las ideas adecuadas» (la frase aparece escrita en una pared, en una escena de una película sobre esa época: Garrel, 2005): afirmaciones de este estilo daban a los jóvenes de esos movimientos una conciencia mesiánica que los ponía por encima de las reglas de la democracia y, al mismo tiempo, les permitía tener muy buena conciencia en todo lo que hacían, aunque eso significara lesionar personas o destruir vidas humanas, como se vio en la acción de movimientos como la Rote Armee Fraktion (Baader-Meinhof), que actuó en Alemania a partir de 1970 y otros grupos similares en el mundo occidental. El cine ha mostrado profusamente esas actitudes, aunque en forma normalmente muy poco crítica. Pero más allá de la falta de la necesaria distancia reflexiva, esas películas y documentales retratan a unas personas que vivían presas de una permanente agitación y que creían tener la llave para entender al mundo.

Un contexto como el de la revuelta parisina, que pronto se extendió por el mundo, no era, ciertamente, el más adecuado para que se oyeran voces diferentes. De hecho, resultaba casi imposible que se expresaran. No es casual que Götz Aly, un famoso historiador del nacionalsocialismo que fue un entusiasta protagonista de la revolución estudiantil haya causado un gran escándalo en Alemania, e incluso en toda Europa, al escribir de modo particularmente autocrítico sobre esa parte de su pasado. En una obra de 2008 que lleva el provocativo título *Unserer Kampf* («Nuestra lucha»), comparó los métodos de esos estudiantes para silenciar a los que pensaban distinto con aquellos que emplearon los nacionalsocialistas en la década del 30 para copar absolutamente el espacio público alemán (Aly, 2008).

Entre los elementos presentes en el ambiente del 68 hay uno que llama poderosamente la atención: la actitud condescendiente, cuando no laudatoria, de muchos intelectuales ante las reivindicaciones y métodos del movimiento juvenil. En palabras de Mahoney, ellos “renunciaron en masa al sentido común” (2015: 107); se negaron a “resistir el delirio del momento”, y abdicaron de su deber de defender el patrimonio cultural que habían recibido, que incluye el mismo

sistema democrático (2015: 108, 103). Así las cosas, no es de extrañar que ese movimiento, si bien no tuvo éxito en el plano político,

sí inauguró, o fortaleció poderosamente, un amplio proyecto cultural para subvertir o «deconstruir» las tradiciones culturales, políticas y religiosas en nombre de la liberación y la autonomía, valores rectores de esta nueva disposición cultural (Mahoney, 2015: 103).

A pesar de todo, hubo ciertas voces que se atrevieron a ir en contra de la corriente dominante. En el caso francés, la más famosa de ellas fue la de Raymond Aron (1905-1983), que a través de la prensa, sus libros y su tarea formativa académica defendió lo mejor de la tradición europea laica de la que provenía (Aron, 1983, 2018, 2019). También en el campo religioso hubo voces disonantes, concretamente Pablo VI (Giovanni Battista Montini, 1897-1978), como veremos a continuación. Ambas figuras resultaron particularmente incómodas para el ambiente cultural entonces vigente, porque en ningún caso podían ser asociadas a las corrientes tradicionalistas; además, con todas las diferencias de talante, fisonomía intelectual y ocupación que los separaban, debieron experimentar la misma incompreensión, especialmente de los sectores «progresistas».

La otra cara del 68

Una de las manifestaciones del espíritu del 68 fue, como se sabe, la liberación sexual, pues la moral tradicional en estas materias se consideraba como uno de los rasgos de la sociedad que había que destruir. En este contexto, la Iglesia, y concretamente el Papa Pablo VI, sabía que debía dar una palabra orientadora acerca de cómo un católico debía ejercer su sexualidad, aunque fuera poco tiempo después del *Summer of Love*, de 1967 (Dolgin y Franco, 2007), y la presión internacional para conseguir que el Romano Pontífice aprobara la píldora haya sido enorme.

Las razones de esa presión eran muy variadas. De una parte, la píldora había pasado a ser una parte importante de la vida diaria de muchos católicos. Es verdad que Pío XII ya se había pronunciado en contra de las prácticas anticonceptivas, pero no se trataba de una declaración revestida de una solemnidad particular, de manera que muchos teólogos pensaban que esos criterios podrían modificarse y aconsejaban a las parejas católicas proceder como si fuese plenamente lícita. Por otra parte, oponerse a la píldora era ir contra los aires de los tiempos. En una escena de *Milou en mayo*, una película de Louis Malle ambientada en esa época (Malle, 1990), una niña ha escuchado a un hombre (en realidad, el amante secreto de su madre) decir a la mujer que no se preocupe por un determinado asunto —que ella, la niña, no ha entendido— pues para eso está la píldora. Un rato después, la niña pregunta al abuelo «¿qué es la píldora?», a lo que el hombre, después de una breve sorpresa inicial, responde de modo gráfico: «es la modernidad». Más allá de la ironía de la respuesta, oponerse a la píldora era para muchos tanto como estar en contra del progreso.

A lo anterior hay que agregar los intereses políticos y financieros. Como se dijo, a partir del gobierno de John Kennedy, que asumió la presidencia en 1960, los EE. UU. de Norteamérica se habían embarcado en un ambicioso plan de control de la natalidad en todo el mundo (Castro, 2017). En ese contexto, un pronunciamiento favorable del Papa iba a facilitar que se despejaran posibles resistencias y aseguraría el éxito de ese plan, que además contaba con un fortísimo apoyo de diversas fundaciones privadas de ese país. Por último, el negocio de la industria anticonceptiva, que alcanza muchos millones de dólares anuales, no era indiferente a lo que pudiera decidir ese anciano vestido de blanco que vivía en el pequeño Estado Vaticano. Además, algunos episcopados, particularmente en el Primer Mundo, tenían en bastantes casos una visión positiva respecto de la píldora. En efecto, en muchos medios teológicos se había difundido la idea de que lo relevante para el juicio moral no era cada acto en particular, sino más bien el conjunto de la vida conyugal, de manera que nada impedía que en casos particulares o por períodos determinados los cónyuges pudieran recurrir a estas prácticas para espaciar o

impedir los nacimientos. La misma comisión que el Papa había nombrado para asesorarlo en estos temas redactó un informe de mayoría que se hacía eco de este tipo de argumentos y recomendaba cambiar los criterios hasta entonces vigentes.

Por otra parte, para parte del pensamiento que se había difundido en la Europa de los últimas décadas resultaba difícil aceptar la idea misma de una naturaleza humana y mucho menos la existencia de ciertas facultades y disposiciones que son conformes a la naturaleza. Es más, la alusión a ciertas normas morales de carácter natural aparecía como teñida de biologismo, pues significaba atribuir consecuencias morales a los meros hechos físicos. En efecto, ¿por qué una mujer puede cortarse y teñirse el pelo, o hacerse cirugía estética, y no se le permite esterilizarse o interrumpir transitoriamente su fertilidad? Hay que reconocer que de parte del pensamiento filosófico afín a la tradición ética de Occidente no había disponible, por entonces, una argumentación particularmente elaborada, de modo que sus argumentaciones muchas veces eran susceptibles de ese reproche (García-Huidobro y Miranda, 2013). Y no les faltaba razón, porque si se entiende a la naturaleza humana en sentido puramente empírico, no resulta lícito derivar de ella exigencias valorativas (Massini, 1995).

Finalmente el Papa habló, y la polémica fue indescriptible. Nunca una encíclica había sido objeto de los titulares de primera plana en la prensa internacional. Las voces críticas fueron abundantes y en ciertos medios unánimes. No faltaron los episcopados que, sin hacer una oposición abierta al documento, realizaron declaraciones en las que se enfatizaba tanto el valor de la conciencia de los fieles que se terminaba por reducir la obediencia a este acto magisterial a una simple cuestión de preferencias personales. El argumento mismo de la libertad de conciencia fue utilizado con gran ambigüedad. Ciertamente jamás es lícito obrar en contra del dictamen de conciencia, en el sentido de realizar algo que se considera moralmente malo.¹ Ahora bien, aunque el respeto a la conciencia prohíbe a todo individuo *hacer* el mal, no impide, en cambio, *sufrirlo*, soportarlo. La

1 Como puede verse en Tomás de Aquino: Suma de teología, I-II, 19, 5c.

cuestión aquí era que ciertas personas no veían la maldad de un acto semejante, por lo que bien podrían alegar que el Papa les impedía realizar algo que no estaba impedido por el juicio de su conciencia personal, pero ciertamente no los estaba *obligando* a realizar el mal, de modo que, en principio, no había tal violación de la conciencia. Ciertamente se pueden presentar diversas objeciones a la doctrina enseñada en ese documento, pero no que constituye una violación de las conciencias de las personas.

La *Humanae Vitae* no ha sido la única encíclica polémica en la historia de la Iglesia. Basta con recordar, por ejemplo, la *Rerum Novarum*, primera encíclica social, que también fue muy resistida (Montero, 1997). Cabe pensar que la lógica que mueve a la *Rerum Novarum* es exactamente la misma que aquella filosofía del respeto que preside la *Humanae Vitae*. Ambas suponen que no existen esferas independientes del plan divino, que la lógica del Evangelio está llamada a impregnar todas las actividades humanas. Y las razones para oponerse a una y otra son bastante parecidas. Quizá nos ayude a entenderlo el escuchar las palabras no de un Papa, ni siquiera de un creyente, sino de uno de los principales filósofos de la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer (1895-1973), que en diversas oportunidades se refirió de manera crítica a la píldora. Así, en una entrevista de 1970 se le preguntó por su defensa de Pablo VI en este tema, una conducta que causó la extrañeza de sus amigos y estudiantes. Horkheimer vinculó sus reparos a la píldora nada menos que con el contenido de la teoría crítica que él representaba:

La teoría crítica, y yo he hablado como crítico teórico, tiene una doble tarea: ella quiere, por una parte, designar aquello que debe ser cambiado; pero, por otra, ella quiere también dar nombre a aquello que debe ser conservado. Tiene por eso la tarea de señalar el precio que debemos pagar por esta o esa medida, por este o ese progreso. No podemos pagar la píldora al precio de la muerte del amor erótico (Horkheimer, 2000: 175).

La píldora, afirma el filósofo alemán, hace desaparecer de nuestro mundo figuras como las de Romeo y Julieta. De seguir la lógica anticonceptiva, ella debería decirle a él que debe esperar a que tome la píldora antes de llegar a la manifestación física de su amor. Por el contrario, los tabúes sexuales, piensa nuestro autor, son fundamentales para mantener el amor, pues se relacionan con la posibilidad del anhelo. “Si se elimina este tabú de lo sexual cae la barrera que produce constantemente el anhelo; a partir de ahí, el amor pierde su base” (Horkheimer, 2000: 176). En suma, el precio que hemos pagado por ese progreso, dice Horkheimer, es “la pérdida del anhelo y, a la larga, la muerte del amor” (176). Desde entonces solo queda espacio para un erotismo planificado (Molinuevo, 1987: 121). En el mismo sentido, decía Pieper: “Con razón ha podido hablarse del «carácter doloso» del mero encuentro sexual. De momento se tiene la ilusión de intimidad, pero, sin amor, esa unión aparente acaba por dejar a dos extraños aún más alejados entre sí de lo que antes estaban” (Pieper, 1984: 53).

Uno de los problemas que trae consigo la píldora es introducir en las relaciones humanas la lógica propia de la razón instrumental; se trata de una racionalidad técnica que es ciega ante los absolutos y resulta incapaz de buscar algo como fin, porque todo, incluso el más personal de los encuentros, se reduce a la categoría de medio para otra cosa (Contreras, 2006: 77). Esto tiene consecuencias no solo individuales, sino también para la buena vida en sociedad: así, el influjo de la ciencia e industria farmacéutica “ha convertido en manipulable, a través de la píldora, a la fuerza reproductora del hombre. ¿No tendremos un día necesidad de una administración de nacimientos?” (Horkheimer, 2000: 198) Lo dicho por el representante de la Escuela de Frankfurt resultó parcialmente avalado unos años después, cuando aparecieron las técnicas de reproducción *in vitro*, que se basan en la misma lógica instrumental que está detrás de la píldora. Ambas prácticas son muy expresivas del ideal moderno de dominio ilimitado del hombre sobre la naturaleza, solo que aquí el objeto de dominio es el propio hombre, cuya humanidad (o un aspecto de ella) es tomada como puro medio para la consecución de fines ulteriores,

en un proceso que ya había sido anunciado en 1943 por C. S. Lewis en su célebre obra *La abolición del hombre* (1990: 55-79).

Una de las importantes diferencias que existen entre las prácticas anticonceptivas y la continencia periódica se sitúa precisamente en esta línea. En efecto, en este último caso, la acción humana no es entendida como un proceso técnico, sino como ocasión para practicar la virtud, pues el autodominio contribuye al crecimiento personal. En ella no muere el amor romántico, Romeo no le dice a Julieta: «te quiero, *salvo tu fertilidad*, y te pido que hagas algo directamente destinado a anular (o incluso enfermar) ese aspecto tan relevante de tu ser personal», sino que la toma como es. Como dice Horkheimer, “el amor se orienta hacia el Absoluto; él no tiene cabida en la vida organizada de forma puramente funcional, ni en el pensamiento instrumental” (Horkheimer, 2000: 204). Por eso, no da lo mismo la forma en que se mira ni la racionalidad con que se entiende algo tan íntimo como la unión conyugal.

Hay, con todo, una diferencia importante entre el análisis de Horkheimer y el de Pablo VI, porque para el primero el recurso a la píldora parece inevitable en los países del Tercer Mundo (Horkheimer, 2000: 176), mientras que el Papa propone su enseñanza a todos los hombres y mujeres que quieran recibirla, independientemente de su condición socioeconómica. Entretanto existen numerosas experiencias exitosas sobre el uso de los métodos naturales en sectores de escasos recursos, también en Latinoamérica (Arraztoa *et al.*, 2006; Barroilhet *et al.*, 2018; Bustos *et al.*, 2017).

La racionalidad instrumental, propia de las ciencias, tiende al imperialismo y ha colonizado otros saberes. No nos puede extrañar, por tanto, que haya llegado también a la Teología. Por eso, buena parte de la oposición católica a la *Humanae Vitae* se fundó en teorías morales que, a diferencia de lo que siempre ha señalado el Magisterio eclesiástico —siguiendo una tradición que se remonta al menos hasta Aristóteles²—, hay ciertas acciones que son siempre malas y que nunca es lícito realizar. Así, Elizabeth Anscombe resume esa enseñanza de siglos cuando afirma que:

2 Por ejemplo, *Ética a Nicómaco* II.6: 1107a, 9-17 y 1101a, 27 ss.

siempre ha sido característico de esta ética enseñar que hay cosas que están prohibidas, sean cuales sean las consecuencias que se pueden seguir, como por ejemplo: elegir matar al inocente por cualquier motivo, por bueno que éste sea, el castigo vicario, la traición (por la que entiendo ganarse la confianza de alguien en un asunto de importancia por medio de promesas de amistad fiable, y después entregarle a sus enemigos), la idolatría, la sodomía, el adulterio, o hacer una falsa profesión de fe. La prohibición de determinadas cosas sencillamente en virtud de su descripción como tipos de acción identificables de ese modo, independientemente de sus ulteriores consecuencias, ciertamente no agota el contenido de la ética judeo-cristiana, pero se trata de uno de sus rasgos más notables (Anscombe, 2005: 109).

Precisamente en este contexto se sitúa Pablo VI cuando excluye “toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación” (*Humanae Vitae*, n. 14). Como se ve, el Papa supone que resulta posible juzgar las acciones por su objeto moral, aun antes de considerar otros factores. Conviene tener en cuenta que, a diferencia de un acto conyugal normal, cuando se recurre a la anticoncepción existen, en realidad, dos actos humanos. Uno de ellos, la unión sexual, no representa ningún problema; sin embargo, antes, durante o después de él tiene lugar otro acto, cuyo objeto es solo hacer imposible el surgimiento o desarrollo de una vida. Como ya se anticipó, es un acto que está directamente dirigido a anular un aspecto o dimensión propio de una de las personas involucradas: tiene un carácter puramente negativo, y esa negatividad sí resulta problemática desde el punto de vista moral. Como se ve, las objeciones a la píldora nada tiene que ver con su carácter «artificial», según se dice en ocasiones. El recurso a la continencia periódica no constituye una suerte de «anticonceptivo ecológico», sino que —aunque como todo lo humano también puede ser mal utilizado— su lógica es totalmente distinta de la que caracteriza a la anticoncepción. En este sentido, parece discutible presentar a la píldora en el contexto de la emancipación. Hay buenas

razones para pensar que ella no emancipa, no al menos a la mujer, porque puede conllevar un poderoso incentivo para instaurar en el matrimonio relaciones de posesión más que de entrega recíproca.

Muy distinta de la filosofía que subyace a la *Humanae vitae* es la visión del tema que presentan esas otras teorías, que podemos agrupar genéricamente bajo el nombre de «consecuencialistas». Para ellas, no hay acciones que en sí mismas sean buenas o malas, sino que la moralidad de un acto deberá determinarse por un cálculo, un balance entre las consecuencias negativas y las positivas del mismo, lo que resulta un típico ejemplo de ese razonamiento de tipo instrumental, propio, por ejemplo, de disciplinas como la economía. Por el contrario, en la tradición ética clásica hay cosas que, en sí mismas, están sustraídas al cálculo, porque su valor se funda no en su utilidad o aptitud para producir un determinado estado de cosas, sino en lo que ellas mismas son. De modo negativo lo expresaba Aristóteles cuando decía que “hay quizá cosas a las que uno no puede ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras terribles sufrimientos: así, las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre resultan ridículas” (*EN* III.1: 1110a, 26-29). Dicho en terminología kantiana, son cosas que tienen valor y no precio.

¿Significa eso que el cálculo debe ser excluido de cualquier decisión moral? Sería una conclusión equivocada: de hecho estamos constantemente calculando sobre la base de las consecuencias previsibles de nuestros actos. Ahora bien, ese proceder solo tiene lugar una vez que tenemos claro que no se trata de un acto malo por su objeto. Si lo fuera, ya no resulta lícito empezar a calcular. Además, para alguien que comparte la herencia de la tradición clásica, el cálculo que se realiza —si queremos llamarlo así— no tiene un carácter técnico, sino prudencial, en una tarea que siempre se realiza en primera persona.

La confluencia de muchos temas importantes

Nunca olvidaré una conversación con el profesor germano-español Fernando Inciarte (1929-2000), de la Universidad de Münster.

Aludiendo al tema de la encíclica de Pablo VI, dijo —como de pasada— algo que entonces me pareció sorprendente: «en la *Humanae Vitae* se juega todo». Efectivamente, resulta difícil encontrar un tema donde confluyan más aspectos relevantes, tanto teológicos como filosóficos. Por ejemplo, ¿cuál es el papel o cuánta autoridad tiene el Magisterio de la Iglesia en temas morales?; ¿qué grado de permanencia tienen los juicios eclesiásticos en estas materias?; ¿está la moralidad en juego en cada acto, o basta con el conjunto de la vida moral para justificar la legitimidad de cada una de nuestras acciones particulares?; ¿tienen determinadas actividades humanas una finalidad natural, que debe ser siempre respetada, en términos de que nunca es lícito actuar directamente en contra de determinados bienes?; ¿está la racionalidad instrumental llamada a explicar todos los aspectos de la vida humana, o hay ciertas zonas de nuestra existencia donde a ella no le resulta lícito ingresar?; ¿existen actos que son siempre malos, o la moralidad se determina finalmente por las consecuencias? Y en caso de que existan: ¿son las prácticas anticonceptivas uno de esos actos que resultan siempre ilícitos?, ¿cuál es la diferencia antropológica entre los actos anticonceptivos y el recurso a la continencia periódica?, ¿qué papel ha tenido la píldora en el cambio de autocomprensión de la mujer?, ¿cuánto ha contribuido la píldora a debilitar el aprecio por la vida humana y la institución misma del matrimonio?

Las preguntas podrían multiplicarse, pero nos permiten ver la importancia de ese 25 de julio de 1968, y cómo la difícil decisión que Pablo VI debió adoptar muestra que ese año no tenía solo una, sino dos caras; que a la liberación de los tabúes y el despliegue sin trabas de la espontaneidad subjetiva cabía oponer una lógica del autodomínio y la donación. Ciertamente esa alternativa planteada por el Papa no fue acogida sino por una minoría de sus contemporáneos y aún hoy resulta muy contraria a la opinión dominante. Las razones son muchas y algunas son imputables a la propia Iglesia. No es casual que en aquellos lugares, como Cracovia, donde el Vaticano II había sido acompañado por una amplia y madura reflexión sobre sus temas fundamentales —en especial, acerca del matrimonio y la sexualidad— la encíclica haya sido muy bien recibida y solo se haya lamentado que no hubiese contenido una reflexión más amplia

acerca de las bases antropológicas de esa doctrina, que habría mostrado su belleza liberadora (Weigel, 1999: 282-291; para una visión personalista de la sexualidad: Wojtyła, 2009).

