

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen XII • Número 24 • Enero-Abril 2021

❖ EDITORIAL

❖ COLOQUIO

Fidencio Aguilar Viquez • Ramón Díaz Olguín

Filosofía del ser y personalismo:

Por un pensamiento que se acuerde del otro.

Conversación con Vittorio Possenti

❖ ESTUDIOS

Allison Milbank

*The Theopolitical Vision of G. K. Chesterton and J. R. R. Tolkien
and its Contemporary Relevance*

Roberto Casales García

*La justicia como la caridad del sabio: de la complacencia
por la felicidad del otro a la búsqueda de su perfección*

Claudio César Calabrese • Ethel Beatriz Junco

La naturaleza del signo lingüístico.

Esbozos agustinianos en De dialectica y De magistro

Héctor Sevilla

*El hombre y su relación con Dios en la perspectiva
de Abraham Heschel*

❖ RESEÑAS



Open Insight

VOLUMEN XII • NÚMERO 24 • ENERO • ABRIL 2021



Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2021.

Open Insight, vol. XI, n. 24, enero-abril de 2021, 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: 1 de marzo de 2021. 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.com.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 Víquez
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
COLOQUIO	
Fidencio Aguilar Viquez • Ramón Díaz Olguín <i>Filosofía del ser y personalismo: Por un pensamiento que se acuerde del otro. Conversación con Vittorio Possenti</i>	11
ESTUDIOS	
Allison Milbank <i>The Theopolitical Vision of G. K. Chesterton and J. R. R. Tolkien and its Contemporary Relevance La visión teopolítica de G.K. Chesterton y J. R. R. Tolkien y su relevancia contemporánea</i>	47
Roberto Casales García <i>La justicia como la caridad del sabio: de la complacencia por la felicidad del otro a la búsqueda de su perfección Justice as the Charity of the Wise Man: from Pleasing in the Happiness of Another to the Search of His Perfection</i>	67
Claudio César Calabrese • Ethel Beatriz Junco <i>La naturaleza del signo lingüístico. Esbozos agustinianos en De dialectica y De magistro The Nature of the Linguistic Sign. Augustinian Outlines in De dialectica and De magistro</i>	83
Héctor Sevilla <i>El hombre y su relación con Dios en la perspectiva de Abraham Heschel Man and his Relationship with God from Abraham Heschel's Perspective</i>	109
RESEÑAS	
Reseña de <i>A Stand for the Home: Reflections on the Natural Family and Domestic Life</i> , de Rafael Hurtado y Fernando Galindo por Allan C. Carlson	129
Reseña de <i>Hombre, signo y cosmos. La filosofía de Charles S. Peirce</i> de Darin McNabb por Cristopher Mendoza Soto	133

Experiencia, saber y acción ética

El momento histórico por el que estamos pasando, tanto en el globo como en las diversas regiones, exige mirar con atención la diversidad de circunstancias, a fin de saber y lo que esto significa para la existencia humana y la convivencia entre los pueblos. La experiencia que hemos tenido de la fragilidad humana, sobre todo a partir de la pandemia del COVID-19, nos debe llevar a reformular diversas acciones para el futuro. Las pérdidas humanas han sido cuantiosas y el manejo político no siempre ha sido afortunado ni solidario con las víctimas y sus familias. A lo anterior hay que agregar las secuelas de una crisis económica devastadora que ensombrece toda esperanza posible. No es fácil llegar a la otra orilla del horizonte, pero estamos obligados a cruzarlo.

Es necesario y se precisa de la ayuda y del esclarecimiento de las diversas disciplinas científicas, tanto las exactas y de orden biomédico, como las humanas y sociales. Ante los problemas de la pandemia y de sus secuelas, no se requieren meras opiniones o puntos de vista, sino saberes especializados. Las decisiones políticas y de interés público requieren de la claridad y de la luz de los saberes científicos, más que de las opiniones que brotan de sensaciones y sentimientos (o resentimientos). La opinión pública también precisa de esos saberes para detener la avalancha de información falsa y/o imprecisa. De ese modo, puede alentar una actitud de esperanza y no de mero impulso como el miedo, la fuga o la violencia.

Es verdad que, una vez plantadas las soluciones de los saberes científicos, las decisiones que se tomen sobre ellos —o con ellos— entran en el ámbito de la acción, y por tanto de lo político y de lo ético. Aquí es en donde la aportación de las ciencias humanas y sociales es imprescindible, sobre todo para generar una conciencia de la solidaridad humana y de la fraternidad. Esta actitud ha sido sin

duda, no solo lo que históricamente generó el paso de la barbarie a estadios de civilización, sino que permanentemente es el ideal al que aspira cualquier humanismo que se precie de serlo. El gran reto de nuestro tiempo es que esa solidaridad humana se promueva para garantizar la inclusión de los más vulnerables de las sociedades: los pobres, los enfermos, los encarcelados, los migrantes y todos los excluidos de diversos modos. Sólo así estaremos hablando de humanismo y de personalismo: aquél que está a la altura de la dignidad humana y lo que ésta comporta.

De este modo, la trilogía «experiencia», «saber» y «acción ética» se puede volver una adecuada ruta crítica para enfrentar eficazmente la pandemia, sus secuelas y los problemas adyacentes que, antes de la crisis sanitaria, ya venían ocurriendo. Entre esos problemas se advierten la violencia ideológica (en sus vertientes religiosas o políticas), el tráfico de personas, armas y drogas, así como el deterioro ecológico. En adición a lo anterior, un problema que en cierto sentido es reciente, aunque se viene dando desde hace algunos años, es el descrédito de la democracia. Lo que fue un gran ideal durante la Guerra fría (las luchas por la libertad), y luego de la caída del Muro de Berlín (las luchas por la democracia), no parece despertar el interés y la adhesión de las jóvenes generaciones.

Las generaciones adultas también parecen haber olvidado el esfuerzo que antaño significó la lucha por regímenes democráticos (pagado incluso con la vida en algunos casos). El desencanto es tal, tanto en jóvenes como en adultos, que hoy se prefieren líderes no democráticos que ejerzan el poder. La razón es explicable: aun con democracias, la exclusión, la desigualdad y la inequidad prevalecían. Y la corrupción y opacidad hacían más desiguales a las sociedades. Sin embargo, esos liderazgos, como se ha visto en algunos países del globo y de la región, no hicieron sino alentar la polarización, el encono y la discordia. Todo lo contrario de la razón, de la civilización, del humanismo y del respeto de la dignidad humana.

Nos encontramos en un difícil panorama. Pero aun en medio de esta circunstancia, la esperanza prevalece. La muerte, el dolor, la violencia, la exclusión, sobre todo de los más débiles y vulnerables, no pueden ni deben tener la última palabra. No se trata de un deseo

voluntarista. Se trata de una aspiración razonable, precisamente supone abandonar los enconos de la polarización, literalmente, entrar en razón. El camino de incertidumbre nos impide tener idea de lo que nos espera en el corto, mediano y largo plazos. No basta con tener un optimismo que escapa a todo realismo. La esperanza auténtica, si bien no ve el futuro, incluso puede ver negro el panorama, y aun así dar pasos precisos: pequeños pasos traducidos en gestos sencillos.

Usar cubre bocas, seguir los protocolos sanitarios, cuidar a los de mayores riesgos y a los vulnerables, son gestos y, al mismo tiempo, pasos modestos pero importantes tanto para acotar al virus como para la reconstrucción de la vida post-pandemia. Como dijera el poeta Charles Péguy, la esperanza se da cuando, a pesar del frío, un leñador sale a trabajar pensando en sus pequeños hijos, y en cómo estarán divirtiéndose mientras él mantiene su esfuerzo arduo en sus manos y en su hacha. Si nosotros damos esos pequeños pasos, a través de los gestos mencionados arriba, estaremos también encarnando esa esperanza que levanta lo caído y lo reconstruye.

Open Insight abre en esta ocasión con una entrevista al filósofo italiano Vittorio Possenti, una de las figuras más representativas del pensamiento católico de este país. Después de una rápida mirada a su trayectoria vital e intelectual y de una ponderación crítica de la filosofía contemporánea a la luz de la metafísica del ser de la tradición cristiana, Possenti presenta las líneas maestras de su personalismo filosófico, fundado sobre la filosofía de Tomás de Aquino, pero que integra también algunas de las aportaciones más significativas de la metafísica de Jacques Maritain. Sobre este personalismo, Possenti fundamenta después sus respuestas a los candentes problemas contemporáneos jurídicos, éticos, bio-políticos que conciernen al hombre.