El propio hecho de haberla publicado en medio del verano, cuando Roma está muerta, muestra una cierta desconfianza en la capacidad de los católicos para entusiasmarse con la verdad que esconde la doctrina allí planteada. La *Rerum Novarum*, en cambio, que también resultaba difícil de entender, no fue dada a conocer durante la pausa veraniega, sino en pleno mes de mayo, en medio de la primavera del Hemisferio Norte, cuando la vida florece. Me parece que fue una oportunidad mucho más adecuada, porque una y otra encíclica tienen que ver con la promoción de la vida.

Uno de los dramas de la Iglesia católica en este último medio siglo es la concentración unilateral de muchos creyentes en un solo aspecto de la doctrina. Lo vemos en Latinoamérica, donde hay católicos que alaban la *Rerum Novarum* y miran con desazón la *Humanae Vitae*, y otros que proceden al revés. Parece que estamos condenados a elegir entre ser católicos sociales o católicos sexuales. Ambas posturas mutilan la integridad del mensaje evangélico, lo hacen perder el carácter de alegre provocación, que nos desafía continuamente.

La *Humanae Vitae* no es simplemente una encíclica papal: es un gigantesco acto de optimismo, una apelación a la capacidad que varones y mujeres tienen de ajustar su vida a las exigencias de la razón. El suyo es un mensaje positivo y alegre, aunque no siempre se ha entendido así, lo que constituye una muestra de la necesidad de trabajar más en la difusión y en la adecuada explicación de sus contenidos. En efecto, a la luz de su doctrina, resulta lamentable que todavía hoy para muchos católicos el 25 de julio de 1968 corresponda a un día de duelo.

Referencias

- Aly, G. (2008). *Unser Kampf: 1968 - ein irritierter Blick zurück*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Anderson, L. (1968). *If...* [Crime, Drama]. Recuperado de <https://www.imdb.com/title/tt0063850/>.
- Anscombe, G. E. M. (2005). "La filosofía moral moderna", en J. M. Torralba, J. Nubiola (eds.), *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre: lecciones en la Universidad de Navarra*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Aristóteles. (2007). *Ética nicomaquea*. Traducción de Eduardo Sinnott. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Aron, R. (1983). "Los intelectuales y la política". En *Revista de la Universidad de México*, 30, pp. 2-4.
- (2018). *El opio de los intelectuales*. Barcelona: Página Indómita.
- (2019). *El observador comprometido: Conversaciones con Jean-Louis Missika y Dominique Wolton*. Traducción de Luis González. Barcelona: Página Indómita.
- Arraztoa, J. A.; Donoso, M.; Danilla, S.; Mallea, X.; Leiva, L.; Larrain, A.; Mena, P. (2006). "Efectividad clínica del método mucotérmico para regular la fertilidad: resultados de un programa aplicado en la comuna de San Bernardo". *Revista chilena de obstetricia y ginecología*, 71 (3), pp. 189-195.
- Assayas, O. (2012). *Après mai*. [Drama]. Recuperado de <https://www.imdb.com/title/tt1846472/>.
- Barroilhet, S.; Señoret, C.; Mallea, X.; Fritsch, R.; Vöhringer, P.; Arraztoa, J. A. (2018). "Marital Functioning in Couples Practicing Periodic Abstinence for Family Planning". *The Linacre Quarterly*, 85 (2), pp. 155-166.
- Bustos B.; Larrain, A. I.; Trapp, A.; Mallea, X.; Astorga, M. L.; Reyes, A. M.; Arraztoa, J. A. (2017). "Impacto en la percepción de intimidad conyugal en parejas usuarias de Métodos naturales para regular fertilidad". *Revista chilena de obstetricia y ginecología*, 82 (2), pp. 100-109.
- Castro, J. (2017). *Guerra en el vientre: control de natalidad, malthusianismo y Guerra Fría en Chile (1960-1970)*. Santiago de Chile: Ediciones Centro de Estudios Bicentenario.
- Contreras, F. R. (2006). "Estudio crítico de la razón instrumental totalitaria en Adorno y Horkheimer". *IC Revista Científica de Información y Comunicación*, (3), pp. 63-84.
- Courtois, S.; Werth, N.; Panné, J. L.; Paczkowski, A.; Bartosek, K. (2010). *El libro negro del comunismo: crímenes, terror, represión*. Traducción de César Vidal. Barcelona: Ediciones B.

- De Aquino, T. (1989). *Suma de teología*, vol. II, parte I-II, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Del Noce, A. (1975). “El erotismo a la conquista de la sociedad”. En J. L. Martín / M. Morera (Trads.). *La escalada del erotismo* (2ª ed.). Madrid: Palabra; pp. 41-89.
- (1977). *Italia y el eurocomunismo: una estrategia para Occidente*. Madrid: Magisterio Español.
- (1979). *Agonía de la sociedad opulenta*. Pamplona: EUNSA.
- (2014). “A «New» Perspective on Right and Left”, En C. Lancellotti (Ed.), *The Crisis of Modernity*. Montréal, Québec: McGill-Queen’s University Press; pp. 247-260.
- Dolgin, G.; Franco, V. (2007). *Summer of love*. United States: WGBH Educational Foundation: distributed by PBS Home Video.
- Edel, U. (2008). *Der Baader-Meinhof Komplex* [Action, Biography, Crime, Drama, History, Thriller]. Constantin Film, Norddeutscher Rundfunk (NDR), Bayerischer Rundfunk (BR). Recuperado de <https://www.imdb.com/title/tt0765432/>.
- García-Huidobro, J.; Miranda, A. (2013). “Finnis y Grisez ante el argumento de la facultad pervertida”. En J. B. Etcheberry (Ed.). *Ley, moral y razón. Estudios sobre el pensamiento de John M. Finnis a propósito de la segunda edición de Ley natural y derechos naturales*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, pp. 177-188.
- Garrel, P. (2005). *Les amants réguliers* [Drama, Romance]. Recuperado de <http://www.imdb.com/title/tt0443844/>.
- Green, S.; Siegel, B. (2003). *The Weather Underground* [Documentary, History, War]. Recuperado de <http://www.imdb.com/title/tt0343168/>
- Horkheimer, M. (2000). *Anhelo de justicia: teoría, crítica y religión*. Traducción de J. J. Sánchez. Madrid: Trotta.
- Lewis, C. S. (1990). *La abolición del hombre*. Traducción de J. Ortega. Madrid: Encuentro.
- Mahoney, D. J. (2015). *Los fundamentos conservadores del orden liberal: Defendiendo la democracia de sus enemigos modernos y sus amigos inmoderados*. Traducción de C. S. Valenzuela. Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Malle, L. (1990). *Milou en mayo* [Comedy, Romance]. Recuperado de <http://www.imdb.com/title/tt0097884/>
- Massini, C. I. (1995). *La falacia de la “falacia naturalista”*. Mendoza: Editorial Idearium.
- Molinuevo, J. L. (1987). “El tardío pesimismo metafísico de Horkheimer”. *Revista de Filosofía*, 1, pp. 115-126.

- Montero, F. (1997). "El eco de «Rerum novarum» en España: la primera recepción". En *Rerum Novarum: écriture, contenu et réception d'une encyclique / Actes du colloque international organisé par l'École française de Rome et le Greco*. Roma: Ecole Française de Rome; pp. 419-442.
- Pablo VI. (25 de julio 1968) *Encíclica Humanae Vitae*. Recuperado de http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html (1.2.2018).
- Parker, A. (1982). *Pink Floyd: The Wall* [Animation, Drama, Fantasy]. Recuperado de <http://www.imdb.com/title/tt0084503/>.
- Pieper, J. (1984). *Antología*. Traducción de J. López de Castro. Barcelona: Herder.
- Schroeder, B. (1969). *More* [Drama, Romance, Crime]. Recuperado de <http://www.imdb.com/title/tt0064694/>.
- Weigel, G. (1999). *Biografía de Juan Pablo II, testigo de esperanza*. Traducción de P. Antón, J. Homedes y E. Heredia. Barcelona: Plaza y Janés.
- Wojtyła, K. (2009). *Amor y responsabilidad*. Traducción de J. González y D. Szmidt. Madrid: Palabra.

Impronta de la modernidad en el ámbito laboral de la mujer occidental y una propuesta para reconfigurar su identidad femenina

Imprint of the modernity in the labour scope of the woman west and a proposal to reconfigure of its female identity

Ruth Verónica Román Martínez
Universidad Panamericana
rromanm@up.edu.mx

Fecha de recepción: 18-07-2018 • Fecha de aceptación: 24-2-2020

Resumen

No obstante el evidente desarrollo que trajo consigo la Modernidad en muchas áreas del saber, la forma en que la mujer vive su feminidad se reconfiguró a partir de la concepción escindida de persona humana heredada del racionalismo. El presente análisis relaciona esta nueva concepción de mujer respecto al varón y su incidencia en el contexto del trabajo femenino y analiza las reacciones suscitadas que reconfiguraron el actuar femenino. Partiendo de la situación actual de la mujer, proponemos conjuntar los esfuerzos de los actores involucrados y la reivindicación de las labores de cuidado como elementos humanizadores en la convivencia.

Palabras clave: feminidad, labores de cuidado, modernidad, mujer, trabajo.

Abstract

However, the evident development brought about by Modernity in many areas of knowledge, the way in which women live their femininity, was reconfigured from the split conception of a human person inherited from rationalism. The present analysis relates this new conception of women with respect to men and their incidence in the context of women's work; furthermore, it analyzes the resulting reactions that reconfigured women's actions. Starting from the current situation of women, we propose to combine the efforts of the actors involved and the vindication of the tasks of care as humanizing elements in coexistence.

Keywords: care work, femininity, modernity, woman, work.

Situación histórica de la mujer

El ser humano se encuentra en permanente cambio: modifica su entorno, se adapta, crea, inventa, construye y convierte lo que se encuentra fuera de él, aprovecha hasta el último recurso para hacer del mundo un lugar más habitable. En este acontecer, el hombre se transforma también interiormente y altera de este modo la estructura de su pensamiento y sus relaciones sociales. De la misma manera, dichos cambios se han visto reflejados en un avance sin parangón en distintos ámbitos como la ciencia, la técnica, la economía y las comunicaciones, por mencionar solo unos cuantos.

Lo que en general se entiende por persona y, en particular por mujer, ha dado lugar a una serie de consecuencias de orden práctico que hoy en día apenas comienzan a manifestarse. El presente trabajo abordará el concepto de mujer inserto en su función social y la percepción de lo que se ha llegado a entender como condición femenina después de la serie de cambios por los que ha pasado la mujer en este último siglo.

La Modernidad rompió con el equilibrio del mundo como se concebía a finales de la Edad Media. Las funciones que desempeñaban las personas se enfocaban —dependiendo de su posición estamental— a la producción de bienes para la subsistencia o a la administración de los bienes propios y los ajenos. No existía una diferencia sustancial entre estas actividades por el hecho de ser varón o de ser mujer.

Durante la Edad Media, de hecho, la mujer alcanzó un trato similar al del hombre en lo correspondiente a la posibilidad de ejercer su autoridad y mantener una posición económica y política en la sociedad. Muchas mujeres ejercían poder en la administración de las regencias, ya fuera que se les hubiera delegado el poder en una sucesión hereditaria, o porque ellas mismas eran las propietarias de las tierras (Lagunas and Cipolla, 2011: 75).

De igual manera, durante esa época, gracias entre otras cosas a la práctica del matrimonio monógamo, se consolidó un papel de importancia social para la mujer, muy lejano a lo que consideró Roma o Grecia para sus mujeres y que asimiló la Modernidad para las suyas. Como resultado lógico, también se dignificaron la maternidad y la vida de los más pequeños. Durante la Edad Media, la mujer realizaba funciones que las equiparaba en dignidad con el varón. Tuvo, a su vez, una incursión importante en el ámbito intelectual, a tal grado que Ferreira afirma que “La mujer fue, sin duda, la gran educadora del Occidente” (Ferrerira, 2007: 139).

Después de esta etapa, surge un partaguas en la historia del pensamiento: el Racionalismo, que pretende aplicar un método único, válido y universal para cualquier análisis que se quisiera llevar a cabo. René Descartes plantea como principio de su método una afirmación que considera será inamovible y tan convincente que ni el más sagaz de los argumentos podrá destruirla: *cogito, ergo sum*, esto es, “pienso, luego existo” (Descartes, 1959: 66). Esta sencilla afirmación, no exenta de dificultades, fue el cimiento en el que se ha ido construyendo el pensamiento moderno, erigido en la subjetividad y en el dualismo que presenta.

Dicho dualismo, con una reminiscencia de la escuela platónica, sostiene que el hombre es pura racionalidad, por lo que lo importante en él es el pensamiento, mientras que el cuerpo es sólo un instrumento que se tiene —y no lo que se es— y del que hay que servirse para poner en alto la máxima facultad humana. Por lo tanto, todo aquello que ate al hombre a la fragilidad de la materia, debe ser superado por el pensamiento.

Como consecuencia de la visión fragmentada de la persona propia de la Modernidad, la presencia de lo femenino se consideró un obstáculo y una amenaza al pensamiento racional moderno, pues la mujer está más sometida a la naturaleza que el varón. Es decir, el dualismo entendió a la mujer como un ser sometido en mayor medida a los ciclos naturales, ya que en su corporeidad se manifiesta plenamente esta condición, la cual debía permanecer en el ámbito de lo privado (identificado con la familia); mientras que la racionalidad se equipara con lo varonil y podía abocarse a lo espiritual, a lo público o a lo social.

Por lo tanto, la mujer debía ser relegada a las funciones a las que su misma esencia le condicionaba y ello se opone a toda propuesta del espíritu moderno: la independencia, la autonomía de pensamiento, la competencia, la producción y el individualismo; que consideraría a la piedad y al cuidado de los más débiles como actividades no propias del espíritu moderno (Aparisi and Ballesteros, 2002: 17).

La filosofía racionalista incidió primero con ideas, a simple vista abstractas, que después permearon en actitudes individuales para, posteriormente, desatar los hechos sociales que dieron origen a un cambio radical en la mentalidad y en la vida de la mujer contemporánea.

Aunado a esto, la situación de la mujer comenzó a deteriorarse a partir del desarrollo de la mentalidad burguesa, así como con el proceso de industrialización, el contexto de la filosofía moderna y el código napoleónico de 1804 (Solé, 1995: 13). Todos estos hechos se conjugaron ideológicamente para considerar como algo asentado la infravaloración de la mujer, su presencia recluida en el ámbito del hogar y la concepción del trabajo masculino como concepto unívoco de lo que debía ser el trabajo.

Solo de este modo se puede comprender la concepción fragmentada de varón y mujer que se difundió en la Modernidad, ya que, como afirma Natalia Stengel Peña, “nada en la anatomía femenina o masculina parece tener el peso suficiente para sustentar la desigualdad entre hombres y mujeres” (Stengel, 2018: 19).

El filósofo y sociólogo francés Gilles Lipovetsky (1999: 190-191) considera que la mujer, antes de la modernidad, participaba como miembro más activo en los distintos ámbitos sociales y su incursión en las actividades económicamente productivas era fundamental. Según Lipovetsky, la mujer nunca ha sido exclusivamente mujer solo de casa, es decir, que históricamente solo se haya dedicado a las labores del hogar y de los hijos, puesto que través de los siglos las mujeres siempre han participado en las faenas duras a la par que sus maridos. Por ejemplo, las campesinas se dedicaban al trabajo del campo ausentándose varias horas de su hogar y del cuidado de sus hijos. De igual modo sucedía con las esposas de los comerciantes y artesanos.

Paralelamente a la situación de confinamiento de la mujer lejos de los asuntos públicos importantes a partir de la modernidad, Lipovetsky comenta que el nuevo modelo de la mujer en el interior de su casa queda marcado hacia mediados del siglo XIX, colocando a la mujer como ama de casa, consagrada a las tareas domésticas y como un «ángel del hogar» que vela por el bienestar de todos los miembros de su familia (1999: 191). El período de entreguerras contribuye con esta postura, que se ve reforzada por las políticas públicas y la influencia de los medios de comunicación. Todo esto escinde aún más la concepción predominante de «hombre público», «mujer privada» que había comenzado con la modernidad. Esta visión social sigue considerando a la mujer como un ser dependiente, inmaduro, sin autonomía de pensamiento, viviendo fuera de sí, siempre viéndose realizada en el marido y los hijos. Este es el modelo aspiracional al que se ve reducida la mujer gracias a los ideales de la modernidad (1999: 192-194).

En este contexto se van sucediendo diversas manifestaciones de mujeres, mejor conocidas como las Olas feministas, que pretendían reivindicar la situación de la mujer en distintos ámbitos. Gloria Solé (1995: 17) señala que los movimientos feministas encuentran su inspiración ideológica en la Ilustración, de donde retoman los conceptos de razón, educación y progreso. Sin embargo, cuando se proclama en Francia la Declaración de los Derechos del Hombre, efectivamente se trataba únicamente del «hombre»-varón, no se trataba de todo el ser humano (Varela, 2005: 28). Este fundamento ideológico se ve reforzado en la Revolución Francesa, el Protestantismo liberal y el Socialismo utópico. Estos hechos contribuyen a desmitificar la creencia de que la Modernidad liberó a las mujeres, pues fue ésta la que acabó recluyéndola a la esfera de lo privado.

El proceso de industrialización fruto de la Revolución Industrial trajo consigo una serie de consecuencias: se provocó la migración del campo a las ciudades y, con ello, se modificaron profundamente las estructuras sociales, comenzando por la familia. Es importante señalar que, en este proceso, la mujer fue excluida de una participación intencionada en los ámbitos político, económico y cultural.

Menciona Solé (1995) que “Hegel justificó teóricamente las causas de esa marginación. El varón debía alcanzar su realización en el servicio de las tres actividades sociales hegemónicas, ciencia, Estado y economía (justamente las tres actividades que Weber considera patrimonio de la civilización occidental), mientras el puesto de la mujer se reducía a la familia” (20). Todos estos factores influyeron decisivamente en una acentuada discriminación hacia ella.

A principios del s. XIX las mujeres estaban excluidas del voto popular (que incluía votar y ser consideradas para ocupar un cargo de elección pública), no podían ser propietarias de tierras, tampoco podían dedicarse al comercio, mucho menos tener un negocio propio, abrir una cuenta bancaria, ni obtener crédito. Tanto el Código Civil como el Código Penal en los países occidentales más representativos establecían fuertes prohibiciones para las mujeres y las consideraban como «menores de edad» ante la ley, siempre dependientes del padre o del marido, o incluso, de los hermanos o hijos.

En este contexto, los movimientos feministas que más se difundieron por Europa durante el siglo XIX fueron el liberal y el socialista. Básicamente, sus demandas se centraron en los derechos individuales y en temas laborales, respectivamente. Para los primeros movimientos dispersos en ciudades importantes de Europa y Estados Unidos las propuestas a favor de las mujeres radicaban en la independencia económica, el reconocimiento legal del divorcio y el acceso a la enseñanza secundaria y superior. En algunas ciudades las demandas incluían el derecho al voto femenino.

Posteriormente surgirán otras corrientes feministas, unas más radicales, otras católicas, que, a partir de la difusión de la encíclica *Rerum Novarum* (1891), buscarán la defensa de la familia y de la educación. El feminismo ya constituía un movimiento con encontradas vertientes en el que —según los intereses propios de cada grupo— sus peticiones se convertían en exigencias más o menos radicales o moderadas.

A partir de la primera Guerra Mundial, la situación para las mujeres comenzó a cambiar en forma notoria. Debido a la escasez de mano de obra masculina, se abrieron las puertas de las industrias. De aquí surge la necesidad de la adaptación del vestuario —puesto que las condiciones laborales lo requerían— y al nuevo atuendo sigue

un cambio de costumbres sociales: fumar, cortarse el cabello, viajar, conducir automóviles, entre otros aspectos. Estas costumbres serán difundidas a través del cine y darán origen a la revolución de la moda y las costumbres sociales.

Dadas las condiciones que anteceden, el segundo feminismo consentía en el logro de los derechos civiles, equiparando la lucha de las mujeres con la de los judíos o los negros. Sin embargo, esta segunda ola se caracteriza por ser más radical en sus exigencias que la anterior. En esta etapa se encuentran las aportaciones teóricas de Simone de Beauvoir y el estudio de campo de Betty Friedan. En su estudio, Friedan afirma que las mujeres de clase media quedan atrapadas en estereotipos por la sociedad, lo que las priva de pensamiento propio y autonomía respecto a sus propias decisiones.

Por su parte,

Simone de Beauvoir será una de las principales inspiradoras. La mujer es la «otra»: no «nace» sino que se «hace». Es la víctima de las especies. ¿Dónde está el origen de esa subordinación radical de la mujer? A la mujer se le ha dejado en la esfera de lo corporal, de la naturaleza, en la pasividad, mientras los varones hacen la cultura y transforman el mundo. A la mujer, desde la infancia, se le idealiza y se le reduce al matrimonio y la maternidad, y ella acepta su papel. Aparecen dos causas de opresión: la decepción masculina de la femineidad por el cuerpo, y la propia relación del sexo femenino y la vida. Es preciso romper las cadenas biológicas, es decir, controlar la naturaleza y conseguir el aborto. La trampa de la maternidad —verdadera alienación de origen— excluye a las mujeres de la vida pública, pues no se trascienden por su capacidad procreativa, por lo que es preciso liberarse de la alienación femenina. Para liberarse es preciso actuar como los varones, también en su libertad sexual, y acabar con el planteamiento tradicional de la femineidad (Solé, 1995: 51-52).

El posterior desarrollo del feminismo basado en esta concepción misógina de Beauvoir sostiene otra serie de fracturas antropológicas, argumentando que tanto la femineidad como la masculinidad son

solamente creaciones sociales. En este mismo tenor y de acuerdo con Lipovetsky, respecto al papel social de la mujer, se desarrolló en la Modernidad esta relación entre la mujer y una supuesta incapacidad de autodeterminación y autonomía (1999: 193).

Cada vez más radicales en sus exigencias, algunos grupos feministas defienden incluso la promiscuidad sexual y el amor libre. Apoyan estos principios emancipadores, se promueve la idea de la anticoncepción y el control de la natalidad.

Julián Marías (1995: 215-216) menciona que el cambio histórico más importante que ha repercutido en consecuencias sociales y culturales tan profundas como para generar una revolución en las costumbres y la mentalidad de la gente fue la disociación del sexo con la procreación.¹ Ni los grandes inventos tecnológicos ni los informáticos causaron un impacto tan profundo en la sociedad como el uso de los anticonceptivos, que lograron garantizar todo el placer evitando la molestia de la procreación. Desuniendo ambos, se trivializó la procreación, dando pie a sucesivos desequilibrios sociales. Frente a estas opciones, las mujeres se percibieron liberadas de los «riesgos» de la fecundidad y, a cambio, pudieron decidir el modo en el que deseaban vivir su ser femenino (Hakim, 2000: 47-52, 55).

Lipovetsky explica esta disociación del sexo como secuela del liberalismo, herencia ideológica del hombre moderno:

No es en el momento en el que el valor trabajo se erosiona cuando el trabajo femenino se vuelve legítimo, sino cuando el liberalismo cultural fundamentado en la dinámica del consumo y de la comunicación de masas autonomiza el sexo respecto de la moral, generaliza el principio de libre posesión de sí y desvaloriza el esquema tradicional de subordinación de la mujer al hombre (Lipovetsky, 1999: 212).

1 Por ejemplo, la socióloga británica Catherine Hakim (2000: 46), menciona que, de 1965 a 1970, se incrementó considerablemente el uso de los métodos anticonceptivos: de ser usados solamente por una minoría del 37% de mujeres, pasó a ser usado por un 58% de la población femenina casada y menor de 45 años en Estados Unidos. Posteriormente, se reportó que en las décadas de los años 60's y 70's, la tasa de fertilidad descendió de manera muy marcada debido al control que se ejerció para evitar los nacimientos no planeados que anteriormente representaban el 43%.

La conclusión que se puede hacer de estas afirmaciones es tajante: al disponer de la posibilidad de engendrar o no a demanda, la mujer ejerció un control sobre la maternidad que se manifestó en el rechazo a la concepción de casi la mitad de seres humanos, hablando en números fríos.

Estos datos aseveran la crisis de la situación social de la mujer, una «despersonalización» de su misma feminidad: si lo propio de la mujer es manifestado en lo femenino y en ello se devela la impronta de la maternidad (que hay un modo concreto de vivirla como mujer), la consecuencia inmediata al prescindir de ello es el reduccionismo de la mujer a objeto de deseo y, en una secuencia lógica, la deshumanización de la sociedad.²

Las demandas feministas reconocieron en el marxismo una posible punta de lanza para sus reivindicaciones, hecho que, aunado a la situación histórica de posguerras, trajo como consecuencia la salida de la mujer del hogar —no solo físicamente, puesto que esto ya se había hecho para cubrir la demanda de mano de obra en la Segunda Guerra Mundial— sino en una salida estereotipada por el pensamiento marxista, que pretendió ver en el hogar un «campo de concentración» que terminaba por bloquear toda capacidad intelectual en las mujeres. Hakim (2000: 47) comenta que el incremento en el

2 Esto también queda corroborado en la Figura 1, de acuerdo con Naciones Unidas (United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population et al., 2009) la tasa de fecundidad a nivel mundial ha descendido palpablemente: desde 1950 cuando a nivel mundial se alcanzaba casi un promedio de 5 hijos por mujer, pasando por los años 70's durante los cuales se tiene registro de que 18 de los 45 países más desarrollados en el mundo ya tenían una fertilidad por debajo del reemplazo generacional; hasta llegar a una proyección promedio en el quinquenio de 2045 a 2050 de 2.02 hijos por mujer: 1.8 hijos por mujer en las regiones del mundo más desarrolladas y 2.05 niños por mujer en las menos desarrolladas. Es decir, las estadísticas nos muestran una incapacidad para el reemplazo generacional, que coincide a la par de la popularización del uso de los anticonceptivos (ver Anexos).

De acuerdo con Naciones Unidas (United Nations Inter-Agency and Expert Group on the Millennium Development & Goals Indicators and MDG Indicators Database, 2010), uno de los ocho objetivos del milenio se refiere a mejorar la salud materna. Dentro de dicho objetivo, toman relevancia algunos indicadores, tales como la tasa de prevalencia anticonceptiva. Este último índice muestra el porcentaje de uso de métodos anticonceptivos entre mujeres de 15 a 49 años que están casadas o en unión, tanto en el año de 1990, como 17 años después, en 2007 (ver Tabla 1).

uso de anticonceptivos en la década de los sesenta, de acuerdo al estudio de Murphy, se vio directamente relacionado con el incremento del trabajo femenino fuera del hogar.

Según Marías (1995: 52-53), lo que al hombre socialmente le ha pasado a lo largo de miles de años le sucedió a la mujer en una generación. La diversidad de ocupaciones, oficios y actividades en las que se ha desempeñado el varón a través del tiempo, han sido asumidas por su contraparte femenina en una sola generación. De este modo, en un período muy corto de tiempo, se ha replanteado para la mujer toda la forma de vida que durante siglos había llevado.

Dichos cambios en la vida de las mujeres fueron evolucionando hasta presentarse como una exigencia lógica la igualdad de condiciones entre ambos sexos; se trataba de un feminismo «duro»: el feminismo «igualitario» que demostraba que las mujeres y los hombres tenían la misma capacidad para desempeñar funciones similares y que ellas debían gozar de idénticos derechos que los varones. Este feminismo que se fundamentaba en la igualdad, alentaba a las mujeres a reducir su papel en la historia a simples imitadoras de los varones.

De acuerdo con esta visión antropológica fragmentada, era fundamental alejar de la mujer la concepción clásica de la feminidad. Esto implicaba una negación radical a lo más femenino que existe, aquello que había establecido una pauta conductual en las mujeres y las configura más allá de lo meramente biológico, en la reafirmación de las actividades de cuidado que espontánea e históricamente ha realizado la mujer: la maternidad.

Estos feminismos radicales colocaron a la mujer como sujeto idéntico al varón, trabajando en la defensa de sus derechos desde una posición acorde con los principios hegemónicos de la Modernidad: ciencia, Estado y economía. De ahí que, para ir por el dominio del mundo laboral, el mundo público en el que se ha desarrollado el varón, la mujer debió reconocer como valores todos aquellos que priman en el ámbito fuera del hogar: la independencia, la agresividad y la competencia. Dichos valores contrastan evidentemente con los tradicionalmente promovidos como femeninos: la interdependencia, el cuidado y la cooperación, pero resultó necesario adoptar su vivencia para competir en el ámbito de lo público —el ámbito

dominado por el varón— al que tenía que incursionar la mujer (Aparisi and Ballesteros, 2002: 16).

Aunado a esto, ninguno de los feminismos anteriores invita a una verdadera comunidad integradora de vida, en donde el varón participe de las tareas del hogar y se realice —desde su particular condición masculina— ejerciendo la paternidad, sino que, o presenta como opuesta la existencia del varón frente a la de la mujer, o sencillamente anula al varón en el modelo presentado.

Situación actual de la mujer

Es en las sociedades occidentales —donde rigen las leyes del mercado y se pueden predecir los patrones de consumo, donde pareciera que las leyes de la oferta y la demanda siempre han permeado la vida de los consumidores esperando a ser descubiertas por el hombre moderno y donde cada una de las piezas que intervienen en el sistema se acoplan como un engranaje perfecto— donde parece que nadie pensó que faltaba por acomodar una pieza clave del rompecabezas del desarrollo de las sociedades modernas: el papel de la mujer como madre y como trabajadora y elemento clave en el desarrollo de las sociedades contemporáneas.

Sin lugar a dudas, una de las herencias del feminismo igualitario resulta evidente en la creciente participación de la mujer en el ámbito laboral. Sin embargo —y por sus circunstancias particulares como madre de familia— es más propensa a laborar en puestos atípicos, tales como empleos a destajo, por trabajo determinado, con bajos ingresos, sin prestaciones, sin seguridad social, trabajos informales, ambulante, entre otros. Esto hace a las mujeres un grupo vulnerable en su persona y en sus derechos laborales (Arroyo, 2002: 20).

La igualdad proclamada por los feminismos no ha logrado cambiar la situación de miles de mujeres que se ven golpeadas por una economía de mercado indiferente a sus problemas.³

3 Afirma el Informe Trabajo Decente e Igualdad de Género (2013), que la informalidad afecta más a las mujeres que a los varones, ya que, conforme a ese estudio, un 53.7% de

Si bien no se puede negar un incremento paulatino del porcentaje del ingreso femenino respecto al masculino en estos países comparados, dicho incremento refleja que la disparidad de ingresos, dista todavía de ser un asunto resuelto. Sin embargo, esta diferencia entre mujeres y varones es solo la parte superficial de una idea de fondo más arraigada que permea en muchos aspectos de la vida. Tal como lo menciona Diana Ibarra Soto (2014), el problema no reside en comparar los ingresos masculinos con los femeninos, sino se trata de una cuestión que va más allá, que incluye aspectos como la capacidad de supervivencia, la falta de educación, de recursos económicos e incluso de reconocimiento social.

Aunado a esta situación, la mujer se enfrenta —desde el momento en el que se ha incorporado al mundo público— a un escaso reconocimiento de su labor. El auge del modernismo ha traído como consecuencia un deterioro en el concepto de trabajo que ha venido a perjudicar —en primera instancia— a la mujer. Pues está enfocada a realizar un sinnúmero de actividades que conllevan un arduo esfuerzo y que producen un bien como resultado; sin embargo, se ha pregonado por años que «la mujer no trabaja». Y, efectivamente, el esfuerzo plasmado día con día en la actividad cotidiana de la vida del hogar no se toma en cuenta para las estadísticas.

Esta situación ha redundado en una clara desventaja para la mujer, ya que si bien al comienzo de la Modernidad sólo se ocupaba de las labores domésticas y la crianza, ahora tiene que abarcar no sólo esas funciones, sino también desempeñarse en el ámbito de lo

las trabajadoras tiene un trabajo informal contra un 47.8% de varones. Es más, aunque de acuerdo a dicho informe los ingresos femeninos en relación con los masculinos se han elevado, aún hace falta un gran esfuerzo para lograr completa igualdad en la remuneración laboral: “En las últimas décadas se ha observado una tendencia hacia la disminución de la brecha de ingresos entre hombres y mujeres, en la mayoría de los países de la región. En promedio ellas ganaban en 1990 el 59% de lo percibido por los hombres; en 2000, ese porcentaje aumenta a 67% y, en 2010, llega a 78%. Sin embargo, de continuar ese ritmo a nivel mundial, se requerirían más de 75 años para cerrar la brecha” (International Labour Office & Bureau for Gender Equality, 2013: 58). Así también, la Figura 2 (ver Anexos), extraída del mismo informe, compara el ingreso laboral promedio mensual de las mujeres respecto a los hombres en tres décadas distintas: 1990, 2000 y 2010, de siete países de América Latina.

público, que no toma en cuenta su situación personal para definir sus condiciones laborales.

Otra situación común que ejemplifica esta disociación en la vida de la mujer es la combinación entre trabajo asalariado y tiempo para el cuidado de los hijos, los ancianos o el hogar, que resulta una desventaja para las mujeres, ya que normalmente no pueden elegir su horario de trabajo o, si lo eligen, terminan haciéndolo a destajo. Esto limita la actividad de la mujer y en muchas ocasiones, su desarrollo personal o intelectual. Pero lo más lamentable de esta situación es que además se priva al mundo público de aquellas cualidades ampliamente desarrolladas en las mujeres y escasamente encontradas en los varones; es decir, se priva de la feminización —y, por tanto— de la humanización de los ambientes en los que suelen predominar las características típicamente masculinas.

En este sentido, Lipovetsky afirma que la situación laboral del hombre se da por sentada, al tiempo que tiene resueltas tanto la vida personal como laboral; para la mujer, en cambio, la conciliación entre ambas facetas supone una constante interrogación que, a la larga, conduce a frecuentes insatisfacciones. Parecería que a nivel social existiera una evidente contraposición entre la feminidad y el trabajo económicamente retribuido: “Si bien los modernos sacralizaron el valor del trabajo, al mismo tiempo se aplicaron en devaluar sistemáticamente la actividad productiva femenina” (1999: 190).

Hoy por hoy, aunque las mujeres participan en las actividades económicas y van ejerciendo puestos cada vez con mayor responsabilidad, se ven obligadas a hacerlo a la manera de los hombres. Pero, cuando la mujer relega u olvida su condición femenina, no se masculiniza, sino que se despersonaliza, puesto que el género humano se expresa en dos versiones totalmente distintas. Es decir, la persona humana nunca se encuentra en la realidad como «persona» sin más, eso es solamente una conceptualización de lo que la realidad nos transmite, sino que la encontramos únicamente como «mujer» o «varón». Por eso, cuando se pretende una supuesta supresión de lo femenino o lo masculino, aquel no adquiere las características del otro sexo, no se convierte en el sexo indistinto, sino que se le

despersonaliza: pierde su condición personal (Marías, 1995: 95-96).
O como lo expresa Ibarra Soto:

En nombre de la construcción socio-cultural del cuerpo y la sexualidad, se termina cayendo en una suerte de *sex blindness* con consecuencias lamentables para la vida de las personas reales. Cuando el sexo es irrelevante por haber sido absorbido o negado por un discurso de género unilateral, quien termina pagando las consecuencias no es el «sexo» o el «género» sino las personas reales en las que ambas dimensiones conviven en unidad y con una articulación antropológica precisa (2014: 68-69).

No obstante, afirma Aparisi (2002: 16) que la inclusión de la mujer se ha hecho, pero dejando intactos los valores masculinos que le han dado forma al contexto productivo y económico de la humanidad. Dicho de otro modo, en palabras de Arroyo, la mujer es invisible en el pensamiento económico (2002: 11). Esto deja en claro que la mujer no puede ingresar como mujer en el ámbito laboral porque las reglas del mercado, fundamentadas en un pensamiento racionalista y liberal, no han sido elaboradas pensando en ella, sino pensando en el varón.

A pesar de esta cosmovisión y de lo que ha representado en la vida de la mujer, es un hecho innegable el cambio de la participación femenina en la sociedad actual, que queda demostrado con un incremento de la intervención de las mujeres, específicamente en el ámbito laboral⁴ (Figura 3). Por tanto, no hay duda del papel prota-

4 Según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), la jefatura de los hogares encabezada por una mujer ha ido en aumento: para el año 2000, en toda la República Mexicana había 4,597,235 hogares encabezados por mujeres, mientras que para el año 2005, el número fue de 5,717,659 ("Hogares", s/f). Lo dicho anteriormente se muestra en la Figura 3, extraída del Reporte del INEGI, en donde se presentan los indicadores de la evolución socioeconómica de las mujeres y de las jefas de hogar en 1994 y 2002, haciéndose evidente una notable variación en las fechas dadas. Estas cifras demuestran el incremento de la participación económica de la mujer por quinquenios, a partir del año 2000. Indica la página de los Censos y Conteos de Población y Vivienda con la encuesta Intercensal del INEGI 2015 que el incremento de la participación femenina tan solo del año 2010 al año 2015 fue de 2,350,005. Esto equivale a un incremento de una cuarta parte de los hogares con jefatura femenina respecto al quinquenio anterior.

gónico que tiene la mujer tanto en la actividad pública como en la privada.

Por otro lado, mientras que más mujeres se incorporan al ámbito laboral y su contribución a nivel social es cada vez más significativa, la participación masculina dentro del espacio que tradicionalmente era dominado por la mujer —el hogar, el cuidado de los más pequeños y de los ancianos—, no se ha desarrollado de manera equitativa. Esto queda demostrado en la Tabla 2 (ver Anexos).

Siguiendo con esta idea, puede afirmarse que cada día se incorporan más mujeres al ámbito laboral, al mismo tiempo que siguen ejerciendo las actividades tradicionalmente femeninas. Si se trata de trabajo, la mujer tiene una especial capacidad para realizarlo: trabaja incansablemente, trabaja ejerciendo un oficio, trabaja a su regreso en el hogar, se encarga de atender a los hijos, al marido, las faenas y la administración del hogar. Porque si bien la actividad del varón dentro de la casa comienza a ser significativa, el papel de la mujer —su vocación a la maternidad— le inclina a un trabajo arduo a favor de los demás. Es decir, se ha convertido en un elemento cada vez más importante de la fuerza de trabajo y al mismo tiempo, en transmisora de valores de la sociedad (Arroyo, 2002: 72).

Dadas las consideraciones anteriores y pese al notable crecimiento de la presencia femenina en el mundo público, resulta importante considerar la clasificación proporcionada por la socióloga británica Catherine Hakim en su libro anteriormente citado (Hakim, 2000), en el cual aborda tres vertientes distintas, cada una en correspondencia con las posturas que, en general, la mujer europea mantiene frente al trabajo:

- ❖ La igualitaria, en la que se pretende que tanto la mujer como el hombre se encuentren ante la misma situación laboral: desarrollo profesional, ingresos similares, horario de trabajo completo distribuido a lo largo de todo el día y encargarse del hogar y de los niños de manera compartida.
- ❖ La postura de compromiso, en la que la mujer tiene un trabajo menos absorbente que el marido y puede dedicar más tiempo y atención al hogar y a los hijos.

- ❖ La postura de roles separados, que se refiere a una situación más tajante, en donde el hombre se encuentra enfocado en las actividades del mundo público y la mujer centrada en lo que llamamos el mundo privado.

En este sentido, y de acuerdo a los resultados de las diversas encuestas realizadas por “Eurobarometer” acerca de los estilos de vida en la Comunidad Europea (*Eurobarometer Life Styles in the European Community: Family and Employment within the Twelve*, 1991), Hakim (2000: 90) afirma que la mayoría de las mujeres está de acuerdo con una distribución de roles separados cuando tienen niños en edad preescolar, como primera opción, dedicándose ellas a realizarse en el hogar. ¿Resulta sorprendente?

La segunda respuesta que se presenta como opción preferente para las mujeres es la postura de compromiso.

Y, como última opción, se encuentra la de dedicarse a desarrollar una carrera laboral como opción preferencial de vida frente a la familia y al hogar. Por supuesto que estas preferencias varían en períodos de tiempo y también de lugar en lugar, sin embargo, permanece como una constante que las expectativas de las mujeres jóvenes al casarse se vierten en el hogar y la familia o, motivadas por circunstancias económicas, se ven en la necesidad de compaginar las actividades del hogar y la maternidad con actividades laborales remuneradas.

Por las consideraciones anteriores, puede afirmarse que un factor determinante en la incursión femenina a la vida laboral ha sido tanto la oportunidad de un crecimiento profesional o personal como la consideración de la situación económica. Y por estas mismas razones, una postura de roles separados no es considerada invasiva del desarrollo femenino, sino una alternativa acorde con su plenitud.

Hay que hacer notar, de acuerdo con Arroyo (2002: 72), que se percibe una inquietud por las aportaciones específicas de la mujer en la sociedad, tales como la transmisión de la vida, los valores y gran parte del bagaje cultural que cada persona tiene, además de representar un soporte frente a las crisis económicas y propiciar la participación en todos los ámbitos.

Por consiguiente, la mujer debe encontrar su plenitud de acuerdo con su propia identidad, siendo quien es. A la mujer le corresponde reencontrarse a sí misma y redefinir su papel en el mundo a través de un auténtico feminismo, que lejos de buscar las funciones que la sociedad considera como superiores por una tasación inercial de lo material, redima las funciones femeninas enmarcándolas en la dignidad humana y social que las circunscribe para tenerlas en mayor estima. Dicho de otro modo, hacer femeninamente lo que hasta ahora sólo tiene una versión masculina (Marías, 1995: 96-97).