En la sección Estudios se presentan cuatro contribuciones muy interesantes, tres de México y una de Inglaterra. En primer lugar, Allison Milbank revela con agudos análisis la concepción política que subyace a las obras de Chesterton y Tolkien, como una importante propuesta a la teoría y la práctica de la vida política actuales. En su

opinión, ésta tiene raigambre teológica y se basa, por un lado, en una concepción de la creación como arte y como don que debe ser acogido, más que usado, y, por el otro, en una convivencia humana centrada en la amistad, dinamizada por los dones recíprocos y por el compromiso. En segundo lugar, en su estudio sobre la concepción de jurisprudencia de Leibniz, que remite a su vez a la teoría de éste sobre la justicia universal, Roberto Casales presenta algunas de sus sólidas bases antropológicas: por un lado, que los hombres se mueven a la acción moral en última instancia por la complacencia en la felicidad de sus semejantes (caracterizada como bien y perfección del otro) y, por el otro, que los hombres se mueven en relación a los demás por un amor de benevolencia, más que de concupiscencia (definido, por ello mismo, como «sabiduría»). Por su parte, Ethel Junco y Claudio Calabrese presentan, en su complejidad, la teoría del signo de Agustín de Hipona —de donde proviene su famosa teoría del «maestro interior»— tal como aparece en las obras más tempranas del escritor africano, como *De dialectica* y *De magistro*, como respuesta al escepticismo antiguo que postulaba la imposibilidad de conocer y, por tanto, el impedimento para enseñar, por la dificultad para vincular la palabra (a través de la cual se enseña) con la realidad. Finalmente, Héctor Sevilla ofrece una apretada síntesis de la concepción antropológica —de fuerte impronta teológica— del pensador judío de origen polaco Abraham Joshua Heschel. Después de esbozar una imagen del hombre hasta cierto punto pesimista, donde éste es delineado como una criatura finita, insuficiente, contradictoria, enigmática, Heschel llega al planteamiento quizá más atrevido de su concepción filosófica: Dios necesita del hombre; no tanto en el sentido hegeliano de una mediación humana para llegar a ser «Dios», sino para que su intercesión se haga concreta y efectiva en el mundo a través de éste.

En la sección Reseñas, Alan Carlson hace una breve introducción a la obra colectiva *A Stand for the Home: Reflections on the Natural Family and Domestic Life*, editada por Rafael Hurtado y Fernando Galindo, donde se reflexiona en la importancia de la familia como «lugar» al que puede volverse continuamente para estar a salvo de todas las amenazas de lo humano, en contraposición a la concepción

liberal-capitalista que ha prevalecido en el último siglo que ha dejado sentir sus efectos sobre la conformación de la familia, su papel en la configuración humana de las personas y las relaciones económicas dentro de ella, cada vez más conflictivas. Por su parte, Christopher Mendoza hace una minuciosa aproximación al libro de Darin McNabb *Hombre, signo y cosmos*, sobre la filosofía de Charles Peirce, que pretende ser una de las exposiciones más exhaustivas del pensamiento del filósofo norteamericano —padre del pragmatismo y de la semiótica moderna— por encima de la imagen habitual que lo presenta como un pensador fragmentario y lleno de contradicciones.

Fidencio Aguilar Víquez
Ramón Díaz Olguín
Centro de Investigación Social Avanzada
Santiago de Querétaro
Enero 2021

Coloquio

Filosofía del ser y personalismo:
Por un pensamiento que se acuerde del otro.
Conversación con Vittorio Possenti*

Fidencio Aguilar Víquez
Centro de Investigación Social Avanzada
fidencio.aguilar@cisav.org

Ramón Díaz Olguín
Centro de Investigación Social Avanzada
ramon.diaz@cisav.org

Presentación

Hablar de Vittorio Possenti es hacerlo acerca de uno de los filósofos vivos más relevantes del pensamiento católico contemporáneo. Sus investigaciones en el ámbito de la metafísica, de la filosofía política y de la biotecnología lo hacen un pensador poseedor de un *corpus philosophicum* de gran calado (más de 35 volúmenes y más de 500 artículos científicos así lo muestran). No oculta sus raíces y sus deudas, como se verá en la presente entrevista: el pensamiento clásico, Tomás de Aquino, y los principales filósofos y teólogos contemporáneos. Ello le ha permitido abordar los principales temas contemporáneos tanto en el orden teórico como en el práctico. No es menor su incidencia en los asuntos sociales, políticos y jurídicos de nuestro tiempo, no sólo en Europa sino también en América, en donde su reflexión ha estado presente. Es, sobre todo, un amigo del CISAV. Comparte con nosotros su aprecio por las personas y la pasión por la verdad.

*Traducción de Ramón Díaz; revisión de Giampiero Aquila. Con excepción de su propia producción científica, todos los títulos de los libros mencionados por el autor en la entrevista fueron traducidos al español, conservando únicamente el año original de publicación.

Conocimos a Possenti en el 2003. En ese año, gracias a nuestro también amigo —ya fallecido— Manuel Díaz Cid, compartimos con Possenti las reflexiones del VII Encuentro Internacional de Centros de Cultura, realizado en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Su conferencia fue sobre la dignidad humana como nexo entre libertad y verdad.¹ Fue también relevante la oportunidad de tratarlo personalmente, ya en sus entrevistas en radio y televisión, ya en su acompañamiento como visitante. Desde ese año, no hemos perdido la comunicación con nuestro amigo, quien siempre nos ha compartido los índices y textos de sus publicaciones, incluso antes de entregarlos a la imprenta.

A lo largo de estos años nos ha compartido sus reflexiones sobre el pensamiento católico y el pensamiento contemporáneo; acerca de cómo han abordado y enfrentado los problemas de nuestro tiempo. Desde sus estudios sobre el encuentro entre La Pira y J. Maritain, y la influencia de éste en el pensamiento católico italiano, pasando por sus consideraciones sobre la sentencia 162/2014 de la Corte constitucional italiana acerca de la fecundación heteróloga, hasta sus investigaciones sobre el estado y la democracia, que nos ha hecho favor de compartir con nosotros. Possenti es un autor, entre otros, que hay que estudiar y profundizar.

El 4 de noviembre próximo pasado, en el CISAV, tuvimos la oportunidad de tener un encuentro con él, a través de los recursos que nos dan las actuales plataformas electrónicas. Amablemente accedió a compartirnos un par de horas de su tiempo para conversar en vivo con nosotros acerca de los fundamentos personalistas del estado y la democracia. No faltaron las preguntas sobre los neopopulismos ni sobre los problemas bioéticos de nuestro tiempo. Siempre amable, nuestro amigo sabe dialogar y fue precisamente ese gesto el que nos permitió sugerirle, posteriormente a nuestro encuentro, una entrevista para *Open Insight*, misma que el lector tiene ahora en sus manos. Agradecemos profundamente a Possenti el tiempo que

¹ V. Possenti, "La dignidad humana como clave para entender el nexo entre libertad y verdad", en AA.VV. (2004), *Mundo y persona. Los horizontes de la dignidad*, Memorias del VII Encuentro Internacional de Centros de Cultura, 10-12 de septiembre de 2003 (UPAEP: 15-42).

invertió para contestarla, con la paciente minuciosidad que le caracteriza. Pero, sobre todo, agradecemos la amistad que nos ha otorgado como un gran regalo.

Entrevista

❖ Biografía y vocación filosófica

OI: ¿Puedes hablarnos brevemente de tu formación filosófica? Nos gustaría saber, sobre todo, cómo se entrecruza tu interés por la filosofía con tu historia personal: cómo se despertó tu vocación a esta disciplina, pero también qué personas fueron decisivas en el surgimiento de esta vocación.

VP: Encontré la historia de la filosofía en el primer año del bachillerato clásico. Naturalmente, era un principiante, pero el contacto con la disciplina fue positivo. Recuerdo que durante un interrogatorio (estábamos en Platón o en Aristóteles) la profesora me preguntó de repente cómo entendía la diferencia entre ente y ser: respondí de forma tal que la dejé satisfecha, y desde entonces la cuestión nunca me ha abandonado. Pero, ciertamente, en ese momento no conocía la inmensa importancia de la diferencia ontológica en la historia de la filosofía. En el tercer año de bachillerato, la profesora nos hizo leer *La misión del sabio*, de J. Fichte, que me dejó bastante perplejo por el juego dialéctico entre el yo y el no-yo, que me parecía artificial; y quizá entonces nació en mí un disgusto por las afirmaciones totalizantes del idealismo.

También seguí la Física con mucho interés, y realicé en casa pequeños experimentos de física y de química que me divertían. Mientras tanto, leía los descubrimientos de Einstein sobre la relatividad restringida y la doctrina sobre los cuantos de Planck, tratando de entender. Tal vez por esto elegí asistir al curso de licenciatura en electrónica en Turín. Por otro lado, en el quinto año de Liceo Clásico leí por mi propia cuenta un grueso volumen que

presentaba las coordenadas primarias de la filosofía del ser del Aquinate, que dejó una huella y una orientación duraderas.