Alternativas a la condición laboral femenina

La situación social de la mujer plasmada en los apartados anteriores se presenta como un complejo de voluntades enraizadas en el que intervienen diversos factores y, puesto que la solución no depende exclusivamente de una sola de esas voluntades, sino del trabajo conjunto del gobierno, de la sociedad y de la iniciativa privada, es necesario trabajar con todos los elementos involucrados que permitan brindar alternativas socialmente eficientes.

Cambiar las estructuras sociales conlleva un cambio de pensamiento, lo cual, reviste una dificultad sustancial.

Blanca Castilla (2000) propone *desembarazar la maternidad*, ya que la entiende como una «prestación social de primer orden» que beneficia a todos, pero solo la mujer la paga. De acuerdo a esta autora, supone mayor flexibilidad en los trabajos implementar nuevos métodos, ofrecer planes adecuados de prestaciones sociales en las empresas, entre otros. En este campo, es necesario que intervenga la subsidiaridad del Estado. En suma, como en el contexto de esta problemática se involucran diversos actores, la solución conlleva la participación de los mismos para lograr un beneficio integral. En este aspecto, la implicación del Estado es fundamental. Contar con políticas sociales de apoyo a las madres profesionistas y a las familias representaría un eficiente alentador no solo de la empresa, sino del ámbito económico del país.

Expongo a continuación algunas políticas probadas en Europa y en Japón, países que se encuentran más desarrollados en estos aspectos y que contemplan los tres modelos de opciones que se presentan a las mujeres en la actualidad: la igualitaria, la de compromiso y la de roles separados (Hakim, 2000: 223-236). Adaptando estas iniciativas a Latinoamérica, pueden resultar alternativas adecuadas que permitan compaginar la situación laboral de la mujer con sus actividades de la vida privada.

En este mismo contexto resultaría muy conveniente la implementación de un sistema fiscal de apoyo a las familias, en el que se considere tanto los ingresos de padre como los de la madre, así como el número de hijos y las edades de los mismos, en lugar de hacerlo simplemente por cada contribuyente. Este aspecto resulta de gran importancia, ya que los gastos varían considerablemente de una edad a otra, puesto que las necesidades son distintas dependiendo de la etapa de vida (Hakim, 2000: 229-230). Un sistema así planteado representa un modo más justo de distribución fiscal, ya que en un futuro no muy lejano, nos enfrentaremos como país a la escases del dinero para las pensiones y la falta de mano de obra joven que pueda sobrellevar la carga fiscal de un sistema pensionario tan amplio. En ese sentido, no es lo mismo haber aportado con ningún hijo que con uno, dos, tres o más hijos, ya que todos ellos serán ciudadanos que puedan contribuir con su trabajo y el pago de sus impuestos para solventar las jubilaciones. No es posible pasar por alto esta problemática —que ya constituye un hecho— en las sociedades europeas y que en poco tiempo también lo será para Latinoamérica.

Existen otro tipo de políticas sociales de apoyo a la familia que se aplican en relación a los hijos, ya sea a través de una deducción de impuestos de los gastos que permiten reducir la carga fiscal, hasta beneficios en efectivo. Un buen incentivo para las empresas podrían ser también las exenciones fiscales.

Otro tipo de subsidio para la atención del hogar es el ejemplo de lugares como Japón o Países Bajos, en donde se otorga una pensión a las mujeres que han sido amas de casa de tiempo completo a la edad de la jubilación como un derecho propio, en lugar de depender del empleo y contribuciones de su marido únicamente. Este tipo de

subsidios para el cuidado del hogar y la fecundidad representan una forma de reconocer la paternidad y de recobrar de alguna manera la dignidad que representa el papel social de la maternidad, que ha sido tan devaluado y atacado por los feminismos.

Por otro lado, sería también fructífero, después de una baja por maternidad considerablemente justa,⁵ contar con la posibilidad de reducir la jornada laboral a la mitad de tiempo durante el primer año de vida del pequeño; obviamente, gozando del pago de la jornada completa. Esto ayudaría también a fomentar la lactancia materna, tan devaluada en nuestro país e imposible de llevarse a cabo cuando el período de maternidad es de tan solo seis semanas después del parto y sin las condiciones adecuadas en los centros de trabajo que permitan llevar a cabo dicha actividad. Se conocen también, como beneficios de la lactancia materna, la protección de la salud del bebé y el blindaje de su sistema inmunológico, mismo que a la larga, deberá verse reflejado en un decremento presupuestal del rubro de salud pública.

Además de estas ideas que podrían parecer descontextualizadas y desvinculadas con la realidad de las mujeres, menciono el ejemplo de los sindicatos de la Unión Europea, que, a partir del incremento del número de mujeres en el ámbito laboral, se han enfocado en atender cuatro necesidades fundamentales de las mismas: horarios de trabajo flexibles, tiempo laborable y de vacaciones, cuidado de dependientes y servicios relacionados y beneficios adicionales (Hakim, 2000: 245-251). Este ejemplo de sentido social plasmado en acciones concretas contextualiza la creación de reglas que comiencen

5 En casi todos los países de América Latina, por ejemplo, se cuenta con un permiso por maternidad de doce semanas, cuando el Convenio 183 establece un mínimo de catorce semanas. Sin embargo, también hay países como Chile, Cuba y Venezuela, con dieciocho semanas y Brasil con ciento veinte días y la opción de aplazarlo a ciento ochenta días en el sector público y para las empresas privadas, lo pueden prolongar dos meses más y lo deducen de los impuestos (Lamas and Pedroza, 2009: 113). Ver, a este respecto, la Tabla 3, extraída del Informe "Trabajo y Familia: hacia nuevas formas de conciliación con corresponsabilidad social", que corresponde a la Legislación Nacional sobre Protección de la Maternidad en América Latina y el Caribe, en la que se pueden observar las diferencias existentes a este respecto en las legislaciones de los países Latinoamericanos.

a adecuarse a la femineidad y desestructuran un patrón cerrado, en favor de la cultura del cuidado.

En este marco, otra alternativa viable para la mujer sería una jornada laboral de seis horas diarias, la cual se muestra más compatible con las funciones del cuidado de los hijos, permea la valiosa actividad femenina en la economía y colabora de manera más estable al desarrollo social.

La tecnología representa un apoyo inconmensurable, con el que no se contaba antaño. Una opción viable para multitud de empleadas administrativas es el uso de la misma para brindar flexibilidad a las madres en los horarios de trabajo y en el sitio de labores.

Cabe señalar que si bien se ha logrado un mayor número de oportunidades para la mujer en el ámbito laboral, no deja de ser cierto que aún las condiciones de trabajo a las que se ve sometida distan de ser las idóneas para un auténtico desarrollo de su condición femenina.

En paralelo con estos planteamientos, una de las propuestas prácticas a considerar en esta reflexión se orienta a dimensionar el trabajo oculto del cuidado. En este sentido, tanto empresas, como ciudadanía y asociaciones de la sociedad civil, deben promover la dignificación de las labores del hogar —algo muy lejano al pensamiento feminista— pero que no pretende encerrar a la mujer de nuevo en su casa, sino lograr la participación activa de todos los miembros de la familia en labores que, al no ser retribuidas económicamente pero que son muy necesarias, van formando sencillos hábitos, como la reciedumbre de carácter, la constancia, la responsabilidad y el desprendimiento, entre otros.

Re-dignificar las labores sencillas constituye en sí mismo un reto en un ambiente individualista en el que prima la competencia; sin embargo, es una realidad que dichas labores son las que se transforman en hábitos que perdurarán toda la vida, además de ser representativas de un espíritu de servicio, en las que se demuestra la valía de la persona, el auténtico cuidado de la vida humana y la atención a los pequeños detalles y a los más débiles.

Dicho sea de paso, la participación de la mujer dentro de su hogar no se plantea como un espacio que limite sus capacidades; por

el contrario, la mujer encuentra en el hogar un modo concreto en el cual desplegar su ser de mujer. Es decir, al estar más abocada hacia actividades de servicio, se ve en ellas realizada si se considera la trascendencia de las pequeñas acciones. Lipovetsky lo comenta cuando afirma que “Más allá de las lógicas de dominio de un sexo sobre el otro y del peso de los determinantes culturales, en la implicación doméstica de las mujeres cabe ver un fenómeno en el que está en juego una búsqueda de sentido, así como estrategias de poder y objetivos identitarios” (1999: 235).

Por otra parte, la participación masculina en las actividades de cuidado se ha incrementado en las últimas décadas, sin embargo, no dejan de verse dichas labores como algo necesario, pero poco valorado, como una carga un tanto “indigna”. Al re-dignificar las labores del hogar y considerarlas de manera objetiva como un medio de servicio a la familia y de formación en virtudes, las labores domésticas adquieren otro sentido, pues invitan al varón a participar de manera protagónica no solamente en dichas actividades, sino en todo lo que conlleva la paternidad. Ibarra Soto (2014) expresa el trasfondo de esta idea cuando menciona que “Cuidar a los niños y elegir el menú de ninguna manera son actividades menores o menospreciadas, la familia es una institución que debe ser preservada y promovida. Es el confinamiento de la existencia a los límites de los otros lo que indigna” (73).

Conclusión

¿Cuál fue la impronta que plasmó la Modernidad a partir de la concepción escindida de persona humana heredada al pensamiento actual? ¿Cómo permeó ese concepto las estructuras sociales hasta transformar, entre otros muchos elementos, una concepción escindida de la persona que identificó a la mujer como un ente débil, inestable y dependiente de los ciclos de la naturaleza?

Para dar respuesta a estas preguntas, en la primera parte de este estudio quedó demostrado con datos cuantitativos y cualitativos que la situación social de la mujer ha cambiado y continúa modificándose,

mencionándose algunos sucesos que contribuyeron históricamente a dichos cambios. Entre los principales destacan el racionalismo, que escindió el concepto de persona humana, separó la racionalidad de la corporeidad e identificó la situación de la mujer con la corporeidad —por estar más sometida a la naturaleza— y la del varón con la racionalidad. A partir de este momento, la modernidad, la industrialización y las consecuencias que de ellas se generaron, se encargaron de recluir a la mujer en el hogar y mantenerla al margen de cualquier decisión socialmente relevante, otorgándole un papel secundario en la historia, tal como se detalló en el primer apartado. A este proceso también contribuyeron pensadores y filósofos, como Hegel, por un lado, que enfatizaba las tres actividades sociales hegemónicas como medio de realización (como afirma Solé, 1995: 20) o Simone de Beauvoir, por el otro, que afirmaba que la mujer tenía un cuerpo molesto sometido a procesos que venían dados desde la naturaleza (1984).

Como parte de la reacción en contra de las injusticias de las que era objeto la mujer, surgieron varios tipos de feminismo, como el igualitario o el dualista que, al partir de sistemas con objetos muy distintos al suyo, se quedaron en soluciones superficiales que lo único que propiciaron fue una escisión mayor de la mujer. A partir de aquí, los feminismos se centraron en eliminar las evidentes diferencias entre varones y mujeres, apuntalando hacia la igualdad.

Todas estas corrientes sociales y de pensamiento tuvieron significativos logros, tales como el ingreso de la mujer al ámbito laboral. Sin embargo, se caracterizaron por tratar de eliminar las diferencias y promover una concepción coartada de la feminidad. Al mismo tiempo, estos logros obtenidos permitieron una consideración mayor de la mujer, pero casi siempre en condiciones de desventaja respecto a su contraparte varón.

Entre las principales diferencias que se desprendieron de estos planteamiento teóricos se encuentran, por un lado, los contrastes sustanciales entre los ingresos masculinos y los femeninos; por el otro, los empleos atípicos que normalmente son desempeñados por mujeres; finalmente, las labores domésticas y la educación de los hijos que continúan recayendo generalmente en ella, que se ve en la

necesidad de compaginar dichas funciones con el trabajo externo. Esto implica una doble tensión para las mujeres que trabajan fuera de casa, ya que su desempeño laboral se mide de acuerdo con parámetros masculinos.

Tomando en cuenta lo anterior, de esto se desprende que el trabajo no retribuido que realizan las mujeres es invisible en el pensamiento económico: es decir, ninguna de las actividades del hogar y las actividades de cuidado son tomadas en cuenta para las estadísticas económicas. Por lo tanto, de acuerdo a la concepción de trabajo desde el punto de vista de la modernidad, éste resultará importante solo en la medida en la que aporte datos numéricos.

En este contexto, un feminismo representativo será el que considere a la mujer en su cotidianidad, enfocándose en las diferencias para hacer de ellas verdaderas fortalezas. La actividad del cuidado, la atención diligente por los demás, el cuidado de los detalles, la cooperación, la justicia, la no violencia y el diálogo, la capacidad de realizar diversas actividades a la vez, son sólo unos cuantos valores que a lo largo del tiempo y por su misma constitución la mujer ha desarrollado más que el varón y con ellos puede enriquecer los ambientes masculinos; en contraposición con la eficacia, el empuje, la independencia y la competencia que resultarán de mucho provecho en el ámbito de lo privado, que ha sido el dominado por la mujer.

El éxito del feminismo sólo podrá ser auténtico en la medida en la que haga de esas diferencias no un opuesto contra el que hay que competir, sino una propuesta de complementariedad, interdependencia y recíproca alteridad, contraria a la óptica bipolar que ve en la relación varón-mujer un discurso dialéctico. Los problemas que se derivan de esta situación no son de mujeres o de hombres, sino que son problemas sociales. Por eso se necesita la decidida participación de las familias, las empresas y el Estado.

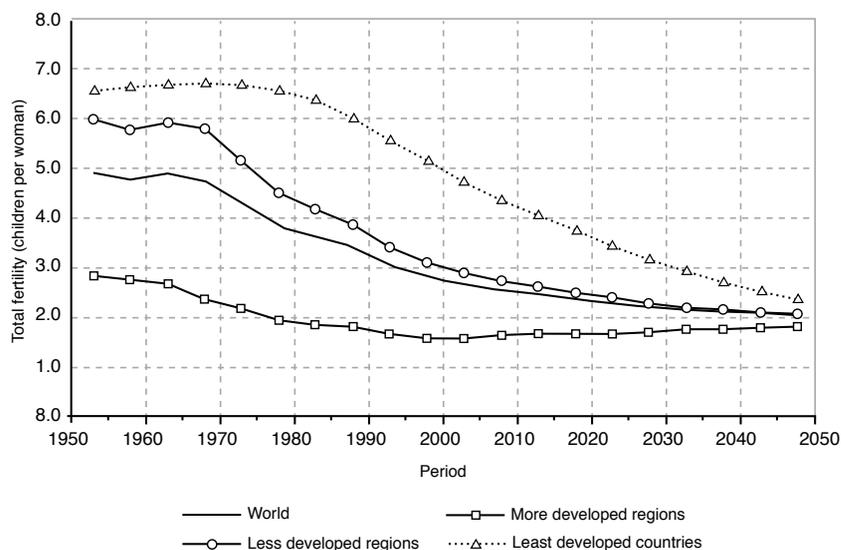
Por las consideraciones anteriores, la sociedad reclama la presencia activa de la mujer, con su participación tanto en el mundo privado, donde siempre ha sido indispensable su contribución dentro de la familia, así como en el mundo público, donde debe humanizar las estructuras sociales. El hecho de que la mujer participe laboralmente en el mundo ya es una necesidad, una exigencia que nos

compromete socialmente a buscar y plantear otros horizontes que sustituyan la falta de talento masculino. Esta participación no sólo atañe a las familias, sino que se convierte en una exigencia tanto para la mujer, como para la empresa, el gobierno y la sociedad civil, ya que todos estos actores se verán beneficiados con esta intervención. Por tanto, otorgar a la mujer el papel social e histórico que le corresponde permitirá al ser humano reencontrarse como persona y, con ello, dignificar todo su entorno, dotando del sentido trascendente que les corresponde a las actividades de cuidado y al hogar.

Anexos

Figura 1

Trayectoria de la tasa de fecundidad global (número de hijos por mujer) y su principal desarrollo por grupos de 1950 a 2050.



Fuente: United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population, Division, and Division (2009).

Tabla 1

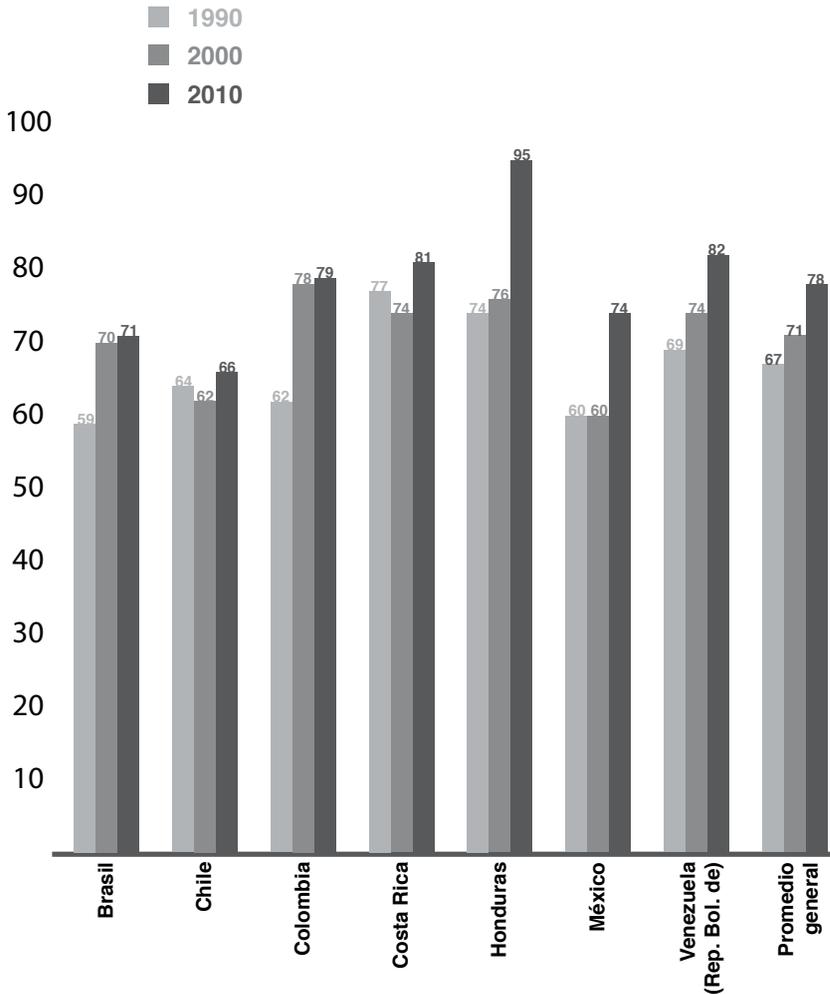
Tasa de prevalencia anticonceptiva. Porcentaje de uso de métodos anticonceptivos entre mujeres de 15 a 49 años que están casados o en unión de 1990 y 2007.

Percentage using contraception among women aged 15-49 who are married or in union		
	1990	2007
World	55	63
Developing Regions	52	62
Northern Africa	44	60
Sub-Saharan Africa	12	22
Latin America and the Caribbean	62	72
Caribbean	54	62
Latin America	63	72
Eastern Asia	78	86
Eastern Asia excluding China	74	76
Southern Asia	40	54
Southern Asia excluding India	30	49
South-Eastern Asia	48	62
Western Asia	46	55
Oceania	28	28
Commonwealth of Independent States (CIS)	61	70
CIS, Asia	54	56
CIS, Europe	63	76
Developed Regions	70	71
Transition countries of South-Eastern Europe	60	58
Least Developed Countries (LDCs)	17	31
Landlocked Developing Countries (LLDCs)	25	33
Small Island Developing States (SIDS)	50	54

Fuente: United Nations Inter-Agency and Expert Group on the Millennium Development Goals Indicators and MDG Indicators Database (2010).

Figura 2

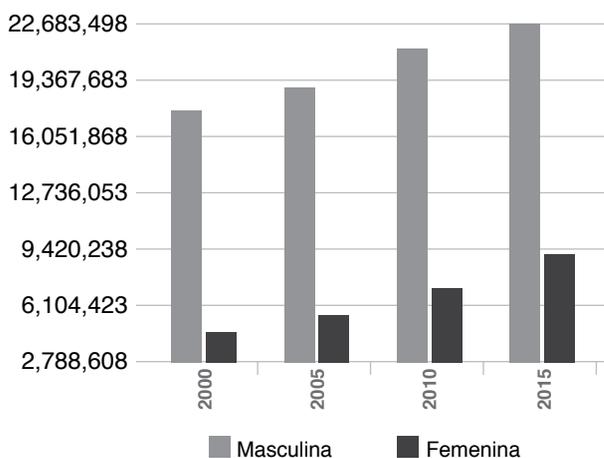
Ingreso Laboral Promedio mensual de las mujeres respecto de los hombres, en tres décadas: 1990, 2000, 2010, en 7 países de América Latina. El ingreso masculino representa el 100%.