Durante los estudios universitarios seguí leyendo textos de filosofía y, mientras tanto, participaba en las actividades de la FUCI (Federación Universitaria Católica Italiana) de Turín. En la FUCI, donde destacó algunos decenios antes la figura de Giovanni Battista Montini como asistente eclesiástico nacional, encontré una experiencia abierta y preciosa, una bocanada de aire fresco en el clima más bien cerrado y sospechoso de la Iglesia italiana de entonces (años 50's) o, mejor dicho, de una parte considerable de ella. En la FUCI se dio gran atención a la cultura (filosofía, teología, cuestiones civiles), a la educación litúrgica, al rezo de la liturgia de las horas, a las actividades de la Sociedad de San Vicente de Paúl. En ella conocí las obras de Maritain, Sertillanges, Guardini, Gilson, de Lubac, Mounier, Adam, Mersch y otros. Más tarde, estudié la figura y el pensamiento de Giorgio La Pira, gran personalidad del siglo XX, hombre de paz y de absoluto, que hizo suyo el dicho de San Pablo: «*spes contra spem*» (Rom 4, 18).

A los veinte años, leí *Humanismo integral* (1936), de Jacques Maritain, y admiré su gran estructura doctrinal, su «racionalidad apasionada» y el indicio de un humanismo teocéntrico de la Encarnación del Verbo para los tiempos modernos y postmodernos. La lectura fue una revelación por la profundidad de análisis, la intensidad de perspectiva sobre el humanismo y la acción de los cristianos, la filosofía de la historia moderna que emergía de ella. Estas perspectivas representan todavía una de las más altas propuestas de la filosofía cristiana en la modernidad. A lo largo de los años he realizado una lectura casi completa de sus obras.

Mientras tanto, continué estudiando filósofos, teólogos, politólogos, y escribiendo pensamientos y notas en cuadernos (más de mil), que debí repasar muchos años después, y que iban de la filosofía a la teología y la espiritualidad. Mientras tanto, escribía artículos en una revista de Milán dedicada a las cuestiones sociales.

Después de titularme, comencé a trabajar en un laboratorio de investigación en el campo de las microondas. En 1962, Nora, mi novia, me regaló la edición latina de la *Suma teológica* que aun conservo conmigo y el famoso libro de Raïssa Maritain *Las grandes amistades*. Los miembros de la FUCI bromeaban por mis lecturas sobre el tomismo: algunos prepararon una muñeca con trenzas rubias y piernas torcidas con un cartel sobre el cuello que decía: «Pienso en Santo Tomás». Nora, después de graduarse en Trabajo Social y hacer una pasantía en la «famosa» Olivetti, terminó unos años después la licenciatura con una tesis sobre la filosofía del arte y de la poesía de Maritain.

En Italia, el movimiento del 68 se difundió tanto a nivel eclesial como civil. Estaban en juego las grandes decisiones que encendían los ánimos: la tarea del movimiento obrero, la agitación juvenil, el ataque a la cultura recibida, el sentido de una revolución permanente y el referéndum de 1974 que validó la introducción del divorcio entre los italianos. Especialmente, el tema del divorcio fue controvertido, y muchas veces en mi casa o en casa de mis amigos se llevaban a cabo reuniones y discusiones sobre el camino a tomar. También en el ámbito político y sindical los tiempos fueron convulsos, con huelgas sin cuartel, plantones, asambleas en las fábricas, muy debatidas y encendidas, mientras surgían los primeros signos del terrorismo de las Brigadas Rojas.

Fueron también los años en los que entraron en escena la idea del desarrollo de los pueblos, las objeciones al capitalismo, la carrera nuclear, la guerra fría y el deshielo parcial, los trabajos de la ONU, la *Pacem in terris*. De este fervor nació mi primer libro: *Frontiere della pace* (1973), con un prefacio de M. D. Chenu, a quien conocí personalmente.

En el ámbito eclesial, seguí con intensidad los acontecimientos del Concilio Vaticano II y el debate postconciliar, entrelazado con el debate del 68, participando en muchos encuentros y debates, no pocas veces sobre temas profundos. Fue particular ver cómo

se encendían los ánimos, la efervescencia de los problemas y de las respuestas; al mismo tiempo, es necesario reconocer que había una gran variedad de respuestas y lenguajes que me impulsaron posteriormente a estudiar y a profundizar.

Decidí, entonces, dejar la actividad que desarrollaba hasta ese momento para dedicarme a la investigación filosófica. El proyecto fue todo, menos fácil, y sólo después de varios intentos Giuseppe Lazzati, rector de la Universidad Católica de Milán y figura destacada del laicado católico italiano, me puso en el rectorado para seguir la actividad de numerosos centros de Investigación del Ateneo y para la difusión del discurso cultural elaborado en éste. Más tarde, gané un concurso de cátedra y comencé la enseñanza universitaria en la Universidad Ca' Foscari, de Venecia, donde impartí las disciplinas de filosofía moral y filosofía política.

El estudio de Maritain y del Aquinate (y otros importantes autores tomistas del siglo XX) continuó en el curso de los años, extendiéndose del ámbito de la filosofía de la acción y de la política a los ámbitos de la metafísica, la teoría del conocimiento, la filosofía de la persona y de la antropología personalista, de la cuestión del mal y del vínculo entre la fe y la razón.² El proyecto se desarrolló en un continuo diálogo crítico con las posiciones filosóficas de los principales pensadores modernos como Heidegger, Nietzsche, Gentile, Hegel, Popper y el racionalismo crítico: Habermas, Kant.

❖ La filosofía del ser

OI: Después de una larga vida dedicada a la filosofía en muchos de sus sectores fundamentales y a la distancia crítica que da ya la jubilación de la docencia universitaria, ¿cuál es la idea que tienes de

² En el campo de la filosofía política recuerdo: *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica* (Vita e Pensiero, 1983) y *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società* (Marietti, 1991).

ella? ¿cuáles son sus rasgos decisivos pero, sobre todo, su punto de partida?

VP: Lo que fui descubriendo y madurando a través de la reflexión sobre el pensamiento vivo del tomismo fue la gran tradición de la filosofía del ser que, junto con la filosofía del platonismo, representan las mayores expresiones del camino milenario del pensamiento occidental. Pero antes de abordar las siguientes preguntas, quisiera centrarme brevemente en la tarea de la filosofía; de manera particular, en la filosofía teórica, donde la cuestión del ser y de la verdad predomina desde siempre, explorada por la metafísica como saber racional supremo.

Todo filósofo auténtico no puede sino plantear la pregunta «¿Qué es la metafísica?», como hizo Heidegger en 1927, aunque no tenemos que seguir sus conclusiones. *La revolución, será metafísica o no será:* esta es la frase que representa para mí el *enjeu* de la cuestión. La cuestión de la metafísica ha sido olvidada desde hace tiempo y, en ocasiones, despreciada por la posición anti-metafísica y post-metafísica que caracteriza al pensamiento actual, si bien esto está cambiando desde hace algunos decenios.

En efecto, en la actual situación histórica y espiritual, todo sigue todavía en juego. La filosofía del ser no es un sistema muerto que busca en vano levantarse de la tumba. Es una grandiosa tradición que debe confrontarse con los máximos problemas de la actualidad: donde todo parece estar dicho, todo está todavía por decirse. Se diferencia de los grandes sistemas idealistas que parten del absoluto y, desde esa posición, explican todo lo demás: la suya es una filosofía *docente*, mientras que en la primera encontramos una filosofía *discente*, que trata de tomar al discípulo de la mano, llevándolo a descubrir el camino hacia el ser. No nada más enseña sino, partiendo de la experiencia, hace aprender.

A través del conocimiento sensible y la percepción intelectual, el filósofo busca la verdad del ser y el bien, siguiendo el camino

del *realismo filosófico* como camino principal del conocimiento humano en todos los niveles (ciencia, filosofía, teología). Numerosas expresiones del pensamiento moderno se han alejado de manera más o menos grave del realismo, llevando la doctrina del saber a una *impasse*: no se considera que los saberes fundamentales no deben competir para dominar sobre los demás (intento realizado en la actualidad por las ciencias), sino reconocer la pluralidad de métodos y de objetos para llegar al conocimiento de la verdad.

¿Qué significado asume el concepto de *realismo*, que en sí mismo no es unívoco? En el siglo XX, numerosos autores de ascendencia tomista y abiertos a la fenomenología han recurrido al realismo filosófico (Maritain, Gilson, Fabro, Wojtyla, Stein): con este término no se entiende una metafísica de la idea y tampoco una lógica transformada por milagro en ontología, sino una filosofía que se dirige a la realidad y a la existencia, a lo concreto y a la vida; *philosophie de l'être et non du paraître*. De esta manera, se puede reconquistar a un mismo tiempo la posibilidad de la *continuidad formal* y de la *renovación material* de la filosofía del ser, haciendo valer plenamente la razón formal esencial del sistema (esto es, sus intuiciones y doctrinas metafísicas fundamentales) e individuando las raíces de su menor incidencia histórica, tanto en la manera de formular los problemas como en el esfuerzo por volver a los principios.