Fuente: International Labour Office & Bureau for Gender Equality (2013).

Figura 3

Hogares con jefatura masculina y con jefatura femenina



Fuente:
INEGI. Censos y Conteos de Población y Vivienda
INEGI. Encuesta intercensal 2015

Fuente: "Hogares" (s/f).

Tabla 2

Indicadores básicos respecto al uso de tiempo de acuerdo al sexo

INDICADOR	AÑO	TOTAL	HOMBRES	MUJERES
1 Promedio de horas a la semana dedicadas a las actividades de esparcimiento, cultura y convivencia según sexo.	2009	20.27	21.69	18.97
2 Promedio de horas a la semana dedicadas a las actividades domésticas según sexo	2009	29.72	15.20	42.35
3 Tasa de participación en actividades de esparcimiento, cultura y convivencia según sexo	2002	96.01	96.22	95.81
4 Tasa de participación en actividades domésticas según sexo	2009	95.64	93.73	97.37

Fuente: "Sistema de Indicadores de Género - Instituto Nacional de las Mujeres" (s/f).

Tabla 3

Legislación nacional sobre protección de la maternidad en América Latina y el Caribe.

AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE: LEGISLACIÓN NACIONAL SOBRE PROTECCIÓN DE LA MATERNIDAD

Algunas medidas seleccionadas	Licencia de maternidad (semanas)	Prestación durante la licencia (porcentaje del salario)	Fuente de la prestación
Antigua y Barbuda	6	40% / 60% / 100%	Empleador 40% durante 6 semanas y además SS 60% durante 13 semanas para trabajadoras que han cotizado
Argentina	13 (90 días)	100%	SS
Bahamas	12	100%	SS y empleador (33.3% del sueldo; totalidad si la trabajadora no tiene cotizaciones al día)
Barbados	12	100%	SS
Belice	14	80%	SS
Bolivia	13 (90 días)	100%	SS y empleador (10%)
Brasil	17 (120 días, prorrogable por 60 días)	100%	SS
Chile	18	100%	SS
Colombia	12	100%	SS
Costa Rica	16 (4 meses)	100%	SS y empleador (50%; totalidad si la trabajadora no tiene cotizaciones al día)
Cuba	18	100%	SS
Dominica	12	60%	SS y empleador
Ecuador	12	100%	SS; empleador si la trabajadora no tiene cotizaciones al día
El Salvador	12	75%	Empleador
Grenada	12 (3 meses)	65%	SS
Guatemala	12 (84 días)	100%	SS y empleador (1/3; la totalidad si la trabajadora no tiene cotizaciones al día)
Guyana	13	70%	SS
Haití	12	100% (durante 6 semanas)	SS
Honduras	10	100% (promedio de 6 meses)	SS y empleador (diferencia subsidio-salario; totalidad si la trabajadora no tiene cotizaciones al día)
Jamaica	12	100% (durante 8 semanas)	Empleador; SS en caso de trabajadoras domésticas (sueldo mínimo)
México	12	100%	SS y empleador (1/3; totalidad si la trabajadora no tiene cotizaciones al día)
Nicaragua	12	100%	SS
Panamá	14	100%	SS y empleador (diferencia subsidio-salario; totalidad si la trabajadora no tiene cotizaciones al día)
Paraguay	12	50% (prestaciones suficientes)	SS; empleador si la trabajadora no tiene cotizaciones al día
Perú	13	100%	SS
República Dominicana	12	100%	SS y empleador 50%
Santa Lucía	13	65%	SS o empleador
Trinidad y Tobago	13	100%	Empleador: 1 mes 100%, 2 meses 50% SS: porcentaje dependiente del nivel salarial
Uruguay	12	100%	SS
Venezuela	18	100%	SS

Fuente: Lamas and Pedroza, International Labour Office, & United Nations Development Programme (2009).

Referencias

- Aparisi, A.; Ballesteros, J. (2002). *Por un feminismo de la complementariedad: Nuevas perspectivas para la familia y el trabajo*. Pamplona: EUNSA.
- Arroyo, A. (2002). *Mujeres y Economía*. México: Facultad de Economía de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Beauvoir, S. (1984). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo XX.
- Castilla, B. (1996). *Persona Femenina, Persona Masculina*. Madrid: Rialp.
- (2000, marzo 18). "Persona femenina, persona masculina". Conferencia pronunciada en Zayas. Recuperado de http://www.mercaba.org/Filosofia/Antropologia/persona_femenina_persona_masculina.htm.
- Descartes, R. (1959). *Discurso del método* (Decimosexta edición). Buenos Aires: Losada.
- Eurobarometer Life Styles in the European Community: Family and Employment within the Twelve* (n. 34). (1991). Recuperado de https://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/archives/ebs/ebs_052_en.pdf.
- Ferrerira, M. A. (2007). "La dignidad y la valorización de la mujer: Un tributo a la Edad Media". En *Intersticios*, 12 (26), pp. 133-144.
- Hakim, C. (2000). *Work Lifestyle Choices in the 21st Century*. New York: Oxford University Press.
- Hogares. (s/f). Recuperado el 11 de mayo de 2018, de <https://www.inegi.org.mx/temas/hogares/>
- Ibarra, D. (2014). "Reflexiones sobre justicia distributiva y perspectiva de género". Réplica a "Justicia distributiva, pobreza y género", de Paulette Dieterlen. En *Open Insight*, 5 (8), 61-76.
- International Labour Office and Bureau for Gender Equality. (2013). *Resumen ejecutivo: Trabajo decente e igualdad de género : políticas para mejorar el acceso y la calidad del empleo de las mujeres en América Latina y el Caribe*.
- Lagunas, C.; Cipolla, D. (2011). "Espacios de poder femenino en el Reino de Castilla en la Baja Edad Media". En *La aljaba*, 15, pp. 71-85.
- Lamas, M.; Pedroza, I.; International Labour Office and United Nations Development Programme (Eds.). (2009). *Trabajo y familia: Hacia nuevas formas de conciliación con corresponsabilidad social: resumen ejecutivo*. Santiago de Chile: Organización Internacional del Trabajo: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Lipovetsky, G. (1999). *La tercera mujer*. Barcelona: Anagrama.
- Marías, J. (1995). *La mujer en el siglo XX*. Madrid: Alianza.

- Sistema de Indicadores de Género - Instituto Nacional de las Mujeres.* (s/f). Recuperado el 4 de mayo de 2018, de http://estadistica.inmujeres.gob.mx/formas/panorama_general.php?menu1=9&IDTema=9&pag=1.
- Solé, G. (1995). *Historia del feminismo (siglos XIX y XX)*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Stengel, N. (2018). “De la violencia en el arte o del arte violento”. En *Open Insight*, 9 (16), 11-33.
- United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population, Division and Division. (2009). *World Population Prospects The 2008 Revision*. Recuperado de https://www.un.org/development/desa/pd/sites/www.un.org.development.desa.pd/files/files/documents/2020/Jan/un_2008_world_population_prospects-2008_revision_volume-ii.pdf.
- United Nations Inter-Agency and Expert Group on the Millennium Development and Goals Indicators and MDG Indicators Database. (2010). *The Millennium Development Goals Report*. Recuperado de <http://mdgs.un.org/unsd/mdg/Resources/Static/Data/2010%20Stat%20Annex.pdf>.
- Varela, N. (2005). *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.

Hápax Legómena

Presentación de “El origen cristiano de la ciencia moderna” de Alexandre Kojève

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

El hombre y su obra

En 1964, Alexandre Kojève participó en un homenaje en vida a quien casi treinta años atrás fuera su maestro en la École Pratique des Hautes Études, el historiador y filósofo de la ciencia Alexandre Koyré. El tema de su brevísima conferencia era el origen y las condiciones históricas que dieron pie al desarrollo de la ciencia moderna; pero, a diferencia de su maestro, quien se destacó por sus contribuciones a la historia y a la historiografía de la ciencia, Kojève apenas si escribió de manera detallada sobre estos temas: en su producción sólo se hallan algunos artículos breves y conferencias, así como su trabajo doctoral de 1932 “La idea del determinismo en la física clásica y en la física moderna” (Kojève, 1990).

La vida de Kojève es multifacética y hasta cierto punto polémica. Sin ánimos de realizar aquí un recuento biográfico exhaustivo, en el terreno académico hay que destacar su aclamado trabajo hermenéutico sobre Hegel, autor al que se dedicó no sólo académicamente sino casi vitalmente; en su faceta como servidor público, quizá bajo el entendido de que sólo de esta manera podría tomar parte en el *desenvolvimiento de la historia*, destacan su trabajo en el Ministerio de Economía francés, desde el final de la guerra hasta su muerte, y su aún discutida y enigmática pertenencia al sistema de espionaje soviético en Francia. Como servidor público, Kojève jugó un papel importante en la creación de la Comunidad de Estados Europeos y asesoró de manera directa a distintos políticos en la consolidación de un bloque europeo.

A diferencia de su maestro, la obra de Kojève no osciló entre el pensamiento clásico alemán y la historia de la ciencia; después de

su tesis doctoral, Kojève dedicó casi exclusivamente todos sus estudios al pensamiento hegeliano, marxista y heideggeriano. Después de haber tomado algunos cursos sobre Hegel bajo la tutela de Koyré en 1932, Kojève asumió la cátedra de éste en la École y dedicó sus lecciones a la exégesis de la *Fenomenología del espíritu* entre los años 1933 y 1939. A partir de ese momento, el intelectual ruso tuvo un importante influjo que se extendió hasta fenomenólogos y psicólogos como Sartre, Merleau-Ponty y Lacan, pasando por estructuralistas como Althusser, e incluso llegó a América, al hoy prácticamente olvidado Francis Fukuyama.

Su pequeña contribución, presentada en seguida, se enmarca en sus reflexiones sobre los orígenes históricos de la ciencia, donde Kojève busca responder por qué sólo en Occidente parece haberse desarrollado fructíferamente una ciencia físico-matemática, no puramente teórica como la griega o la árabe, sino que se valió de resultados obtenidos mediante pruebas de carácter experimental.

Los orígenes de la ciencia a la sombra del Espíritu absoluto

Es una verdad de cuño histórico que las ciencias modernas nacieron al interior de las universidades europeas fundadas a finales de la Edad Media, principalmente por las órdenes mendicantes. Considerando el aprecio y la admiración por la naturaleza y la creación, propios de la espiritualidad franciscana, no es de extrañar que a mediados del siglo XII el obispo de Lincoln, el franciscano Roberto Grosseteste, haya fundado la Escuela Franciscana de Oxford, antecedente directo de la actual Universidad de Oxford. En esta Escuela se dieron cita figuras como Roger Bacon, Peckman y Ockham; el primero de ellos, bien conocido por sus trabajos sobre alquimia —donde describe entre otras cosas los componentes de la pólvora— lo que le han traído el título de padre de la ciencia experimental. Por su parte, Grosseteste, mediante las traducciones desde el árabe de los *Elementos* y del *De Speculis*, llevadas a cabo por Adelardo de Bath (traductor e investigador experimental, hoy poco reconocido), pudo apropiarse de buena parte de los conocimientos científicos disponibles en la

época, que sin embargo poco o nulo desarrollo experimental habían tenido. Ambos autores, con un marcado interés en la naturaleza de la luz y en las especulaciones místicas y teológicas a que ésta daba pie, emprendieron estudios importantes de lo que se podría llamar óptica geométrica; intentaron, además, describir conceptualmente los resultados experimentales que obtenían, a partir de los cuales realizaban hipótesis y predicciones, motivo por el que se les reconoce como pioneros en formular lo que hoy conocemos como método científico.

Dicho esto, hay que señalar que la estrategia de Kojève, desarrollada en escasas diez páginas, no consiste en realizar un recuento de relaciones casi anecdóticas entre ciencia y religión, sino que se mueve, quizá bruscamente, hacia una premisa más fuerte: es la encarnación la que justifica que el mundo material sea digno de estudio y que pueda ser representado mediante un formulismo matemático. Para justificar que la ciencia y la religión cristiana tuvieron históricamente una relación de origen, a Kojève no le basta, pues, con realizar un elenco detallado de personajes ligados al cristianismo y a la ciencia.

«El origen cristiano de la ciencia moderna» es un texto que ha conocido poco éxito entre los académicos dedicados a la historia de la ciencia, debido tal vez a la laxitud con que presenta su tesis central. El texto ha recibido fuertes críticas por su pretensión de reducir a una raíz única un asunto a todas luces multicausal como es el nacimiento de la ciencia moderna. No es este el lugar apropiado para desarrollar a fondo las debilidades del trabajo de Kojève, que saltan a la vista desde una primera lectura y que han sido bien tratadas por Wilson (1975) y Goldman (1984). Baste aquí con recuperar una de las varias críticas que realizó Goldman y que a nuestro parecer contiene dentro de sí, aunque quizá éste no lo haya visto, la clave de lectura del texto de Kojève:

Kojève consideró que esto [el nacimiento de la ciencia en el mundo cristiano] no sólo era una consecuencia plausible, o incluso, contingente, sino que era una consecuencia «lógica» que estaba bien sostenida por la historia (114).

Aunque no se pone sobre la mesa, nosotros podríamos apuntar a que tal uso de la palabra *lógica* puede achacarse a la filosofía de la historia de corte hegeliano que estudió Kojève, y que se refleja en su conocidísima tesis del «fin de la historia»; más aún, cabría entenderla en el marco de la tesis hegeliana, según la cual no sólo fue la religión, sino el cristianismo, el preámbulo de la ciencia moderna. Puesto que se trata de un hombre de gran cultura, bien versado en historia de la filosofía e historia en general, letras clásicas y modernas, así como al hecho de que siempre se movió con soltura en los ámbitos de la alta intelectualidad francesa, parece poco viable aducir su visión a un conocimiento limitado de la historia de la ciencia, por lo que más bien sería su afinidad intelectual con el hegelianismo la causa de su intento de salvar e intentar compaginar los datos y la información entreverada de que hace uso, lo que finalmente limitó su comprensión del proceso histórico que intentaba describir. A pesar de esto, para Goldman este trabajo resulta ser un aporte pionero a la sociología comparada de la ciencia, que puede servir de programa de investigación si se realiza desde una visión menos simplista y reduccionista de la actividad científica (123-124).

No obstante esto, no cabe pasar por alto que se trata de apenas una pequeña conferencia —por lo que varios de sus errores pueden excusarse atendiendo a su carácter expositivo— escrita al calor de los tiempos de la Guerra Fría (véanse sus idílicas declaraciones sobre el uso de la energía atómica o sus referencias, hoy políticamente incorrectas, a los *sauvages*), por lo que quizá convenga sostener la hipótesis de que para su lectura es preciso ubicarla a la luz del pensamiento hegeliano, que tanto influyó en nuestro autor, esto es, como el desenvolvimiento del espíritu absoluto en distintas figuras históricas. Así, se podría ver que la historiografía que aporta nuestro autor, no posee una intención meramente académica, sino que la rebasa y se trata más bien de una paradigmática lectura hegeliana de la historia presente.

Dicho esto, no queda más que presentar a continuación el trabajo del pensador francés, para que el lector saque sus conclusiones y lo que más le convenga de él. La arriesgada tesis de Kojève, aun con sus necesarios matices, sigue siendo provocativa por hacer descansar

el nacimiento de la ciencia moderna sobre ese dogma particularísimo del cristianismo que es la encarnación, motivo por el que, según ella, la ciencia físico-matemática actual no podría haber surgido en otra civilización más que en la cristiana. Para Goldman, a pesar de las limitaciones del texto, no cabe demeritar la aportación de Kojève a la sociología de la ciencia, pues supo ver que muchas veces son los juicios de valor subjetivos los que sirven de base a conceptos objetivos (124). Así, este texto quizá podrá inspirar al historiador de la ciencia a desarrollar tal tesis más cuidadosamente y hasta sus últimas consecuencias, mientras que mostrará al conocedor del filósofo de Jena un vivo ejemplo de cómo éste habría podido leer un proceso histórico moderno tan complejo e imbricado como lo fue el nacimiento de la ciencia actual.

Sobre la traducción

La conferencia dictada apareció en las actas del homenaje a Alexandre Koyré, los *Mélanges Alexandre Koyré* (Kojève: 1964), publicados en dos tomos: *L'Aventure de la science* y *L'Aventure de l'esprit*. Con respecto de alguna versión en español, sólo tenemos noticia de la publicada en octubre de 2012 en el número 22/23 de la revista argentina *Descartes*, dedicada al psicoanálisis. Una de las justificaciones para ofrecer aquí la conferencia de Kojève traducida proviene de la dificultad que hay para acceder a la mencionada versión, pues aún no se encuentra digitalizada y es prácticamente imposible conseguirla físicamente fuera de Argentina.

Finalmente, antes de dar paso al texto, deseo expresar mi gratitud al doctor Juan Carlos Moreno Romo, académico e investigador de la Universidad Autónoma de Querétaro, por su revisión y sus precisos comentarios para mejorar esta traducción.

Referencias

- Blay, M. (2007), "Origine et dépassement de la science classique. Aspects historiques et philosophiques de l'approche kojévienne". En *Hommage à Alexandre Kojève: Actes de la "Journée A. Kojève" du 28 janvier 2003*. Paris: Éditions de la Bibliothèque nationale de France. Recuperado de <http://books.openedition.org/editions-bnf/381>.
- Goldman, L. (1975), "Alexander Kojève on the origin of modern science: Sociological modelling gone awry" en *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, vol. 6, n. 2, pp. 113-124.
- Kojève, A. (1964), "L'origine chrétienne de la science moderne". En *Mélanges Alexandre Koyré II: L'Aventure de l'esprit*, Paris: Hermann, pp. 295-306.
- (1990), *L'Idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, Paris: LGF/ Le Livre de Poche.
- (2012) "El origen cristiano de la ciencia moderna", en *Revista Descartes*, n. 22/23.
- Lussy, F. (dir.) (2007), *Hommage à Alexandre Kojève: Actes de la "Journée A. Kojève" du 28 janvier 2003*. Paris: Éditions de la Bibliothèque nationale de France. Recuperado de <http://books.openedition.org/editionsbnf/366>.
- Wilson, C. (1984), *A Comment on Alexandre Kojève's «The Christian Origin of Modern Science»*. En "The St. John's Review" (anteriormente The College), St. John's College Digital Archives. Recuperado de <http://digitalarchives.sjc.edu/items/show/499>.

El origen cristiano de la ciencia moderna*

“*Terra est stella nobilis*”
Nicolás de Cusa
(*De docta ignorantia*, II, 17)



Alexandre Kojève

Pocos hechos históricos son tan difícilmente discutibles como el de la conexión de la ciencia y la tecnología modernas con la religión e, inclusive, con la teología cristiana.

Para convencerse de ello, basta con notar que el increíble desarrollo de la técnica contemporánea presupone obviamente una ciencia teórica con una vocación universal, que admite la posibilidad de presentar todos los fenómenos perceptibles —ya a simple vista, ya bajo una visión más detenida— como manifestaciones visibles de relaciones invisibles correspondientes de forma absolutamente rigurosa, no a un discurso cualquiera, sino a fórmulas o funciones matemáticas con las que se relacionan de manera precisa.

Podemos, si queremos, llamar a esta ciencia *física matemática*. Pero entonces es importante especificar que esta física no se limita a ninguna parte del universo ni a uno de sus aspectos particulares: se supone que ella puede y debe abarcar sin ninguna excepción todo lo que se puede observar (es decir, lo visto, al menos en el análisis final).

Ahora bien, nadie discute que la física matemática con vocación universal nació en el siglo XVI en Europa occidental y que no se encuentra ni antes ni en ningún otro lado. Sin duda la encontramos

* Fuente: “L’origine chrétienne de la science moderne”, en *Melanges Alexandre Koyrè, II: L’Aventure de l’esprit*, Hermann, Paris 1964, pp. 295-306. Traducción de David Carranza Navarrete.

hoy en todo el mundo, pero el hecho es que sólo se encuentra allí en donde el cristianismo también se presenta como religión, o al menos en aquella civilización a la que no tenemos motivos para no llamar cristiana. Indudablemente no es sólo la ausencia del bautismo lo que impidió e impide aún que los salvajes de todo tipo se involucren en la física matemática. ¿Pero entonces qué impidió que los habilidosos chinos, que sin embargo impusieron a grandes masas una civilización altamente diferenciada y extremadamente refinada, lo hicieran? ¿Por qué los indios, que se beneficiaron de las artes y ciencias helénicas e hicieron que muchos otros pueblos se beneficiaran de ellas, nunca intentaron exceder en el campo científico y técnico los límites, estrechos por lo demás, que habían heredado? ¿Cómo sucedió que los pocos grandes pensadores hebreos que querían involucrar al judaísmo con ciertos esfuerzos intelectuales de paganos civilizados, nunca intentaron contribuir al desarrollo de ideas que pudieran convertirse en una ciencia real? Y los árabes, a quienes el islam no impidió contribuir activamente en el desarrollo y la propagación de la civilización helénica, —y quienes fueron de los primeros en revivirla—, ¿por qué no trataron de matematizar, por ejemplo, la química que descubrieron, en lugar de simplemente asimilar y perfeccionar únicamente las matemáticas, puras o celestes, de los antiguos? En resumen, ningún pueblo no cristiano ha podido o ha querido ir más allá de los límites de la ciencia helénica. Pues bien, el hecho es que los griegos que no quisieron o no pudieron superar los límites de su propia ciencia, eran todos paganos.