❖ Tomás de Aquino y Jacques Maritain

01. Entre los autores que destacan en tu producción científica se encuentran Tomás de Aquino y Jacques Maritain. ¿Qué elementos importantes ves en estos pensadores cristianos para entender y afrontar los problemas del mundo contemporáneo? Por ejemplo, la dignidad de la persona, los derechos humanos, la convivencia pacífica entre los hombres, el cuidado del planeta.

VP: La filosofía del ser es al mismo tiempo una filosofía de la persona, de la acción, del espíritu y de la libertad. Por tanto, en unidad

con sus doctrinas metafísicas fundamentales (y una primordial es la existencia de un Principio trascendente y libre, Creador del universo), ésta se ocupa de antropología, ética y política. La idea de persona, sustancialmente ajena al pensamiento griego, proviene de la Revelación del cristianismo, cuando en los primeros siglos los Padres de la Iglesia la elaboraron con miras a entender la Trinidad y la Encarnación. Este desarrollo alcanza su culmen en el Aquinate, para quien la persona es el ser más perfecto en todo el universo, dotado de una alta dignidad por la presencia en él del logos y de la libertad.

El personalismo cristiano del siglo pasado retomó a lo grande la idea clásica de persona, poniéndola a prueba con los problemas más grandes de su tiempo. Piénsese en la cuestión de los derechos y de los deberes del hombre: la obra de Maritain *Los derechos del hombre y la ley natural* (1942), además de influir eficazmente en la redacción de la Declaración universal de los derechos del hombre (1948), marca un giro en la posición de la Iglesia con relación a los derechos humanos y la democracia, cuyo eco se advierte en los mensajes de Navidad de Pío XII de 1942 y de 1944.

Unos años más tarde, el filósofo francés publicó el volumen *El hombre y el Estado* (1951), un clásico del pensamiento político de la modernidad, en el que se examinan las cuestiones de la paz, de la guerra, de la justicia económica internacional, la superación de la soberanía estatal cerrada, del camino hacia una autoridad política mundial, de la cual la ONU es tan sólo una pálida prefiguración. La encíclica *Pacem in terris*, de Juan XXIII (1963) incluirá en su entramado diversas perspectivas abiertas por la obra de Maritain en relación con la lista de derechos y deberes, especialmente respecto a la necesaria institución de poderes públicos de escala mundial, garantes de la seguridad y de la paz.

En la *Pacem in terris* de Juan XXIII, en *El hombre y el Estado* de Maritain, y en el Aquinate lo que se encuentra en el centro es el modelo de sociedad abierta y relacional, que en última instancia

proviene de Aristóteles, donde las unidades sociales y políticas están, por su naturaleza, abiertas hacia lo alto, hacia la formación de entidades políticas de mayor amplitud. Este modelo es particularmente adecuado en el mundo globalizado, donde no funciona el sistema dicotómico cerrado característico de gran parte de la modernidad, de la polaridad entre el estado de naturaleza y la sociedad civil, de la que emerge el contrato social.

❖ Filosofía del ser y nihilismo

OI: A lo largo de tu trayectoria intelectual has participado en los encendidos debates —tanto en Europa como en América— contra el nihilismo contemporáneo, a nombre de la filosofía del ser. ¿Qué ha pasado con el nihilismo, que antes parecía dominar el escenario filosófico pero que ahora ha callado o parece no tener una propuesta a los problemas que nos aquejan?

VP: En el pensamiento de la modernidad tardía y en el postmoderno resuenan insistentemente las *categorías del fin*: la muerte del sujeto, el fin de la filosofía, la auto-destitución de la razón, la destrucción de las categorías ontológicas, el abandono de la idea de verdad. Una parte del pensamiento contemporáneo busca con buenos argumentos oponerse a todo esto, con el intento de (re-)construir: veo una postura no muy lejana en algunos autores europeos y americanos. Me parece un campo donde se puede trabajar con fruto y donde la filosofía del ser es habilitada por la fuerte permanencia de sus intuiciones constitutivas para ofrecer una contribución fundamental para la renovación.

Esta filosofía, tal como la entiende siguiendo a sus grandes maestros, ha entrado en confrontación con importantes escuelas filosóficas contemporáneas: el marxismo, el existencialismo, la filosofía analítica de los inicios (con su rígido rechazo de la metafísica), el naturalismo, el positivismo, el anti-personalismo, el nihilismo que atraviesa desde la profundidad casi dos siglos

de pensamiento.³ Ésta, por tanto, ha jugado un papel de auto-renovación y de confrontación dialéctica con las más grandes escuelas de la modernidad filosófica, hasta el punto de dar por concluido el ciclo filosófico moderno iniciado por Descartes. Dada la inmensidad del tema, centro mi atención en el nivel de la metafísica como ciencia primera: siguiendo a Nietzsche, Heidegger anunció tanto la derrota de la metafísica desde los griegos hasta nosotros por su presunto olvido del ser, como su superación en un oscuro pensamiento del «evento».

El influjo de Heidegger fue muy notable en el sentido de difundir ampliamente la idea de la muerte de la metafísica. En este campo, he elaborado largamente un doble supuesto: por un lado, que el realismo y la filosofía del ser no son tocados por la crítica indiscriminada del pensador alemán, que quizá sea válida para algunos momentos de la filosofía moderna; por el otro, que *el realismo clásico ofrece ayudas y estímulos teóricos de primera magnitud*, para analizar críticamente las posiciones especulativas actualmente imperantes. La tesis conclusiva, desarrollada en mis últimos volúmenes, es que la metafísica moderna, que partió de Descartes, caracterizada por el dualismo pensamiento-ser y por el olvido del ser, ha llegado a su término.

En cuanto al nihilismo, éste todavía está activo, pero de forma declinante. Al respecto, la *atención crítica* debe ser máxima para evitar la confusión que, en cambio, parece dominar. «Nihilismo» es una palabra a la que recurren muchos, como si fuera un *passpartout* universal, pero que parece un término muy desgastado, un nombre multiusos, que significa poco. A menos que se realice el esfuerzo, indispensable y fatigoso —aún hoy, sigue siendo cierto que pensar a profundidad exige un grande e incesante esfuerzo— de determinar el contenido de esta noción multívoca y esquiva.

3 He desarrollado estas líneas especialmente en los siguientes volúmenes: *Nihilismo e Metafisica. Terza navigazione* (Armando, 2004); *Essere e libertà* (Rubbettino, 2004); *Il Nuovo Principio Persona* (Armando, 2013); *Il realismo e la fine della filosofia moderna* (Armando, 2016); *Ritorno all'essere. Addio alla metafisica moderna* (Armando, 2019).

Por nihilismo (teórico) entiendo el abandono de la idea de verdad; la asunción de que la verdad estable es violenta; el supuesto de que no existe una realidad que mida nuestros juicios; la devaluación de todos los valores por presión de la voluntad de poder, para la cual no hay acciones buenas ni malas en sí mismas. En este sentido, el nihilismo es un veneno mortal en cualquier dosis, porque le falta el sentido. El nihilismo implica, además, la reducción del conocimiento a una interpretación sin término, el convencionalismo absoluto en la elección de los axiomas y los lenguajes, el falibilismo con el que se ataca toda afirmación de la filosofía, privada ahora de su objeto y de su método.

En la comprensión habitual, propia también de la alta cultura, el nihilismo a menudo se entiende como un suceso sobre todo *moral, religioso* y a veces *jurídico*. En ética, hay nihilismo cuando se piensa que todo código de comportamiento moral es tan válido como cualquier otro, en el sentido de una igualdad de validez de todo juicio de valor, esto es, de un relativismo realizado. En el trasfondo, se encuentra la idea de Weber y de Popper, según la cual los fines morales y sus juicios correlativos son no-rationales, no fundados, e incluso están fuera del ámbito del conocimiento y, por tanto, brotan únicamente del ámbito del yo. Por su parte, el nihilismo religioso se resume tal vez en la frase «Dios ha muerto»; esto es, todo absoluto ha fracasado y el hombre se encamina a una nueva posición de valores a partir de sí mismo. El nihilismo jurídico (Nietzsche y Kelsen) remite, en última instancia, ley y derecho a la fuerza de una voluntad, y no a un acto de ordenación racional y justo, esto es, a esa *rationis ordinatio* de la que habla el Aquinate en su célebre definición de ley.⁴

Así pues, quiero sostener que el nihilismo primario es de tipo teórico, queriendo significar con esto que las otras formas de nihilismo a menudo tienen sus raíces en éste. Esto significa que no basta con erigir baluartes y contrafuertes contra el nihilismo, permaneciendo únicamente en el campo de la ética.

4 Ver mi libro *Nihilismo jurídico* (Rubbettino, 2012).

La parábola del nihilismo tal vez ha alcanzado ya su punto más alto. No me atrevería a decir que esté próximo a su desaparición, porque todavía no se ha difundido suficientemente la idea de que es un complejo fenómeno espiritual y existencial que debe ser superado implicando otros planos, además del filosófico. Pero sí está fundado el sentimiento de que éste se consume a sí mismo y que ha entrado en una fase de declive. La filosofía del futuro pensará tal vez más allá y sin el nihilismo, que sigue siendo un acontecimiento reversible y no un destino.

❖ La crítica a Nietzsche, Heidegger y Gentile

OI: En este debate entre tu pensamiento y algunas corrientes filosóficas contemporáneas destaca tu crítica a Nietzsche, Heidegger y Gentile —entre otros— especialmente en la búsqueda de una racionalidad histórica frente al sometimiento a la furia del tiempo. ¿Puedes indicarnos los puntos centrales de esta crítica, sobre todo para entender tu propuesta de un «retorno a lo eterno», en contraposición al «eterno retorno» de Nietzsche?

VP: Para rastrear la presencia multiforme del nihilismo y focalizar la situación de la post-metafísica es necesario entregarse a un prolongado análisis de autores y de escuelas, en el curso del cual parece que se encuentran los núcleos consistentes del nihilismo teórico, además de Nietzsche, también Gentile y Heidegger, en el empirismo lógico, en el pensamiento post-metafísico, en la reducción del ser a lenguaje, en los post-heideggerianos seguidores del «pensamiento débil», donde el equívoco puede llegar hasta interpretar como expresión de violencia el carácter inerme, pobre, «casto» de la verdad y de su estabilidad.

La idea de que la ontología misma es totalitaria y cerrada en una red de nociones lógicas que prefiguran el futuro y sofocan la vida es verdadera para el logicismo de Hegel y de Gentile, lo que justifica la protesta de Levinas contra la «totalidad moderna»

(ver, por ejemplo, *Totalidad e Infinito*), que hace de la persona una simple parte del todo. La filosofía del ser se aparta claramente de este totalitarismo dialéctico, porque está anclada en la realidad y abierta a lo inesperado que hay en el ser y en la vida, con su novedad emergente. La realidad, el ser, son siempre superiores a las ideas que podemos elaborar a priori.

Tanto en Nietzsche como en Gentile surge un voluntarismo y un «praxismo»⁵ que conciben la voluntad de poder como entramado último de lo real. Esto llevó al primero al mito del «súper hombre» (*Übermensch*) y, al segundo, a la idea de un devenir perpetuo en el que nada se mantiene quieto, donde los yoos empíricos se encuentran al servicio de un Yo trascendental (no trascendente), abstracto e impersonal, una especie de *spiritus creator* que procede incesantemente a superarse a sí mismo y a sus creaciones. En ambos casos, nos encontramos ante filosofías de la inmanencia, si bien en Gentile de manera mucho más matizada. En Heidegger, como expresa muy bien *Ser y tiempo*, prevalece la historicidad y la finitud del ser-ahí humano (*Dasein*), que se interroga a sí mismo en una analítica existencial y que, después del «giro» (*kehre*) del pensamiento heideggeriano se dirige hacia el evento (ver, por ejemplo, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*).

En los tres pensadores mencionados, la cuestión de lo Eterno como una realidad fuera del tiempo y trascendente no parece plantearse. El eterno retorno de lo idéntico en Nietzsche es una sentencia de desesperación y de derrota: sólo será lo que ya ha sucedido, ninguna *novitas* es posible, porque domina el duro escudo de la necesidad. Así, Nietzsche abogó por un renacimiento del pensamiento estoico circular en un sentido claramente anticristiano. Sin embargo, nadie escapa a la *lacerante contradicción* que explota en su pensamiento: el súper hombre (*Übermensch*) imaginado por él, animado por una voluntad de poder y capaz de ponerse muy por encima de los débiles y los fracasados (ver, por ejemplo, la *Genealogía de la moral*), se pone

⁵ En el original: «praxismo» (ndt).

en contradicción con el eterno retorno, donde todo es necesidad. Por tanto, el súper hombre sólo puede entenderse como aquel que acepta desesperadamente el destino de la necesidad y sucumbe a éste.

❖ Eterno retorno y retorno a lo eterno

OI: ¿Cómo se da el contraste entre el eterno retorno de Nietzsche y de sus seguidores y el retorno a lo eterno de tu planteamiento?
¿Cuál es la diferencia radical entre evento y ser?

VP: El retorno a lo eterno es la posibilidad de dirigir el pensamiento hacia lo que no cambia y de salir del círculo de la finitud, de la historicidad y de la mortalidad. Porque el confinamiento en lo finito significa absolutización del devenir y de la temporalidad, así como olvido de lo eterno; existe una estrecha conexión entre *olvido del ser* y *olvido de lo eterno*. Esto representa una de las máximas manifestaciones de aquello. La más grande de las secularizaciones es la secularización del concepto de «eterno», su anulación en la temporalidad, la temporalización de la verdad: esta última es atribuida, de tanto en tanto, a los momentos históricos individuales, porque se considera que la verdad carece de criterios meta-históricos con los que pueda valorar lo histórico; en una palabra, verdad como «evento», no verdad como «ser».

Pero nosotros buscamos una racionalidad de la vida y de la existencia, que encuentre de nuevo núcleos de estabilidad frente a la furia del devenir que presiona: algo que se mantiene firme y que emerge por encima del flujo de la in-permanencia. Si la respuesta de Nietzsche sobre el eterno retorno de lo mismo no se sostiene, consideremos entonces la de Heidegger. Éste parece, incluso después de su «giro» (*Kehre*), vinculado a una perspectiva de finitud no-superable y hacia una a-teología de orientación variable, en la que se espera un «último Dios» totalmente otro del Dios cristiano (ver, por ejemplo, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*). Después del abandono de Nietzsche de la categoría de eternidad como el

único *nunc* fuera del tiempo, Heidegger procede a dejar de lado la categoría de eternidad, incluso esa eternidad temporalizada que estaba presente en el eterno retorno, y a pensar la ontología sólo como una «ciencia temporal» (*temporale Wissenschaft*).⁶ El olvido de lo eterno es nihilismo desplegado, rechazo de la unidad entre eternidad y ser. Por tanto, el nihilismo más radical —que aquí da la mano al historicismo más radical— está constituido por el olvido del concepto de eternidad.

En este aspecto, es pertinente la crítica de L. Strauss: “Las dificultades inherentes a la filosofía de la voluntad de poder llevaron, después de Nietzsche, a la explícita renuncia de la misma noción de eternidad. El pensamiento moderno alcanza su culmen, su autoconciencia más alta, en el historicismo más radical, condenando explícitamente al olvido la noción de eternidad”.⁷

El retorno a lo eterno representa una tarea esencial del pensamiento y del hombre contemporáneos. Implica tres instancias: primero, tomar en consideración las verdades eternas, superando la idea post-moderna de la verdad *filia temporis*; segundo, abandonar el «devenirismo»⁸ absoluto según el cual la única realidad es un devenir histórico infinito, sin sentido y sin cometido; tercero, significa que el ser no es solamente un ser temporal y que el pensamiento puede ascender hacia un conocimiento de lejos, *per speculum et in aenigmate* (1 Cor 13, 12), de lo Inamovible.

El presupuesto especulativo fundamental del pensamiento «devenirista»,⁹ poderoso por su difusión, puede formularse de la

6 Dos son, en efecto, los significados de eternidad: la eternidad de una existencia fuera del tiempo y del devenir, en acto puro y existente en un único *nunc*; y la eternidad temporalizada de un devenir histórico sin fin.

7 L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?* (Argalia, 1977: 88). En muchas ocasiones, Strauss consideró que en Heidegger se encuentra un historicismo radical.

8 En el original: «*divenirismo*» (ndt).

9 En el original: «*divenirista*» (ndt).

siguiente manera: la naturaleza de las cosas implica que nada sea eterno y que la totalidad devenga perennemente. La inocencia no-problemática del devenir es asumida como una «verdad» no sujeta a análisis, como una evidencia, y sería una pérdida de tiempo cuestionarse al respecto. Asumiendo el devenir como *allant de soi*, no necesitado de explicación, se pasa por alto una cuestión grandiosa que dio origen, desde el principio, al impulso del pensamiento filosófico: ¿Qué es el devenir? ¿Éste se funda en sí mismo o remite necesariamente a lo Inamovible?

Las cosas, por el contrario, entran y salen de la existencia, guiadas por el movimiento sin porqué del devenir, que se eleva a una realidad única y absoluta. Esta última no puede sino apartar de sí misma toda idea de lo eterno, toda posibilidad de que exista un estrato eterno del ser. Por tanto, las cuestiones sobre un devenir originario no causado, de la negación de un estrato eterno del ser, el mantenerse aferrado a lo finito, el énfasis sobre la temporalidad, forman un núcleo problemático fuertemente conectado, donde un término reclama necesariamente a los demás.

❖ El retorno a la metafísica

OI: En algunos de tus escritos —sobre todo en los de mayor calado— has planteado reiteradamente una «reconquista de la metafísica» como respuesta profunda y seria a los problemas actuales. ¿Por qué una vez más la «metafísica»? ¿En qué consiste la «vuelta» a ella? ¿Qué pensadores propones para esta reconquista?