Dado que es difícil sostener que los griegos fueron paganos porque no hicieron física matemática, hay que suponer (a menos que pretendamos que la civilización es un caos de elementos dispares que no tienen relación entre sí) que no podían desarrollar tal física porque querían seguir siendo paganos (a menos que se admita, lo que tal vez sería inapropiado en el contexto de este volumen, que la ciencia helénica y la teología pagana son manifestaciones independientes, complementarias por lo demás, de un solo y mismo fenómeno, que tendría un carácter no discursivo porque pertenecería al dominio de la acción). Ahora bien, al menos en mi opinión, esta afirmación es mucho más seria de lo que parece ser a primera vista.

Sin duda, para tomar esta afirmación completamente en serio sería necesario llegar a un acuerdo de antemano sobre qué es exactamente el paganismo «clásico» o, más precisamente, la teología que sirvió de telón de fondo a la filosofía griega desde Parménides hasta Proclo y, por lo tanto, también, nos guste o no, al conjunto de la ciencia helénica. Pero dada la obvia imposibilidad de llegar a tal acuerdo, simplemente me contentaré con decir brevemente cuál debería ser este paganismo para que la afirmación en cuestión sea aceptable, si no es que aceptada. En oposición a la teología cristiana, la teología pagana «clásica» debería ser entendida como una teoría de la trascendencia, incluso de la doble trascendencia de la divinidad. En otras palabras, no fue suficiente para el pagano, como lo es para el cristiano, morir (bajo ciertas condiciones apropiadas) para encontrarse cara a cara con la divinidad. Incluso al deshacerse por completo de su cuerpo (lo que el cristiano, por cierto, no necesita), el pagano es detenido a mitad de su ascenso a dios por un velo, si no opaco, al menos intransitable, que es, si se quiere, «divino» en el sentido de lo transmundo o supraterráneo, pero en relación con el cual el propio dios es inmóvil y siempre trascendente. El *Theos* del paganismo «clásico» no sólo está más allá del mundo en que vive el pagano; este *Theos* está incluso todavía irremediablemente más allá del *más allá* al que posiblemente pueda acceder el pagano después de su muerte. Al partir de la tierra, el pagano nunca se encuentra en el camino que podría llevarlo a su dios. No importa además que el velo que supuestamente separa al dios del mundo en que viven y mueren los paganos esté constituido, como para Platón, por un *Cosmos u-tópico ideal* o, como para Aristóteles, por el *Cielo etéreo y sideral*, sin posición precisa en el espacio vacío e infinito, pero espacial en último término. Lo que cuenta en ambos casos es la imposibilidad absoluta de cruzar esta barrera ideal o real, tanto para el pagano, como para su dios; ya que si la *theoria* (contemplación) del *Cosmos Noétos* platónico o de los *Ouranos* aristotélicos es una barrera que el hombre pagano no puede superar, ni durante su vida ni después de su muerte, estos mismos *Ouranos* y *Cosmos* son para él también el límite extremo de las posibles manifestaciones o encarnaciones de su dios. En el mundo del paganismo clásico, además de aquello que no está en ninguna

parte, todo está por todas partes y es siempre profano, lo mismo que aquello que está debajo del cielo. Ahora, si el *Theos* de la teología pagana es el *Nunc Stans* de la Eternidad puntual o un *único todo* que no se contabiliza, el *mundo trascendente* donde este *Theos* se manifiesta o encarna no puede ser otra cosa que un conjunto bien ordenado de relaciones rigurosas, siempre fijadas entre números eternos y precisos (no importa si son números ordinales, que Platón parece asignar a cada una de las Ideas, o números cardinales, que miden los radios de las esferas celestes eudoxo-aristotélicas). Por el contrario, en relación con este mundo divino o no, el mundo profano en que vivimos (no importa si es todo el cosmos o sólo la porción sublunar de él) no podría poseer relaciones verdaderamente matemáticas o matematizables. Lejos de ser *uno* o de estar formado por *unidades ordenables* o *contables*, este mundo está formado por elementos fluctuantes que se dividen indefinidamente de manera indefinida o se transforman imperceptiblemente en todas partes y siempre en sus «opuestos», de acuerdo a definiciones puramente cualitativas. Por lo tanto, desde el punto de vista de la teología pagana clásica, uno no puede encontrar «leyes matemáticas», es decir, relaciones eternas y precisas, sino ahí donde no hay nada en absoluto, o al menos donde sólo hay un éter puro e inaccesible para los sentidos. Desde el punto de vista de esta teología, sería impío buscar tales leyes en la materia vulgar y grosera del tipo que constituye los cuerpos vivos que nos sirven temporalmente como prisión. Y es por eso que, para paganos convencidos como Platón y Aristóteles, la búsqueda de una ciencia como la *física matemática moderna* no sólo sería una locura total — como para todos los griegos civilizados y, por lo tanto, capaces de ocuparse de la ciencia—, sino también un gran *escándalo*, lo mismo que para los hebreos.¹

1 Quedaría, es verdad, el caso del *Timeo*. Pero tengo excelentes razones para creer (aun cuando estoy solo para hacerlo) que, como en todo los diálogos de Platón, las teorías explícitamente desarrolladas en el *Timeo* no tienen nada que ver con las ideas del autor mismo. En sus diálogos, Platón expone teorías de moda, que juzga erróneas, perniciosas y a las que se opone resolutamente, esta oposición toma generalmente la forma de una burla más o menos camuflada, donde la teoría criticada se lleva hasta consecuencias absurdas, incluso grotescas (por ejemplo, *Tim*, 91 d-e) como en la famosa teoría «darwiniana» del origen de las especies que Timeo expone, donde se hace descender



Admitamos que un pagano creyente o convencido no puede hacer *física matemática*. Admitamos también que no es suficiente, para hacerlo, no ser pagano o dejar de serlo, ya que las conversiones de los paganos al budismo, el judaísmo o el islam no fueron muy fructíferas desde un punto de vista científico.

los pájaros de los astrónomos (del género de Eudoxo): “El género de los pájaros que echó plumas en vez de pelos, se produjo por el cambio de hombres que, a pesar de no ser malos, eran superficiales y que, aunque se dedicaban a los fenómenos celestes, pensaban por simpleza que las demostraciones más firmes de estos fenómenos se producían por medio de la visión” (Platón, *Diálogos VI*, trad. Á. Durán y F. Lisi, Gredos, España, 2008). En el diálogo que nos ocupa, «Timeo» no es otro que Eudoxo (que comúnmente llamamos Endoxos, en razón de su gran fama), que molesta prodigiosamente a Platón no solamente porque él había fundado en Atenas una escuela rival (donde la teoría platónica de las ideas era completamente deformada en vistas a una aplicación «física» y Platón mismo era cruelmente criticado por su falta de cultura científica), sino también y sobre todo porque el cientificismo megaro-eudoxiano impresionaba enormemente a los mejores alumnos de la Academia, con Aristóteles a la cabeza (*Phil.*, 62 a-d, donde se ve lo que Platón pensaba realmente de las ciencias en general y de la «física matemática eudoxiana» en particular). Sea como fuere, el discurso irónico pomposo con que termina el *Timeo* y que Sócrates recibe con un silencio visiblemente reprobador (*Tim*, 92 c) muestra claramente lo que Platón no admite en la teoría de la que se mofa. En y por esta teoría, el mundo en que vivimos es un dios sensible (*Theos aïsthetos*), lo que es, para el buen pagano que era Platón, una noción contradictoria en sus términos, del tipo de las pseudoteorías del círculo cuadrado. Ahora bien, si Platón dice que según esta teoría, el mundo (sensible) es divino, es precisamente porque pretende encontrar ahí relaciones e incluso entidades matemáticas. Es, por tanto, la idea de base de la física matemática, a saber, la tentativa eudoxiana de reencontrar en los fenómenos sensibles (espacio-temporales) las relaciones precisas que subsisten entre las entidades matemáticas ideales (eternas), lo que es, para Platón, al mismo tiempo un escándalo y una locura. Sin duda se puede decir que Eudoxo era pagano también. Pero, primero que todo, nada es menos seguro puesto que él pudo muy bien ser ateo. En suma, no conocemos de su «física matemática» más que la burla descabellada que quiso voluntariamente hacer Platón de ella. En fin, como se ha señalado justamente, se ha debido esperar hasta el siglo XVI para ver la primera tentativa de dar un desarrollo científico a las ideas esbozadas en el *Timeo* (si no por Platón «Sócrates», al menos por Eudoxo «Timeo»). Hasta ahí, incluso generalmente tomado en serio (con excepciones sin embargo laudables, entre las que se cuenta la del emperador filósofo Julián), el *Timeo* no tiene más que desarrollos «místicos» o «mágicos» (sin hablar de simples repeticiones, antiguas o modernas, cuya completa tentativa de comprensión está ausente). Por otra parte, Demócrito mismo habría podido ser ateo. Nada impide que un mundo democriteano no pueda alojar más que un *Theos* pagano, es decir, un Dios doblemente trascendente, puesto que Dios debe necesariamente estar ahí, no solamente más allá de los fenómenos sensibles (puramente «subjetivos», por otra parte), sino también de la realidad (objetiva) «atómica».

¿Pero uno realmente tiene que ser o hacerse cristiano para poder dedicarse a la física matemática? A primera vista, uno estaría tentado a responder negativamente. Por un lado, porque durante casi quince siglos la civilización cristiana se las arregló muy bien sin física matemática. Por otro lado, porque los promotores de la ciencia moderna, por regla general, no han sido particularmente bien vistos por la Iglesia. Sin embargo, estos dos argumentos no resisten a un examen mínimamente atento.

En primer lugar, incluso si los quince siglos en cuestión fueron indiscutiblemente cristianos, el cristianismo estaba aún lejos de haber penetrado en ese momento en todos los campos de la cultura. Sin lugar a dudas, la teología y, en cierta medida, la moralidad (si no el derecho) se cristianizaron con bastante rapidez (al mismo tiempo que, por lo demás, la propia cristianización de la teología no se completó de ninguna manera). Pero no hay que olvidar, por ejemplo, que en lo que respecta al estilo gótico, el primer arte específicamente cristiano (porque es voluntariamente contrario a la «naturaleza» de la madera y la piedra), hubo que esperar más de diez siglos para verlo. En cuanto a la filosofía, el enorme esfuerzo de toda la Edad Media tuvo, si no como propósito, al menos como único resultado, redescubrir en primer lugar el platonismo y luego el aristotelismo más o menos auténticos (y, por lo tanto, paganos), que los Padres de la Iglesia habían estado demasiado inclinados a descuidar en favor de su nueva teología, por lo demás auténticamente cristiana en general (al menos si ignoramos los errores neoplatónicos claros, pero bien intencionados de un Orígenes o un Mario Victorino, e incluso los bulos que Damascio publicó bajo el nombre de Dionisio Areopagita o los escritos irónicos del filósofo pagano clásico Clemente de Alejandría); y la situación era casi incluso peor con respecto de la ciencia propiamente dicha.

Preocupada sobre todo y ante todo, legítima y efectivamente, por preservar la pureza de la fe, es decir, la autenticidad de los dogmas teológicos cristianos, la Iglesia vigiló a menudo no muy competentemente y con un ojo bastante descuidado las ciencias y la filosofía, en las que el paganismo buscó rápidamente retomar fuerza. Esta distracción de los servicios eclesiásticos responsables a veces los

llevó a defender ciertas teorías filosóficas y científicas incontestablemente paganas, de cristianos aparentemente buenos que querían cristianizarlas; porque, nos guste o no, los promotores de la ciencia moderna no fueron paganos, ateos ni anticatólicos en general (no lo fueron, por lo demás, más que en la medida en que la Iglesia Católica todavía les parecía contaminada por el paganismo).

Contra lo que luchaban estos hombres de ciencia era la escolástica en su forma más avanzada, es decir, el aristotelismo restaurado en toda su autenticidad pagana, cuya incompatibilidad con la teología cristiana había sido claramente vista y demostrada por los primeros precursores de la filosofía de los nuevos tiempos (la que, con Descartes, intentó por primera vez convertirse ella misma y que de hecho lo hizo efectivamente según Kant). En resumen, y al menos de hecho y para nosotros, si no es que para ellos mismos, fue porque en su calidad de cristianos combatieron la ciencia antigua en tanto que pagana, que los diversos pequeños, medianos y grandes Galileos pudieron desarrollar su nueva ciencia, que sigue siendo «moderna» porque es la nuestra.

Al admitir que la ciencia moderna nació de una oposición consciente y voluntaria a la ciencia pagana y al señalar que tal oposición sólo apareció en el mundo cristiano (además, bastante tarde y sólo en ciertos círculos sociales), uno puede preguntarse qué dogma particular de la teología cristiana es en última instancia responsable del dominio (relativo) que los pueblos cristianos (y sólo ellos) ejercen hoy sobre la energía atómica (tal dominio, que aparece en un período del fin de la historia, sólo puede contribuir a la pronta recuperación del paraíso en la tierra, sin hacer daño, al menos físicamente, a nadie). Para responder esta pregunta, parece suficiente revisar rápidamente los grandes dogmas cristianos de la unidad de Dios, de la creación *ex nihilo*, de la Trinidad y de la Encarnación, dejando de lado todos los demás (derivados o secundarios, reflejos incluso, en algunos casos, de las secuelas del paganismo).

En lo que respecta al *monoteísmo*, su no responsabilidad está claramente fuera de discusión, dado que se encuentra en un estado puro tanto entre paganos avanzados como entre judíos y musulmanes, quienes están irremediabilmente atrasados desde el punto de vista

científico. En cuanto al *creacionismo*, dado que también se encuentra en el judaísmo y en el islam de una forma auténtica, ciertamente tampoco puede ser el responsable de la ciencia moderna. Tampoco así el dogma de la Trinidad que el (neo) platonismo pagano estuvo lejos de ignorar por completo y que, incluso entre los cristianos, incita mucho más a la introspección «mística» o a las especulaciones «metafísicas», que a la observación cuidadosa o a la experimentación con fenómenos corporales sensibles.² Por lo tanto, solamente queda el dogma de la *Encarnación*, que es, además, el único de los grandes dogmas de la teología cristiana que, desde el punto de vista de la realidad histórica, es tanto auténtica como específicamente cristiano, es decir, propio de todo pensamiento cristiano y sólo de él.³ Por lo tanto, si el cristianismo es responsable de la ciencia moderna, es el dogma cristiano de la Encarnación el que tiene la responsabilidad exclusiva de ello. Si este es realmente el caso, la historia o la *cronología* están perfectamente en sintonía con la «lógica». En efecto, ¿qué es la Encarnación, si no la posibilidad de que el Dios eterno esté realmente presente en el mundo temporal en el que vivimos, sin perder, sin embargo, su perfección absoluta? Y si la presencia en el mundo sensible no deteriora esta perfección, es porque ese mundo es (o ha sido o será) en sí mismo perfecto, al menos en cierta medida (que nada impide que sea establecida con precisión). Si, como afirman

2 Por supuesto, la noción de Trinidad cristiana difiere esencialmente de la noción trinitaria neoplatónica (que es, de hecho, puramente platónica en el sentido de que se remonta al menos al platonismo medio, que no es otra cosa que una forma dogmática del platonismo auténtico) y la diferencia entre estas dos nociones tiene una aportación filosófica (metafísica, si se quiere) enorme. Pero esta diferencia atañe únicamente al hecho de la Encarnación de la Segunda persona. Ahora bien, es evidente que no es el dogma de la encarnación el que ha sido deducido del dogma de la Trinidad. Al contrario, es el dogma cristiano de la Trinidad el que es un dogma derivado, en el sentido de que la noción trinitaria pagana fue radicalmente transformada en vistas a hacerla compatible con aquello que para los cristianos es el hecho de la encarnación (así como aquel «don» del Espíritu Santo posterior a la Encarnación y derivado con respecto de él).

3 La Encarnación para el cristiano no tiene nada que ver con las llamadas «encarnaciones» que aparecen en los mitos paganos o en las historias bíblicas: volver y ser hombre es una cosa completamente diferente que revestir una forma (o una apariencia) humana (u otra). San Agustín lo vio perfectamente bien y lo mostró claramente a los cristianos (*De Trin.*, II, VII, 12 y IV, XXI, 31), mientras que los adeptos al judaísmo no lo dudaron jamás.

los cristianos creyentes, un cuerpo terrenal (humano) puede ser «al mismo tiempo» el cuerpo de Dios y, por lo tanto, un cuerpo divino y, si como pensaban los hombres de ciencia griegos, los cuerpos divinos (celestiales) reflejan correctamente las relaciones eternas entre entidades matemáticas, nada impide buscar estas relaciones tanto en la tierra como en el cielo.

Es precisamente a esta investigación a la que cada vez más cristianos se han dedicado con pasión desde el siglo XVI, seguidos en los últimos tiempos por algunos judíos, musulmanes y paganos,⁴ ¿pero qué ocurrió en el siglo XVI en el campo científico? Kant fue probablemente el primero en reconocer el papel decisivo que desempeñó la «Revolución Copernicana» en la génesis de la ciencia moderna. Ahora, ¿qué hizo Copérnico, si no proyectar la tierra donde vivimos, con todo lo que hay allí, en el cielo aristotélico? Con demasiada frecuencia se ha repetido que este canónigo polaco desalojó a la tierra del lugar privilegiado que la cosmología pagana le asignó, pero siempre se ha olvidado especificar que este lugar era «privilegiado» sólo en la medida en que se suponía que era lo más bajo del mundo (tanto literal como figurativamente). Para todos los paganos, así como para los estudiosos supuestamente cristianos antes de Copérnico, la tierra con lo que había en ella era verdaderamente un mundo *debajo*, en relación con el cual incluso la luna hacía de un *trascendente irremediabilmente inaccesible* debido tanto a la supuesta perfección «etérea»

4 Sin duda, las consecuencias científicas del dogma de la Encarnación no han sido extraídas más que poco a poco (sin ninguna ayuda apreciable por parte de las iglesias). Así, por ejemplo, el paganismo científico ha podido mantenerse durante mucho tiempo en el mundo gracias a la permanencia de la distinción «democriteana» entre las llamadas cualidades «segundas» y «primeras» que parece anodina desde el punto de vista teológico. Pero la afirmación de que el color del cabello o el sonido de la voz de Jesucristo no son fenómenos «meramente subjetivos» equivale de hecho al mismo docetismo teológico que la Iglesia justa y eficazmente combatió en tanto que secuela evidente del paganismo. No es nada sorprendente que la ciencia cristiana haya terminado por poner ella misma un buen orden en este lamentable asunto, de suerte que las instancias eclesiásticas responsables y competentes no tuvieron que intervenir, al menos explícitamente. Hoy, lejos de hacer abstracciones de las «cualidades secundarias» al modo de un Demócrito que las juzgaba despreciables, la física matemática las trata con un profundo respeto y busca medirlas en vista a matematizarlas, al mismo nivel que aquellas a las que los sabios paganos estimaban como seres nobles o incluso divinos.

de todo lo que es celeste, como a la obvia «pesadez» de lo terrestre. Pues bien, esta forma pagana de ver las cosas no podía satisfacer a un hombre que quería hacer ciencia correctamente, pero bajo la condición de seguir siendo un canónigo y, en consecuencia, un cristiano. Solamente que no es suficiente estar insatisfecho con todas las viejas formas, para encontrar una forma verdaderamente nueva; y es que si Copérnico tuvo éxito donde tantos otros buenos cristianos fallaron (sin haber hecho mucho esfuerzo para tener éxito), es porque hizo muestra, no ciertamente de imaginación, sino del enorme coraje intelectual que es exclusivo de los genios. Sea como fuere, Copérnico fue quien eliminó de la *ciencia* todos los rastros del paganismo «doctetista», al hacer que el conjunto del mundo sensible, donde nació y murió Jesús, acompañara hasta cielo al cuerpo de Cristo resucitado. Ahora bien, cualquiera que fuese este cielo para los cristianos creyentes, para todos los hombres de ciencia de la época fue un cielo «matemático» o matematizable. Proyectar la tierra en un cielo así, equivalía a invitar a estos científicos a emprender sin demora la inmensa (pero de ninguna manera infinita) tarea de desarrollar la física matemática. Es eso lo que realmente hicieron los hombres de ciencia cristianos. Y puesto que lo hicieron en un mundo mayormente ya cristianizado, pudieron hacerlo sin que nadie lo considerara una locura o se escandalizara demasiado o excesivamente.

Indudablemente, la loca proyección copernicana de nuestra tierra en los cielos aristotélicos, generó en estos últimos un cierto caos que habría escandalizado a un pagano clásico; pero los verdaderos sabios cristianos no podían ofenderse, y no lo hicieron, por otra parte. Lo que era importante para ellos estaba, de hecho, totalmente a salvo, a saber, la identidad científica original de la tierra y el cielo.

Sin embargo, desde hace algún tiempo, más precisamente desde el momento en que se ha manifestado una cierta tendencia en el mundo (científico y de otro tipo) hacia el ateísmo en lugar de permanecer cristiano, comienzan a aparecer fenómenos perturbadores en el universo terreno-celestial *unificado* (en buen o mal camino, por otra parte, de volverse paradisiaco, sin esperar una reconfirmación de su carácter divino). Esto se debe a que el *espacio de fases* de múltiples dimensiones, donde las leyes matemáticas de la física

moderna (ya no sólo cuantitativas, sino también cuánticas) se aplican necesariamente incluso a los detalles más pequeños, se asemeja cada vez más a los famosos *Cosmos noétos*, que algunos paganos calificaron como trascendentes y llamaron *utópicos*, porque se trataba de lugares que no podían ubicarse, en relación con nosotros, en ningún lugar. Así, mientras que a menudo los nacimientos, las vidas y las muertes de los hombres se encuentran en lugares accesibles y precisos del mundo, éste parece nuevamente estar condenado al desorden más completo, gobernado por un puro azar. Con ello, los hombres de ciencia ateos de nuestro tiempo serían testigos de una especie de revancha del antiguo y pagano Platón... No obstante, si esto fuese así, sería una historia completamente diferente e inclusive muy distinta, ya que el azar moderno parece, contrariamente al azar antiguo, capaz de ser matematizado e incluso divinizado —en el sentido pagano de este término— visto que se supone que es perfectamente medible e incluso, *grosso modo*, preciso, siendo por ello eterno de cualquier manera.

Reseñas

Vincenzo Costa, *Fenomenología de la educación y la formación*,
traducción de Juan Manuel Cabiedas Tejero,
Ediciones Sígueme, Salamanca,
2018, 333 pp.

En las páginas que siguen, vamos a realizar un comentario crítico al libro de Vincenzo Costa, *Fenomenología de la educación y la formación*, entre otras razones porque la propuesta general de la obra nos parece sumamente valiosa. Los dos temas sobre los cuales se centra el autor en esta obra, a saber, la formación y la educación, cobran un colorido especial desde el enfoque fenomenológico desde el cual se les aborda. Por esta razón, los tres conceptos que intentamos esclarecer en estas líneas son los que aparecen en el título de la obra. Ésta se conforma por diez capítulos. Pero no vamos a resumir cada uno, sino a atender los temas que hemos indicado ya.

Fenomenología

Primero preguntémosnos, ¿qué entiende Vincenzo Costa por fenomenología, es decir, qué tipo de análisis fenomenológico es este con el cual nos encontramos en el libro? La pregunta no es en absoluto ingenua o carente de sentido, porque de la respuesta que encontremos a esta interrogante se desprenden los aspectos generales a partir de los cuales será descrito y comprendido el fenómeno de la educación y el sentido de la formación. Así, dice el autor que no se apoyará en una autoridad externa y que ha elegido como acompañantes del camino a los clásicos de la fenomenología. Como puede verse en las páginas del libro, los dos autores que mayormente sobresalen en él son Husserl y Heidegger. Pero no los ha elegido como autoridades a las cuales se recurre apelando a la verdad de lo que hayan dicho sin formular la posibilidad del error, sino más bien Costa recurre a ellos porque, como dice, “pueden arrojar luz sobre los fenómenos y ayudarnos a hacerlos más comprensibles” (9). De este modo, reconoce

la deuda que tiene entonces con estos autores, al decir que “solo transitando por aquello que otros han pensado hemos podido definir este itinerario de fenomenología de la educación y la formación” (10).

Dos aspectos sobresalen de la descripción fenomenológica que presenta Vincenzo Costa aquí: 1) que la descripción es abierta, porque está sujeta a constantes correcciones que se dan en el seno de la comunidad científica; 2) que concibe la pedagogía fenomenológica a la misma altura de como Husserl concebía la tarea de la fenomenología, a saber, como tarea infinita, la cual se enriquece con cada nueva investigación. El objetivo que persigue es el de “contribuir a la clarificación de la experiencia educativa” (13).

De lo que se trata en este libro, entonces, es de la descripción del fenómeno de la educación. Pero, ¿en qué sentido la fenomenología abona al esclarecimiento del fenómeno educativo?

La fenomenología constituye simplemente el intento de explicitar el sentido del ser de un fenómeno, lo que caracteriza ese específico tipo de experiencia, aquellas características en cuya ausencia no tendría sentido hablar de educación. Al recurrir a la fenomenología, la pedagogía afirma «la necesidad de una vuelta al carácter originario de la vida, al margen de toda superestructura y esquematización preconcebida», y asume el método de análisis de los estratos de la experiencia y la clarificación de las características y articulaciones de nuestra experiencia (75).

Con esto ya podemos decir que la fenomenología pretende esclarecer el sentido de la educación partiendo de la experiencia o vivencia que tenemos de esta actividad. “La experiencia, de hecho, no es un caos que cada cual puede interpretar como le parece. Al contrario, posee estructuras peculiares, formas de articulación, una racionalidad interna que el análisis fenomenológico trata de hacer emerger” (12). En consecuencia, el autor busca describir estas «estructuras peculiares» que constituyen el fenómeno educativo y los procesos de formación de la persona.

Formación

Veamos en el horizonte de la fenomenología cómo entiende Vincenzo Costa la formación. Y lo que tenemos es el esfuerzo de clarificación de este concepto mostrando su relación con el mundo de la vida, preguntándose cuál es el sentido de la educación desde el mundo circundante en que vivimos, que es el mundo vivido, del que tenemos experiencia. Por ello, Costa intenta “individuar un concepto claro de formación” y lo hace entendiéndolo como “apertura a lo posible” (28). Pero, ¿qué significa abrir a lo posible?

El propio autor lo dice de esta manera: “*abrir a lo posible significa capacitar para habitar aquel horizonte de significados que nos está destinado*” (28). Por ello, considera que la formación no debe estar destinada a transmitir conocimientos o contenidos, debe más bien “capacitar al sujeto para re-formarse o de-construirse, sin tregua, es decir, para *cuidar de sí mismo en el ámbito de la movilidad de la existencia*” (31). Ese horizonte de significados bien puede entenderse en términos del mundo, y pensar así al sujeto de la educación como ser en el mundo al modo de Heidegger, o bien puede entenderse el horizonte de significados en términos de la cultura (64 y ss.) en que se habita y a la posibilidad de entrar en diálogo con la tradición (66). Ambos sentidos no están separados, están más bien sobrepuestos o entrelazados. Así, de lo que se trata es de entrar en diálogo con la tradición:

[...] a dialogar con la tradición, para la que la *formación representa el itinerario mediante el cual todo recién llegado se inserta en la vivencia de un proceso de transmisión histórica* que es un proceso de auto-humanización y, en consecuencia, de toma de conciencia del propio formar parte de una humanidad que quiere configurarse a sí misma y el propio mundo circundante del modo más humano, *formando* «un mundo humanamente bello y bueno» (66).

Pero, como bien señala el autor, el conocimiento de esta tradición y, en consecuencia, la apertura del sujeto al mundo de posibilidades que se abren ante él, no se llega solo. Esto es, nadie se educa a sí mismo en sentido estricto, sino que se trata de un proceso en el

que está en juego, digámoslo así, la intersubjetividad a la que remite el mundo de la vida en que se vive. Esto resulta relevante porque muestra en el plano de la historicidad la relación que tenemos con el pasado y cómo cada nuevo miembro de la comunidad —o de la sociedad— participa en un proceso de transmisión histórica, de reapropiación de la tradición. La educación, en este sentido, “es resultado, por una parte, de una historia y, por otra, del *intento de releer esa historia a partir del presente viviente* y de aquel horizonte de expectativas que lo constituyen” (54 s.). En otro sentido que se complementa con este, Vincenzo Costa habla de una pedagogía social y subraya que esta debe estar al servicio del “cuidado de las relaciones” (212 s.).

Cabe decir que el autor dedica el capítulo cinco al tema de las emociones “como condición del cuidado de sí y del aprendizaje”. A su juicio, “las emociones consienten la aparición de posibilidades y, con ellas, de nuestro poder ser: *constituyen la motilidad misma de la vida*” (133).

Educación

A esta reapropiación de la tradición no se llega solo, sino que se es conducido por otro. Y en ello deja caer Vincenzo Costa el sentido de la educación:

Pero en ese horizonte de posibilidades no se cae por inercia, sino que se es conducido: este es el sentido de la educación. *La educación es un proceso mediante el cual un ser humano abre a otro ser humano a las propias posibilidades, despliega ante él el horizonte de lo posible y le abre a la comprensión del mundo y de sí mismo, de modo que sea él quien pueda ejercitar la propia libertad.* En este sentido, toda profesión educativa es una profesión centrada en cuidar, por cuanto busca la apertura o reapertura del sujeto a sus posibilidades (76).

Más adelante vuelve a señalar que “la educación como experiencia de «mostrar» lo posible; por tanto, *no se trata de alterar al sujeto, sino de conducirlo ante sus propias posibilidades*” (78). Esta apertura de

la persona es, en realidad, una apertura al futuro y, por tanto a lo indeterminado e incierto. La persona está en juego en razón del horizonte de posibilidades que se le abren al futuro y queda sujeto a las decisiones que toma.

En consecuencia, la educación como apertura a sí mismo significa la apertura de la persona al propio poder ser, al futuro, porque en la medida en que el niño se abre al futuro se deja interpelar por él y le solicita la determinación del *uso que desea hacer ese tiempo que él es*; cuando sucede esto se convierte en sujeto de voluntad, pues incluso los instintos y las reacciones instintivas pasan a ser significados en los que está en juego uno mismo. *El niño se convierte en un sujeto capaz de promesa, es decir, en una persona* (89).

Dice el autor que desde la perspectiva de una ontología de la educación —de una ontología que se relaciona y empalma con la antropología, por cierto— “el hombre aparece sobre todo como una idea” (74). ¿Cuál idea? Esta tesis la retoma Costa de Husserl al entender al hombre como una “tarea infinita de la propia experiencia” (74). Esta tarea infinita exige cuidado y vigilancia de sí que en el fondo es el cuidado mismo de la humanidad, “el cuidado que la humanidad tiene de sí” (68) y ese es uno de los sentidos de la educación.

La vida verdaderamente humana, la vida vivida como educación de sí que no tiene nunca final es, por así decirlo, *una vida de «método»*, del método para una humanidad ideal. Por más que se eleve el grado de perfección relativo a la vida ética, esta es siempre una vida vivida en la autodisciplina o el cultivo de sí, en la autorregulación guiada por una constante vigilancia sobre sí (92).

Como puede verse en estas líneas, la educación y la formación de las que viene hablando Costa en este libro devienen en autoeducación y autoformación. Vida autodisciplinada, con método, en vigilancia y cuidado de sí; pero, además, una vida que se autorregula

a sí misma, con lo cual no se persigue otra cosa más que lograr que la vida devenga en una vida verdaderamente humana. Y para ello es necesaria la “formación de la voluntad” (181). El sujeto humano, por ello, es *causa sui* —aunque el propio autor no emplee este término. Lo que sí aclara es el sentido del sujeto en términos de educación y cuidado de la existencia o cuidado de sí mismo: “Ser sujeto significa, por tanto, vivir la vida cuidando de sí y teniendo cuidado de la comprensión que se tiene de sí mismo, *actuarse* en la vida, comprender el acontecer, o sea, *insertar un acontecimiento de la vida dentro del proceso temporal que es nuestra vida*” (176). Luego vamos a ver de qué modo se debe cuidar esta comprensión que se tiene de sí.

Pedagogía

En todo caso, lo que podemos ver a lo largo de este libro es el despliegue de la tesis inicial según la cual educar es abrir al sujeto al horizonte de sus posibilidades. En este horizonte de lo posible resulta que tanto el “cuidado de la vida” como la “formación” son un “*proceso de transformación de sí*” (206), porque, como muestra Vincenzo Costa, “*solo existe educación, formación y relación de cuidado si se ofrecen horizontes de sentido, y se atiende a la transformación de los ya dados*” (187). Ante esto, uno podría preguntarse ¿qué tipo de pedagogía es esta que propone Costa? Y el mismo autor responde diciendo que “la pedagogía fenomenológica es una *pedagogía realista*”, porque “educar no consiste en equipar al niño con estructuras categoriales, sino permitirle advertir *referencias estructurales entre las cosas*” (104).

Pero, ante todo esto que se viene diciendo, cabe preguntar: ¿qué significa formar? “Formar significa dar forma a la vida, que la existencia asuma una dirección (sentido) y se recupere de la dispersión. *La narración es el trabajo mediante el que tomamos conciencia de la forma en que la vida se despliega*” (180) y por ello, también, la formación es un proceso que consiste “*en cuidar interpretativamente de aquello que nos acontece*” (177). Una parte del cuidado tiene que ver, como se anticipa en estas líneas, con la interpretación que se hace de uno mismo, con el modo como narramos e interpretamos lo que nos ocurre y

esta es la razón por la cual la formación resulta “necesaria en un ser que está llamado a comprender su ser” (203). El ser humano, en tanto que sujeto (y objeto) de la educación,

[...] en cuanto existe, está él mismo en juego, es decir, en un ser que hace experiencia del mundo, de los otros y del tiempo como ámbitos de sentido (de la dirección) de la propia vida; en suma, en un ser cuyo vivir consiste en cuidar de la propia vida. Por ello hemos dicho antes que la formación y la educación han de ser entendidas en el orden del sentido (203).

A juicio de Costa, “*La educación fracasa o hay necesidad de ella cuando el sentido (la dirección) de la vida no coincide con el deseo que identifica nuestro ser*” (203). ¿Qué sentido tiene lo que nos pasa, lo que nos va pasando o inclusive lo que nos pasó? ¿Qué sentido le atribuimos a esos acontecimientos y cómo eso se inserta en nuestra vida? ¿Cómo narramos nuestra propia vida? La vida tiene en este texto el sentido de la narración y de la biografía y lo que advierte el autor es que una parte importante de la educación radica en cuidar el modo como narramos nuestra vida, en cuidar el sentido que damos a las cosas que nos pasan. En consecuencia, “la formación «es el curso de mi vida, mi biografía personal considerada desde el punto de vista de aquello que he hecho de mi vida y, correlativamente, de aquello que mi vida ha hecho de mí»” (175). En este orden del discurso, la educación viene a coincidir con el relato de la vida:

De modo que «la educación no es otra cosa que el relato de la vida, con el que acrecentamos nuestras experiencias; es la vida la que estimula a comprender con más profundidad, a secuenciar los acontecimientos y, sobre todo, a otorgar un sentido a aquello que nos sucede, permitiéndonos afrontar las dificultades, encontrar motivaciones, superar traumas» (179).

Pues bien, cabe decir que Vincenzo Costa relaciona esta apertura de la existencia, la cual como hemos visto es posibilitada por la educación y la formación de la persona, con un movimiento también de

la existencia (213) y, en consecuencia, se trata del sentido genético de la persona según el cual la ésta se constituye temporalmente a partir de una historicidad que le es inherente a su vida. Y esta es la razón por la cual se habla en el libro de “una pedagogía del ser histórico” (152). Ahora bien, ¿qué supone o hacia a dónde apunta ese movimiento de la existencia? “*Este movimiento mediante el cual un ser humano entra en un horizonte de sentido constituye ese dinamismo originario de la existencia que llamamos educación*” (106).

Ponderación

La obra que comentamos de Vincenzo Costa resulta ser de un alto valor para reflexionar sobre los problemas que supone la educación y la formación de la persona y, en especial, el aporte de la fenomenología para describir las experiencias o vivencias con las que nos encontramos o enfrentamos en dicha tarea. Y sus reflexiones, como hemos apuntado, resultan ser sumamente valiosas.

Primero, porque nos invitan a pensar en los supuestos, o más bien, en las condiciones antropológicas que hacen posible la educación, esto es, la condición de apertura al futuro (89), a lo posible, como dice Costa, porque “*la existencia toma forma anticipando el futuro*” (164). Segundo, porque en esta apertura se pone en juego la propia vida en su relación con el bien, la verdad y la belleza (126) o los valores con los cuales el sujeto de la educación entra en contacto en su mundo de la vida o cultura (64s.). Tercero, porque nos recuerda y enfatiza constantemente que el sentido pleno de la educación es el de autoeducación y el de la formación como autoformación (91, 173). Siendo de este modo, muestra lo relevante que es para cada sujeto humano que tome su vida en sus manos a fin de «formar» o darse la forma que a su juicio resulte más conveniente. A mi juicio, echo de menos una mayor profundización sobre la antropología y la ética, pero ello no significa que no existan elementos que apunten en estas direcciones en la obra. Sino que uno mismo, como lector, debe anticipar esos horizontes y ver sus conexiones de sentido.

Para finalizar, no nos queda más que recomendar ampliamente la lectura de esta obra, la cual, como hemos dicho, es de un alto valor para comprender el fenómeno de la educación y la formación de la persona.

Rubén Sánchez Muñoz
Upaep, Universidad
ruben.sanchez.munoz@upaep.mx

Referencias

Costa, V. (2018). *Fenomenología de la educación y la formación*, traducción de Juan Manuel Cabiedas Tejero. Salamanca: Sígueme.

Gianfranco Basti,
*De la física de la información al conocimiento
y libertad de la persona*,
Toledo: Instituto Teológico San Idelfonso, 2019,
Eduardo Vadillo Romero (ed.). 466 pp.

Gianfranco Basti, versado en temas de neurofisiología, teoría de la computación, ciencia contemporánea, lógica matemática y filosofía, logra ordenar, en una propuesta unificada, cada uno de estos saberes desde una trinchera tomista. Basti coloca el índice en la formalización lógica del discurso metafísico, habilita una argumentación capaz de proponer una superación del relativismo actual en la llamada filosofía posmoderna y hace evidente una continuidad existente entre la metafísica de Santo Tomás y la física actual. Se trata de un aporte filosófico que versa en el tenor de las principales aportaciones científicas de nuestra época a través de formalismos lógico-matemáticos y exhortaciones serias a la comunidad filosófica.

Este trabajo es una simple aproximación a la propuesta de Gianfranco Basti desde una lectura detenida. El libro *De la física de la información al conocimiento y libertad de la persona*, editado por Eduardo Vadillo Romero, es una compilación de ocho artículos que he resumido uno a uno —de la manera más fiel que me ha sido posible— en esta breve reseña.

Relaciones ciencia-fe: novedades y problemas abiertos

El programa ideológico moderno, que busca sustituir la «certeza» teológico-metafísica con la «certeza» científica bajo el paradigma moderno —esto es, el método matemático-experimental— ha fracasado. Dicho fracaso es el punto de partida para reivindicar la relación ciencia-fe, pues la instrumentalización moderna, los problemas de las geometrías no euclidianas y la axiomatización de las

matemáticas, regresó la atención de los lógicos y matemáticos al problema de los fundamentos de la ciencia matemática.

Desde aquí, Hilbert busca demostrar que la aritmética formalizada puede ser metalenguaje de todo lenguaje y de sí misma (programa hilbertiano). Gödel hace frente a este intento, afirmando que el predicado «ser demostrable» se puede traducir de manera aritmética, pero es indemostrable aritméticamente. Tarski, por su parte, afirma que la consecuencia de esto es que todo lenguaje de un lenguaje formalizado es sólo un lenguaje formalizado posterior de grado superior. Así las cosas, quedan dos vías: aceptar una sucesión transinfinita o negar que el formalismo sea una vía de acceso a la verdad.¹ Terminando así con la prohibición de usar el prefijo «meta» en el lenguaje científico, evidenciando el carácter metalingüístico de predicados semánticos usados por la ciencia.²

Esta «incompletitud» de toda demostración fue usada para llevar a un planteamiento convencionalista en epistemología, nihilista en metafísica y fidelista en teología. Lo que le faltó a Gödel fue mostrar mediante una ontología del ente lógico-matemático la noción de apertura-semántica y un sistema formal ligado a los términos primitivos (es un retorno a la doctrina tomista de los trascendentales).

La solución es retomar los términos primitivos pre-categoriales, no determinados por definiciones ulteriores. Esta es la noción de ser-del-ente³ (entidad). Estos términos no son contenidos de modo existente sino virtualmente o en potencia. Esto permite una reactualización constante⁴ que es una propuesta sólida frente a la incompletitud antes mencionada. Dios y la naturaleza no están subordinados a las leyes matemáticas, como le hubiera encantando a algunos modernos, sino que la matemática debe subordinarse a la física desde un realismo adecuado.