VP: Después de la crítica kantiana a la metafísica, ésta ha continuado su camino en algunas escuelas, mientras que buena parte del pensamiento del siglo XIX y del siglo XX la han abandonado para adherirse a posiciones anti-metafísicas y post-metafísicas extendidas. Por ello, surge la pregunta: ¿por qué deberíamos favorecer el resurgimiento de la metafísica? La respuesta más coherente es que la metafísica constituye un saber racional

primario —a decir verdad, el más alto— que investiga el sentido de la realidad y de la verdad. Esta observación ha sido reconocida y propuesta nuevamente por la encíclica *Fides et ratio* (1988) con palabras persuasivas.

Toda civilización manifiesta una esencia metafísica en la que se sitúan las doctrinas inderogables sobre la totalidad: el hombre, su origen y su destino, el universo, Dios (existente o denegado), la verdad, el bien, el mal, el dolor; cuestiones que influyen sobre nuestra vida. Según Carlo Rubbia, físico y premio Nobel: “La forma más grande de libertad es la de poder preguntarse de dónde venimos y hacia dónde vamos. No existe forma de vida humana que no se haya hecho esta pregunta. Y no hay forma de sociedad humana que no haya buscado de alguna manera darle una respuesta”¹⁰

La metafísica no es vieja, es antigua; y por ello atraviesa los siglos buscando sin descanso. Alcanza un estado pleno cuando se pone en escucha de una Palabra proveniente de más allá del mundo, de una Revelación. Dentro del horizonte cristiano se ha formado un encuentro entre «metafísica bíblica» y pensamiento griego, donde la primera ha integrado y corregido en algunos núcleos primarios al segundo.

En la actualidad, la metafísica no está muerta como consideran muchos; su muerte es aparente y, en cierto sentido, ésta renace de sus propias cenizas. El espíritu humano se pone y se pondrá necesariamente problemas metafísicos y un prolongado ayuno en este sentido no puede ser más que fatal. Hace más de ciento cincuenta años, B. Bauer vaticinaba drásticamente: “Europa se ha apartado para siempre de la metafísica; es verdad que esta última ha sido destruida definitivamente por la crítica y que jamás se volverá a construir un sistema metafísico que ocupe un lugar en la historia de la civilización”.¹¹ Estas palabras son imprudentes por

10 En E. Ferri, *La tentazione di credere* (Rizzoli, 1987: 205).

11 En K. Lowith, *La sinistra hegeliana* (Laterza, 1982: 290).

dos motivos: por un lado, porque para la metafísica vale cuanto observaba N. Gómez Dávila con fina ironía: “la metafísica ha sido sepultada tantas veces que más bien hay que considerarla inmortal”;¹² por el otro, porque la misma modernidad debe ser considerada un proceso ambivalente, tanto como una carrera hacia el nihilismo y la anti-metafísica, como de distanciamiento de ambas cosas.

Así pues, la metafísica no está muerta; hay signos de su resurgimiento en varias escuelas y en los movimientos hacia un *new realism*. Es cierto que nuestro tiempo no rara vez parece ignorar tanto la grandeza como la fragilidad de la metafísica. Su grandeza consiste en ser un saber fecundo y necesario que conduce a Dios, al ser y a las cuestiones últimas; su fragilidad, en cambio, está en ser un conocimiento que descubrimos con dificultad y que poseemos de forma precaria e incompleta.

En mi opinión, la pseudo-metafísica científicista y el positivismo siempre resurgente son los que suscitan las mayores preocupaciones, pues se encierran sólo en lo empírico y erigen un pensamiento de pura finitud, dominado en la actualidad por el complejo tecnocientífico y por el proyecto tecnocrático en el que el hombre se asfixia y corre el riesgo de que le roben su parte más noble. Para estas corrientes «anti-humanistas», la filosofía está condenada a vegetar, a menos que acepte volverse mera reflexión sobre el saber científico.

Mientras tanto, continúa su camino la filosofía del ser y del *actus essendi*, de la cual que se ha hablado más arriba: ésta establece —en mi opinión— la tradición metafísica donde la cuestión del ente y del ser ha recibido la elaboración más poderosa. En esta tradición ha tenido lugar una «tercera navegación», posterior y más alta de la «segunda navegación» platónico-helénica, tratada por Platón en el *Fedón*, quien identificó su núcleo en la causa

12 N. Gómez Dávila, *In margine a un testo implicito*, a cura di F. Volpi (Adelphi, 2001: 41).

suprasensible. La «tercera navegación» de la metafísica occidental, acaecida dentro del espacio abierto por la Revelación, permite el acceso al teorema de la creación e implica una idea más alta de la estructura metafísica última del ente y del ser, respecto a los puntos culminantes del pensamiento griego.¹³

¿Qué pensadores propongo para retomar el camino? Para citar sólo algunos nombres antiguos, medievales y modernos, diría: Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Rosmini, Newman, Maritain, pero podría añadir otros nombres. Es importante señalar que la metafísica del ser ofrece una entrada fecunda para meditar sobre un lugar teórico primario, que consiste en la insuperable diferencia entre la *creación de la nada* y el *devenir cósmico* (proveniente del *Big Bang*). De esta manera, se ayuda a comprender lo creado como realidad teofánica y no como un depósito a vaciar y a robar.

❖ Persona y personalismo filosófico

OI: Otro de los temas centrales de tu pensamiento es la filosofía de la persona o, mejor dicho, el «personalismo». ¿Cuáles son los elementos principales en los que se sustenta tu concepción de la persona? ¿Qué elementos de la persona son puestos en cuestión en los momentos actuales y que merecen, por ello, ser replanteados metafísicamente?

VP: En el siglo XX, la noción de persona tomó un nuevo vigor y ha representado un núcleo fundamental en el debate mundial. El término «personalismo» fue acuñado en 1903 por Charles Renouvier. Después de él, muchos pensadores han renovado la temática de la persona y han desarrollado el personalismo a partir de los años 30 del siglo pasado en Francia, Italia, Alemania, España, etc. Un elenco *incompleto* incluye los nombres de Max Scheler, Edith Stein,

¹³ Sobre esta cuestión fundamental, remito a mi libro: *Nichilismo e metafísica. Terza navigazione* (Armando, 2004).

Dietrich von Hildebrand, Paul Landsberg, Adolf Reinach, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, Romano Guardini, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Vladimir Soloviev, Karol Wojtyła, Robert Spaemann, Martin Buber. En Italia, entre otros, Armando Carlini, Luigi Stefanini, Giorgio La Pira, Armando Rigobello, Michele Federico Sciacca, Felice Balbo.

A la persona y al personalismo me he dirigido en varias investigaciones, sobre todo en el volumen *Il nuovo principio persona* (Armando, 2006; nueva edición ampliada 2013), que en el título quiere aludir a las obras de Hans Jonas (*El principio responsabilidad*, 1979) y de Ernst Bloch (*El principio esperanza*, 1938-1947), considerando que el principio-persona es superior a los otros dos, pues incluye tanto la esfera de la responsabilidad como la esfera de la esperanza.

El concepto-realidad de persona es, sobre todo, una aportación y un «descubrimiento» de los primeros siglos del cristianismo, donado por éste a la familia humana. En este ámbito, existe una fuente bíblica (hebrea y cristiana) que consiste en la *imago Dei* que hay en nosotros, y una fuente griega en Sócrates, Platón y Aristóteles, para los cuales el hombre está dotado de logos, de capacidad de libre acción; por tanto, existe una naturaleza humana que debería unir a todos los seres humanos. Finalmente, existe una fuente cristiana fundamental, con la cual emerge propiamente la idea de persona, formulada especialmente por Manlio Severino Boecio, después de un inmenso trabajo de excavación realizado por los Padres de la Iglesia y por los grandes Concilios ecuménicos antiguos (Nicea, Constantinopla, Éfeso, Calcedonia), dentro de los cruciales debates trinitarios y cristológicos.

Para ser claros: el concepto de persona no es un concepto cristiano, sino racional y universal, pero que tuvo necesidad de la revelación del cristianismo para desarrollarse, surgir a la existencia y desarrollarse en una larga historia que, partiendo de Boecio en la antigüedad, llegó hasta Tomás de Aquino en el Medievo y después a numerosos autores en la modernidad tardía.

Aquí debemos recordar dos afirmaciones de Tomás de Aquino. La primera: "*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*" (*S. Th.*, I, q. 29, a. 3); la segunda: "*Sola intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam*" (*C. G.*, I, III, c. 112). Es su propia naturaleza lo que la vuelve un fin en sí misma y de los entes dotados de dignidad. Este carácter no es una afirmación independiente, sino que brota de la naturaleza intelectual de la persona, sin la cual no podría consistir. La persona es un fin, porque es un ser espiritual dotado de inmortalidad, creado a imagen y semejanza de Dios, revestido de dignidad y merecedor de respeto incondicionado. Para la persona, vale la ley que afirma que el individuo está por encima del género: es *alguien*, no *algo*; como tal, existe de modo absoluto frente al Absoluto. Es un microcosmos, una imagen finita e incompleta del Infinito y, por ello, infinitamente multiplicable, sin miedo de duplicaciones y repeticiones.