1 La humildad científica resulta una necesidad lógica para una investigación rigurosa.

2 Se trata, según Basti, de un regreso a la distinción medieval entre *suppositio formalis* y *suppositio materialis*.

3 Ser-del-ente no refiere al ser de la existencia del ente, sino al ser de su esencia (entidad) y, en este caso, del específico ente lógico-matemático.

4 Cambiar los axiomas y las reglas de deducción en función del objeto representado.

La oposición analíticos-continentales se reduce a una disputa ideológica. La dificultad del simbolismo lógico y el esfuerzo que requiere constituye el motivo principal de la oposición. Que los filósofos retomen los instrumentos formales con conciencia humanista será el paso a una verdadera crítica de la lógica y con esta se beneficiarán la filosofía y la ciencia.

La metafísica tuvo rigor demostrativo cuando se usó como metalenguaje y fundamento de otras ciencias (aristotélico-tomistas).⁵ Pues los primeros principios (no-contradicción, tercero-excluido, identidad) sostienen el carácter fundamental para el análisis metalógico de todo lenguaje formal. La distinción entre *suppositio formalis* y *suppositio materialis* permite extender el análisis metalógico del momento ulterior al análisis de consistencia formal, a un momento ulterior al análisis del contenido semántico. La propuesta tomista no guarda diferencia sustancial con la llamada ontología formal.⁶

La verdadera distinción entre ciencia y metafísica muestra dos niveles de demostración: el lógico-típico de la ciencia y el lógico-fundamental. El análisis metafísico del ente que es manifiesto en un lenguaje habilita pasar al uso sapiencial con un análisis de tipo pragmático sobre la significación del enunciado. Los modernos, lejos de ver la armonía, colocaron metafísica y ciencia de modo paralelo, buscando lógicas distintas, aterrizando en un nihilismo ontológico y en un pensamiento débil.

Basti propone formalizar la lógica del descubrimiento,⁷ bajo el valor hipotético del ser-del-ente matemático⁸ (así se puede

5 Y lo perdió cuando intentaron construir una cosmovisión completa y autoconsciente que provocó la división entre filosofía (que estudiaba la *res cogitans*) y la ciencia (que estudiaba la *res extensa*).

6 "Estudia la formación de las categorías lógicas a partir del contenido semántico y pragmático de los lenguajes, de modo que haga posible la comunicación [...] entre lenguajes que siguen lógicas [...] diferentes" (Basti, 2019: 101).

7 Descubrir principios, proceder para buscar definiciones cada vez más adecuadas, pero nunca exhaustivas respetando la riqueza del objeto.

8 Es necesario recurrir a métodos analíticos de tipo inductivo, como la analogía, pues no pretenden ofrecer certezas absolutas sino proposiciones útiles.

contribuir a campos como el informático desde una trinchera metafísico-formal⁹), y un procedimiento metalógico en sentido semántico y pragmático de constitución de los símbolos de un cálculo lógico-formal. Se trata de alcanzar con procedimientos formalizables un nivel lógico pre-categorial de los significados en relación a un referente extra-lingüístico, sobre una base más sensata, como un nuevo prospecto para la filosofía.

Mente-cuerpo

Hay ideas metafísicas esenciales, no superadas, respecto al problema «mente-cuerpo» que se presentan con nuevas vestiduras. Esta relación era tratada por los medievales¹⁰ como la relación alma-cuerpo, pero el alma se vio reducida a la mente tras la llamada *reducción epistemológica*. La distinción entre mente y alma es la distinción que existe entre una función o facultad (mente) y la estructura-entidad que posee la facultad o que realiza la función (alma). Dicha distinción bifurca el problema: psicológicamente, la pregunta por la relación entre funciones superiores del psiquismo humano y las funciones neurofisiológicas del cuerpo; metafísicamente, la pregunta por la relación entre la entidad (alma) de estas funciones superiores (entendimiento y voluntad) y el sujeto de las funciones neurofisiológicas (cuerpo). A partir del *Tratado sobre la naturaleza humana* de Hume inicia la reducción epistemológica del problema a mera relación entre funciones. Esto resulta imposible desde que se descubrió la naturaleza intencional (no-representacional) del acto psíquico: “La relación mente-cuerpo sea siempre una relación entre dos entidades distintas [...] lo “mental” y lo “físico”, recíprocamente irreductibles” (Basti, 2019: 114-115).

9 Se contribuye al intento por desarrollar técnicas de IA basadas en un planteamiento pre-simbólico.

10 “*Mens* para los medievales [...] representaba la fuente [...] de las dos facultades principales del alma racional humana: el entendimiento y la voluntad” (Basti, 2019: 112).

Las propuestas teórico-metafísicas sobre la relación se clasifican en dos tipos: dualistas (que consideran las dos entidades tratadas como sustancias separadas) y monistas (que reducen una de las dos entidades al producto de una función del otro). Estas últimas, a su vez, se dividen en dos: espiritualistas y materialistas. Basti muestra los puntos débiles de ambas teorías y propone el tercer tipo, de la cual él es partidario: la teoría dual,¹¹ que sostiene una recíproca irreductibilidad de lo mental a lo físico mientras sostiene la unidad psicofísica del viviente.¹² La mente-alma es no-material, pero no es sustancia independiente; de hecho, es la mente la que contiene al cuerpo en la medida en que es forma. Y siguiendo a Roger Penrose, es esta la que renueva y reactualiza al cuerpo (se trata de un principio de «información»).

La teoría encuentra comunión con la propuesta de un alma inmortal, ya que el alma posee operaciones propias (que no son de índole material, sino informacional), y puede subsistir separada del cuerpo sólo si mantiene relación con un ser con el cual intercambie información. Esta postura habilita un diálogo serio con las ciencias cognitivas, proponiendo un cambio de paradigma desde los sistemas complejos (para el estudio de operaciones cognitivas pre-simbólicas) y desde una lógica-formal del descubrimiento.

Teoría compleja de la cogitativa en Cornelio Fabro. Del ser al pensamiento

Los sentidos internos (para el aristotélico-tomista) se ordenan de modo jerárquico (si bien funcionan de modo no-lineal) y la cogitativa es el último (y el primero) de ellos. Sobre este sentido interno fue propuesta en el siglo XVI, por el cardenal Cayetano, una teoría

11 Se trata de una propuesta teórico-metafísica, que parte de una reinterpretación de la teoría aristotélico-tomista que inició siendo *hilemorfismo*, y que sostiene la irreductibilidad de dos dimensiones de una misma realidad: lo mental y lo físico en este caso. La peculiaridad radica en la idea de la estructura correlativa dual: materia y forma-información y energía, basándose en los últimos descubrimientos de la QFT (*Quantum Field Theory*).

12 Según el esquema hilemórfico (aristotélico-tomista).

compleja que se contrapuso a la teoría comparativa formulada por Duns Escoto que fue defendida por Antonio Andrés y cuya consecuencia es la interpretación puramente sintáctica de la cúpula “es” hecha por los nominalistas.

La teoría de Cayetano fue retomada en el siglo pasado por Cornelio Fabro, estableciendo un diálogo con las ciencias cognitivas. Esta teoría fue propuesta como un sólido cimiento para la estructura epistemológica construida por Tomás de Aquino.

Según esta interpretación, la composición/división (afirmación/negación) de los términos (sujeto/predicado) en la formulación del juicio se basa en la operación compleja de la cogitativa. Mediante ella la conveniencia/inconveniencia de los significados de los términos puede ser obtenida por la acción causal sobre los sentidos del objeto existente mismo al cual se refiere el juicio. De esta manera la cúpula «es», al conectar sujeto y predicado en el juicio, [afirma contra los nominalistas que] no sólo es una relación sintáctica, sino que también tiene un contenido semántico, que expresa la intrínseca conveniencia de los referentes de los términos que conecta en el juicio, al depender causalmente de la cosa misma a la cual el juicio «realmente» se está refiriendo (Basti, 2019: 171).

La referencia real desde un esquematismo inductivo engendra un realismo cognitivo como punto de llegada de la teoría compleja de la cogitativa. Esto se hace explícito desde una teoría causal de la referencia que puede ser fundamentada desde la neurofisiología con la QFT (*Quantum Field Theory*). Pues “el cerebro responde a un mismo estímulo *generando información*, es decir, estados dinámicos coherentes en el conjunto de la dinámica cerebral. Al mismo estímulo, cerebros diversos responderán de manera diversa, pues tienen una historia diversa” (Basti, 2019: 211).

Tomás presentó de modo lógico el comportamiento de la cogitativa mediante una teoría de la doble saturación del sujeto y del predicado para formular juicios de cuantificación singular (universales uno-de-uno) y de las definiciones que connotan los nombres

propios.¹³ Desde aquí la teoría de la cogitativa se propone como un cambio de paradigma para las ciencias neurales desde una ontología de la constitución dual (forma-materia/información-energía) estudiada por Basti desde sistemas disipativos. Tal propuesta encuentra su fundamento último (y primero) en la función compleja de la cogitativa redescubierta por Fabro y extendida aquí al campo lógico y neurofisiológico por Basti.

Persona, intersubjetividad, realidad: los tres pilares de la relación de curación

La relación de curación es un intento por restituir la naturaleza dinámica del «yo», para oponerse a aquellos que reducen el «yo» a la imagen que se tiene de uno mismo.¹⁴ Esto se logra sólo desde una visión antropológica dual y un planteamiento cognitivo intencional (proveniente de la tradición escolástica y fenomenológica).

Para esto, es necesario afirmar que las funciones superiores de la persona (entendimiento y voluntad) no se sitúan en el cerebro, sino en la conexión (interfaz) existente entre el cerebro y el ambiente, otorgando de esta manera un fundamento a la noción de persona como ser abierto a la intersubjetividad. El concepto clave es *información*, que refiere a un principio dinámico por el que se define a la persona en su particularidad como sistema abierto. Se trata de un flujo (de energía e información) no-lineal, de ida y vuelta, entre la dimensión física y la dimensión intra-humana. “El nosotros de la intersubjetividad es la vía maestra para no perder la dirección. No somos sólo individuos, somos *personas*, y ninguno puede realizar su ser personal por sí solo, porque nuestra vida espiritual es un dinamismo

13 De esto Basti presenta una expresión formal en lógica modal, en conexión con una ontología formal para presentarse desde la microfísica como una expresión de la dinámica (no-lineal) de los campos neurales, sirviéndose del principio de duplicación de ambientes desde la Teoría cuántica de campos disipativa.

14 El yo no puede reducirse a la idea que cada quien tiene de sí mismo, ya que ésta puede ser «implantada» por el ambiente o ser formada arbitrariamente por uno mismo.

de dar-recibir, material y espiritual, energético e informacional” (Basti, 2019: 288).

En síntesis, Basti elabora un planteamiento informacional en la ciencia biológica desde las nociones más actuales de la genética y, en diálogo con el programa de investigación de inteligencia artificial, logra tender un puente entre la noción de forma (aristotélica) y un correlativo científico «operacional» (medible empíricamente), postulando la noción de información en los intercambios de energía y materia para sostener la naturaleza dual de la persona en física y en biología. Apoya esta noción con una teoría cognitiva intencional, fundamentada en la QFT (*Quantum Field Theory*) para sostener la apertura a la realidad y a la intersubjetividad desde una dinámica cerebral compleja, pues “en la base física del comportamiento cognitivo hay una dinámica cerebral coherente y compleja que «va en fase», que «se pone de acuerdo» con la realidad porque es la realidad la que determina en la dinámica cerebral el modo coherente con el que leerla” (Basti, 2019: 250).

Desde aquí, la noción de persona, que se determina en un «nosotros», encuentra su fundamento físico-matemático. Esta fundamentación, como síntesis, abarca mejor que la ciencia moderna —de carácter esquizofrénico¹⁵— la relación armónica de las dimensiones unitarias de la persona.

Neuroética y antropología

La neuroética es una de las exigencias más relevantes para la actual antropología. Se elabora una crítica sólida a la identificación entre el yo y la autoconciencia (*res cogitans*) que se contrapone a la materialidad del cuerpo (*res extensa*). Pues la vía subjetiva (autoconciencia) postulada como camino a la concepción del yo y del alma orilla al filósofo a abandonar la vía objetiva del proceso propuesto por la teoría dual. “El «espíritu» no es una «cosa pensante» dentro de una «cosa extensa» como Descartes nos había enseñado (¿o condicionado?) a

15 Que sostiene dualismos como física-metafísica, materia-espíritu, ciencia-humanismo.

pensar, sino el efecto de una relación causal, que permanece, con un Absoluto trascendente” (Basti, 2019: 301). De esta manera es capaz de auténtica inteligencia y libertad. La voluntad verdaderamente es intencional y su moralidad depende de la bondad del fin y del comportamiento para llegar a ese fin.¹⁶ Aquí radica para la neuroética la relevancia del cambio de paradigma de una epistemología representacional de tipo cartesiano a una intencional que encuentra fundamento filosófico en la escolástica tomista y en la fenomenología. Y, con dicho cambio de paradigma, también el cambio de una antropología dualista o monista a una dual.

Las teorías monistas y dualistas tienen en común la propuesta de una epistemología representacional (el objeto del conocimiento es la representación interna de la conciencia). Mientras que la teoría dual propone una epistemología intencional que encamina la adecuación a la realidad desde acciones intencionales (hacia un objetivo) del sujeto. Apoya la postura antropológica dual en la genética moderna, en el programa de investigación de IA, en el principio vital postulado en biología y en la postulación de “la mente en psicofisiología como *información* incorporada en los intercambios de materia y energía del organismo y/o cerebro” (Basti, 2019: 297). Estas postulaciones vuelven la noción de *información* necesaria para fundamentar la teoría dual y la epistemología intencional, empírica y matemáticamente analizable. Desde esta teoría intencional y dual se puede indicar cómo la neurociencia juega a favor de la neuroética personalista.

La idea de ciencia de Maritain entre pasado y futuro

Maritain, al exponer el cambio del paradigma científico medieval (entendido como *cognitio per causas*) a la noción moderna de ciencia formada por Newton y Galileo (y denominada en este artículo como *cognitio per leges*), alcanzó a vislumbrar una intuición que busca vincular el desarrollo de la filosofía moderna de la naturaleza con

16 Se trata del actuar adecuado para la realización completa de las potencialidades del sujeto.

un cambio de paradigma ontológico y epistemológico desde la física aristotélico-tomista.

Basti lleva el análisis de Maritain a la teoría tomista de la verdad. Esta se mueve en dos dimensiones: una descendente-ontológica-causal, que va del intelecto divino a las cosas reales (y, entre éstas, al intelecto humano), y otra lógica-ascendente, que va del conocimiento humano a las cosas reales (y, de ahí, a la causa primera). Basti muestra que el regreso a la *cognitio per causas* intuida por Maritain guarda una relación íntima con la noción tomista de *adæquatio rei et intellectus*.

Basti, con el descubrimiento de las *estructuras disipativas*,¹⁷ muestra que se ha inaugurado el camino para un nuevo paradigma, que puede ir encaminado a una ontología aristotélica de la naturaleza. El fundamento de este cambio tiene sus bases en la naturaleza de un sistema cuántico y la imposibilidad¹⁸ característica de éste para aislarse del entorno de fluctuaciones del vacío cuántico.¹⁹ De aquí surge la necesidad de un formalismo matemático correlativo a la teoría cuántica de campos. Basti toma dicha necesidad como una oportunidad para presentar un formalismo lógico desde el marco de la Teoría de Categorías (TC). En líneas generales, podemos afirmar que, una vez realizada una formalización lógica en TC, se puede usar para visualizar fundamentaciones lógicas de la teoría tomista de la verdad como adecuación. Así se propone un fundamento sólido para habilitar el cambio de paradigma en el campo de la ciencia; dicho cambio de paradigma fue descubierto, desde una intuición, por Maritain, como se ha dicho más arriba.

17 Estructuras auto-organizadas de modo coherente pero distantes del equilibrio.

18 Resulta imposible emplear métodos como el de perturbación en física fundamental.

19 VQ es un estado donde se haya la menor energía posible, por esto subyace a todos los campos de fuerzas que conectan dinámicamente todo el universo.

Basti clasifica las épocas del pensamiento en función de la noción de trascendental²⁰ propia de cada una. La antigüedad se sirve del trascendental del ser, la modernidad del trascendental del conocimiento y la posmodernidad del trascendental del lenguaje.²¹ Este último, en la actualidad, muestra una naturaleza semiótica en la línea de Peirce y, por esto mismo, del álgebra de relación.²²

Hoy, los humanos no somos los únicos agentes de comunicación. Existen agentes de comunicación inconscientes (como los sistemas computacionales) que son agentes sólo en relación a los humanos. Los agentes computacionales tienen una comunicación de carácter colectivo y no individual. Basti busca contribuir en el modo adecuado de tratar todo esto, proponiendo colocar el fundamento de la lógica matemática en el álgebra de relación peirceana, como culminación del giro lingüístico y extendida hasta llegar a ser teoría de categorías.²³

Por otro lado, pero en el mismo sentido, es posible desarrollar en el álgebra de la lógica una semántica modal (según los modelos de Kripke) para formalizar un esquema proto-semiótico antiguo desarrollado por Juan Poincaré.²⁴ Así podemos llevar esta propuesta a la lógica formal.

20 Fundamentación ontológica de la verdad.

21 Karl-Otto Apel introdujo la expresión "trascendental del lenguaje" en el debate filosófico contemporáneo (Véase su texto "Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective" de 1984).

22 Refiere al álgebra de relativos desarrollada por Peirce donde se extiende el álgebra de la lógica inaugurada por Boole a términos relativos desarrollados dentro de su semiótica.

23 Esta teoría funge como lenguaje universal para las matemáticas, mostrándose más eficiente que la teoría de conjuntos.

24 Se trata de una interpretación proto-semiótica que defiende la idea de que la verdad de una proposición "depende de su relación causal respecto a las cosas, de modo que la estructura lógica sujeto-predicado de la proposición «refleja dualmente» la estructura causal «especie-cosa» (o «género-especie»)" (Basti, 2019: 398).

Además los cambios ocurridos en la actualidad en la teoría cuántica de campos —y, por esto, en la computación cuántica— pueden, con un tratamiento lógico-matemático y ontológico-formal adecuado, dar solución al problema de la «big data». Se trata de un acercamiento semántico al álgebra de Boole desde una lógica de categorías, lo que permite a Basti comparar sistemáticamente fenomenología y semiótica, elaborando así una descripción precisa de la conciencia humana como unidad y mostrando desde ahí el papel que juega en la época informática.

Conclusión

Basti protesta contra el rumbo que la búsqueda de la verdad ha tomado; este rumbo es equivocado debido a una desmesurada visión del hombre de su propia capacidad. Nuestro autor reivindica este rumbo. Las teorías pretenciosas han caído por su propio peso. Es una realidad que la necesidad urgente de la ciencia y filosofía hoy son sistemas metafísicos, meta-lógicos, meta-cognoscitivos y ontológico-formales. Aquí se responde a esta necesidad desde un fundamento realista mucho más moderado y desde un formalismo riguroso. Esto lo logra estableciendo un puente formal (con la TC) que conecta la ontología, metafísica, epistemología y antropología tomistas con el cambio de paradigma de la QFT en ciencia, extendido a la neurofisiología y la computación cuántica.

Basti presenta una propuesta que unifica las más actuales áreas del saber humano mediante un método formal. Su propuesta es un cambio de paradigma que, lejos de buscar aplicar sus reglas a la naturaleza, busca adecuarse a ella de manera flexible. Se trata de una nueva ciencia prudente, fundamentada en los últimos descubrimientos de la ciencia, matemática, y filosofía formal. A partir de aquí, busca establecer preámbulos sólidos para la fe.

Como afirma Eduardo Vadillo, editor del libro de Gianfranco Basti en español:

Se trata de una de las mayores aportaciones en nuestros días, si no la mayor, para un diálogo que quiera ser realmente serio entre ciencia, filosofía y los preámbulos de la fe cristiana, más allá de buenas palabras, buenas intenciones y generalidades varias que como mucho presentan simples yuxtaposiciones de ambos campos (Basti, 2019: 11).

Por su parte, dice Gianfranco Basti sobre su propia aportación científica y filosófica:

cumplido ya el tiempo la demolición de los mitos antiguos y modernos, ha llegado el tiempo ineludible de la construcción. Sobre bases mucho más modestas que las ridículas «cosmovisiones» omnicomprensivas de los soñadores antiguos y modernos, pero por esto, mucho más sabias y a medida de la pequeñez humana (Basti, 2019: 108).

Cristopher Mendoza Soto
Colegio Universitario de la Santa Cruz
mendezasotocristopher290@gmail.com

Referencias

Basti, G. (2019). *De la física de la información al conocimiento y libertad de la persona*. Eduardo Vadillo Romero (ed.). Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso.

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

Sólo el pensamiento filosófico tiene alguna nobleza.

Porque él se engendra, ya en el diálogo amoroso
que supone la dignidad pensante de nuestro
prójimo, ya en la pelea del hombre consigo mismo.

En este último caso puede parecer agresivo,
pero, en verdad, a nadie ofende
y a todos ilumina.

~Antonio Machado~



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