Para hacer frente a los grandes problemas del mundo contemporáneo que mencionan —dignidad de la persona, derechos y deberes humanos (incluidos los deberes intergeneracionales y ecológicos), convivencia pacífica, cuidado de la creación, las complejas cuestiones bioéticas y de las neurociencias— hace falta un pensamiento fundado en la verdad. Esto vale de manera particular para el concepto de persona, que es absolutamente primario y que, desde hace tiempo, está sujeto a críticas y deconstrucciones.

El complejo núcleo de problemas que he mencionado apenas, no puede ser solucionado por antropologías materialistas y naturalistas, actualmente muy difundidas en Occidente. Éstas desarrollan esfuerzos deconstructivos que conducen a la negación de la idea de persona, ya sea sub-determinándola, afirmando que las especies animales superiores estaría compuesta de personas, como sobre-determinándola, de forma tan intensa que a muchas personas que son objetivamente tales se les negaría el estatuto de persona. Incluso donde se reconoce a la persona humana, sucede que las posiciones se dividen entre una concepción funcional

(donde se mira a la persona como un conjunto de funciones y de capacidades) y una concepción sustancial (donde la persona se mira como una sustancialidad, que existe incluso cuando faltan algunas de sus capacidades), con importantes reflexiones en el campo bioético y bio-jurídico.

Sin un concepto bien fundado de persona no puede sostenerse ningún humanismo, más que de forma retórica y con un vago llamado a los valores, que retrocede cada vez más ante las formas más refinadas de crítica anti-humanista. De esta manera, hablamos de la *muerte del hombre*, después de la muerte de Dios: el tema está presente en Michel de Foucault y en otros momentos de la actual filosofía francesa. En general, los anti-humanismos tienen su raíz en la disolución del concepto clásico de persona humana, cuya diferencia específica constituida por el *logos / intellectus* se niega de distintas maneras.

Resumiendo: la persona está como punto de coagulación especulativo y práctico de una inmensa serie de temas morales, políticos, metafísicos, bio-políticos, teológicos. Ofrece una gran ayuda en el esfuerzo por no caer en la moda de la fragmentación, de filosofar por aforismos, de la contaminación entre distintos saberes con una mezcla de distintos tipos. Las dinámicas técnicas, económicas, culturales que han influido en el deterioro de la idea de persona confirman indirectamente que ésta sigue siendo la más adecuada para afrontar las cuestiones morales, políticas, jurídicas y bio-tecnológicas.

❖ Persona y técnica

OI: Sobre esto último que mencionas, ¿qué tanto y cómo el clima de post-verdad favorece la confusión entre las posibilidades bio-tecnológicas y el valor ético de las decisiones concernientes a la construcción o re-construcción de la persona desde la técnica?

VP: La relación entre persona y técnica merece en la actualidad una mención especial.¹⁴ Cuando el materialismo se alía con la técnica, se eleva al cuadrado el dogma según el cual lo que es posible técnicamente es también moralmente lícito, y se cree que la persona es tan sólo un pedazo de materia, ciertamente, de notable complejidad, pero que se reduce sólo a esto. El ser humano, considerado anticuado, debe ser rejuvenecido mediante la técnica, la manipulación genética, el mejoramiento, la hibridación hombre-máquina, la búsqueda de lo post-humano. En esto consiste el paradigma tecnocrático, del que trata la encíclica *Fratelli tutti* del papa Francisco, hacia el cual dirige una clara crítica (cf. n. 166).

La afirmación sartriana de que el hombre será lo que éste haga de sí mismo ha abierto, de alguna manera, el camino al proyecto de la técnica de poner las manos sobre el sujeto, ofreciéndole los medios para auto-diseñarse. Para Sartre, sin embargo, el hombre debe auto-diseñarse en su radical libertad en cuanto que no existe una naturaleza humana, ya que «no hay un Dios que la conciba». En cambio, para la ideología de la técnica, el hombre puede —más bien, *debe*— ser rediseñado por la técnica, ya que es un cuerpo que no puede evadir las limitaciones de la materia. Pero, al final, no es el hombre el que se rediseña, sino que el proyecto se encuentra en las manos de la técnica.

Entre los temas que hay que retomar, está el de los indicios de inmortalidad que se encuentran en la persona. En una conferencia, celebrada en la Universidad Católica de Milán en marzo de 1977, el cardenal Wojtyła acudió a una polaridad que pertenece a la tradición más antigua de la filosofía: la polaridad entre transitivo e intransitivo, que refirió al problema de la muerte y la inmortalidad. En la riqueza de la *praxis* humana se revela la comunión de la persona con la verdad, el bien, la belleza, que supera la esfera de lo útil y los productos del obrar humano: éstos perecen, llevando desde

14 Remito aquí a mi libro *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica* (Lindau, 2013).

el origen los signos del consumo. Lo intransitivo de la comunión desinteresada con los valores es más importante que lo transitivo; en lo intransitivo se encuentra un germen de inmortalidad, en el sentido de que las huellas intransitivas presentes en la cultura humana “parecen *atestiguar la inmortalidad personal* del hombre precisamente sobre la base de lo que en él es intransitivo”.¹⁵

❖ Democracia y política

OI: En tu producción científica has escrito abundantemente sobre la democracia. Sabemos que en las circunstancias actuales ésta se encuentra en descrédito y tal vez hasta en riesgo, sobre todo a raíz del surgimiento de los populismos políticos de distinto cuño. ¿Cuál es tu opinión sobre la situación actual de la democracia? ¿Qué factores han contribuido a su aguda crisis (políticos, antropológicos, culturales, históricos)? ¿Tiene futuro todavía o nos acercamos a una época postdemocrática?

VP: Desde hace décadas, buena parte de la filosofía política se ha emancipado de la captura de las posiciones —en sentido lato— positivistas y ha centrado la atención sobre cuestiones de libertad, justicia, derechos; mientras tanto, ha dirigido la atención al nexo religión-política y al tema antropológico.

Sin duda, estamos viviendo una fase de dificultades para las democracias. ¿Qué factores las han provocado? ¿Nos dirigimos a una época postdemocrática? Es difícil responder de forma exhaustiva. Propongo algunas consideraciones, mirando de manera particular a las democracias occidentales, pues conozco mejor su situación que las de América Latina y otros continentes. En Occidente, la cultura predominante en las democracias invoca

15 K. Wojtyła, “Il problema del costituirsi della cultura attraverso la prassi umana”, en *Perché l'uomo? Scritti inediti di antropologia e filosofia*, a cura di M. Serretti (Leonardo, 1995: 191).

un número creciente de (presuntos) derechos de libertad para el adulto (como el derecho al aborto, el derecho al hijo «producido» de alguna manera), que no pocas veces son pretensiones libertarias y no verdaderos derechos justificables; al mismo tiempo, la posición individualista y libertaria restringe e incluso ignora el cumplimiento de deberes, especialmente hacia quienes no tienen voz. Esto tiene por consecuencia una ruptura del equilibrio social entre los derechos y deberes en el que avanza el individualismo solitario, donde todo hombre es una isla que persigue su *self interest* y el criterio de utilidad.

Las múltiples cartas de derechos que vinieron después de 1948 enfatizan los derechos, pero silencian los deberes. Esta situación era comprensible, después de la inmensa desgracia de la Segunda Guerra Mundial. Por otro lado, setenta años después la figura del deber casi ha desaparecido del horizonte de no pocas culturas políticas, sin una adecuada meditación sobre el hecho de que a los derechos reales de «A» deben corresponder deberes reales en los demás. El «yo quiero» toma el lugar del «tú debes». El olvido del deber y la inflación de los derechos tiene lugar bajo la presión de las pretensiones más variadas, muchas veces alimentadas por la técnica.

En segundo lugar, tanto el personalismo como la democracia deben afrontar hoy al *populismo*, concepto que puede entenderse, en primera instancia, como cualquier movimiento político dirigido a la exaltación demagógica de las cualidades y capacidades de las clases populares y que busca una relación directa, carismática y de liderazgo con ellas. Para alcanzar este resultado, se echa mano de drásticas simplificaciones, que obstruyen la comprensión de la gran complejidad del mundo contemporáneo e incluso la esconden. El populismo está vinculado con una permanente sospecha hacia los órganos institucionales de control y de garantía y con el gregarismo entendido como obsequio incondicionado al líder.

Todo esto representa un serio riesgo para la democracia, especialmente cuando —como en la actualidad— parece evidente

la pérdida del carisma de la democracia liberal y representativa y el giro hacia las democracias de liderazgos. En ellas tiene lugar la deslegitimación de parlamentos, partidos, cuerpos intermedios y los organismos civiles y sociales no funcionales a la lógica del líder en turno, que habla «directamente» al pueblo. Esta evolución en acto se vincula a una profunda crisis del sentido de la comunidad, de su narrativa compartida y de la desintegración del concepto de pueblo: la sociedad actual se muestra fuertemente desarticulada, replegada en la búsqueda de intereses privados.

En el populismo se realiza una alteración de la noción de pueblo, que representa la realidad central de la democracia expresada correctamente en la famosa frase de A. Lincoln sobre el gobierno democrático: "*Government of the people, by the people, for the people.*" En el pueblo se destaca la cultura de la comunidad ordenada y dotada de una anterioridad sobre el Estado y el mercado, de los cuales respeta también las funciones esenciales. El concepto personalista y democrático de pueblo se opone a la «mitología del individuo», confinado en una ilusoria soledad centrada sobre sí misma, que parece crecer en la actualidad con los radicales cambios antropológicos, sociales y tecnológicos. Éstos prevalecen —y a veces abruma— las elaboraciones culturales y las perspectivas morales que se quedan atrás.

La justificación personalista del Estado y de la democracia reposa, en última instancia, en el fin del Estado y de toda sociedad política: alcanzar el bien común de un pueblo unido, compuesto necesariamente de sujetos personales. Por tanto, la persona y el bien común. La democracia es de suyo personalista, comunitaria y pluralista, a través de las formaciones sociales intermedias. Su fórmula de base es que los representantes son elegidos libremente *ab omnibus et ex omnibus*; y los *omnes* son sujetos personales titulares de dignidad inalienable y de un nexo entre derechos y deberes. Por tanto, no es necesario repetir que la democracia no es *soberanía*, sino *autogobierno*, y que la superación de la soberanía moderno-estatal es el camino justo para edificar uniones políticas supraestatales.

El populismo, presente de manera significativa en varios países europeos desde hace algunos decenios, se deriva también de la dificultad de las democracias de resistir al impacto de las grandes transformaciones económicas y tecnológicas y a la ola impetuosa de globalización que desencadenan varios procesos: el mercado global disminuye fuertemente el poder de las democracias nacionales; se hace gravoso, casi hasta la hegemonía, el peso de los poderes económicos sobre los políticos; el sistema tecnológico-mediático y la web tienden a vaciar el concepto mismo de representación y mediación de los intereses que deberían estar en el centro del sistema democrático.

Además, el inmenso desarrollo de las redes sociales vuelve irrelevante el peso de los intelectuales. *La Trahison des Clercs*, del que hablaba J. Benda en 1927 quizás hoy ya no sea una auténtica traición, porque los intelectuales están comprometidos, aunque casi nadie les hace caso. La moneda mala del *tweet* instantáneo busca la buena moneda de la reflexión y de la información válida.

Junto al populismo, tomaron altura el *nacionalismo* y el «soberanismo»,¹⁶ que se detienen en el Estado y rechazan unidades políticas más amplias. En lo que respecta a Europa, la continuación del proceso constituyente europeo hacia una mayor integración política está obstruido en varios países por movimientos «soberanistas»¹⁷ y nacionalistas que se centran tan fuertemente en su identidad que conducen al conflicto y a la disgregación comunitaria a nivel europeo.

❖ Marxismo y Doctrina Social de la Iglesia

OI: En este contexto, ¿cuál fue la incidencia del marxismo? ¿Cómo lo valoras?

16 En el original: «soveranismo» (ndt).

17 En el original: «soveranisti» (ndt).

VP: En la Europa occidental, el marxismo fue la filosofía predominante a mediados del siglo pasado. J. P. Sartre lo consideraba el *non plus ultra* de la época, la vanguardia ganadora del pensamiento. En los mismos años, R. Aron juzgaba al marxismo con mayor agudeza como el opio de los intelectuales. Ciertamente, el marxismo ejerció un influjo muy fuerte sobre el movimiento del 68, junto con el freudismo y el radicalismo libertario, pero ya hacia finales de los años 70 la crisis del marxismo teórico se encontraba en su culmen, si bien no muchos se dieron cuenta de ello. En los años 80, participé en diversos encuentros oficiales entre delegaciones de la Santa Sede y delegaciones marxistas (en Budapest, Klingenthal, Moscú), en los que se apreciaba cierta desconfianza de los mismos marxistas en su propio sistema. Vale la pena recordar que las delegaciones soviéticas y las delegaciones de los países del Pacto de Varsovia fueron a menudo dirigidas por directores de los Institutos para el ateísmo científico.

En la actualidad, la referencia a Marx que algunos proponen no puede ser de ninguna ayuda, si quisiéramos utilizarla para hacer resurgir el ateísmo: el ateísmo del Estado Soviético y el de los países satélite fue una vergüenza, respecto a la cual no se ha pronunciado suficientemente un *mea culpa*. Algunos opinan que el marxismo residual podría ser de alguna ayuda para aumentar el desencanto sobre el mercado, las mercancías, la publicidad que anestesia las conciencias, la idea de que el dinero puede comprarlo todo; todo esto, sobre la base de un supuesto de antaño según el cual la crítica del marxismo fue la más profunda contra el orden establecido y la explotación capitalista. Admitiendo que en ese momento este supuesto era cierto —aunque no lo fue— durante algún tiempo el instrumental conceptual más fuerte para criticar la sociedad actual y abrir *nuevos caminos de justicia, bien común y solidaridad* no fue lo poco que le quedaba al marxismo; fue la Doctrina Social de la Iglesia, que fue muy crítica contra la hegemonía del pensamiento único y partidaria de una atención participativa y proactiva respecto a la suerte del ser humano, allí donde éste viva, superando las barreras creadas por los nacionalismos, populismos y «soberanismos».¹⁸

18 En el original: «*sovranismi*» (ndt).

❖ Religión y democracia

OI: En algunos trabajos has destacado las aportaciones de la religión para la constitución de la democracia. ¿Cuáles son estas aportaciones, tomando en cuenta que muchas concepciones religiosas parecen no tener una estructuración democrática? ¿Cómo contribuye el diálogo entre política y religión para entender una sociedad cada vez más pluralista?

VP: El cometido de las religiones y del cristianismo es vivificar la esfera pública en los principales aspectos sobre los que reposa toda sociedad política: *“honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere”* (es decir, vivir honradamente, no hacer daño a otros, dar a cada quien lo suyo). Este comportamiento, traducido con mayor claridad, implica un cierto grado de virtud cívica, el respeto al otro (especialmente de aquellos que no tienen voz), un principio de justicia distributiva (violado escandalosamente a nivel individual y planetario), hacer prevalecer la voz del amigo sobre la del enemigo, ver en el otro a un ser con el cual se puede cooperar.

Importantes pensadores, como Tocqueville, Bergson y Maritain, han sacado a la luz las fuentes evangélicas de la democracia y la levadura de fecundación y de inspiración que el evangelio introduce en la sociedad. Tal vez la obra que con mayor fuerza e intensidad desarrolla este aspecto es el librito *Cristianismo y democracia* de Maritain (1942), pues representa la expresión anticipatoria de esta nueva consideración (ver, en especial, el capítulo «La inspiración evangélica y la conciencia profana»).¹⁹

19 “Es necesario que las energías del evangelio pasen a la vida terrena; que la buena nueva anunciada para abrir el cielo y la vida eterna exige también la transformación de las sociedades terrenas en sus miserias y sus contradicciones; que en el mensaje evangélico está implícito un contenido político y social que debe realizarse en la historia a cualquier precio” (*Cristianesimo e democrazia*, Milano, 1977: 36). Como muchos pensadores políticos, también el filósofo francés rechazó la idea optimista e irreal del hombre bueno por naturaleza, que niega la inclinación al mal y al pecado. Pero no negó en modo alguno que lo trascendente pueda animar y elevar a lo inmanente. Está en juego una concepción problemática de la naturaleza humana, no una concepción drásticamente negativa.

La gran luz que emana del pensamiento filosófico e histórico del pensador francés es la importancia para la vida temporal —y no sólo para la vida futura— de la encarnación del Verbo. El humanismo integral es el humanismo teocéntrico del *Verbum caro*. Quizá ningún pensador cristiano de la modernidad captó con igual intensidad este núcleo originario con el que Maritain prolonga e integra el *De civitate Dei* de san Agustín.

En el pensamiento católico, la consideración teológico-política cambió en el siglo XX cuando, aún permaneciendo de manera suficientemente amplia el reclamo al derecho natural, aumentó en demasía la consideración de la antropología y de la política a la luz inspiradora del evangelio y de la levadura de liberación que introdujo en la existencia temporal de la humanidad (si bien la apelación al derecho natural se mantuvo de manera muy amplia). En otros siglos, su carácter de fermento no emergió tal vez con la misma fuerza con la que se entendió en la época contemporánea y en el Concilio Vaticano II. El camino se amplió poderosamente en torno a 1965, cuando la teología católica y la teología protestante interpretaron y remarcaron una destacada atención a la tarea pública de la fe y a su desprivatización. En el confinamiento de la fe a lo privado individual se agregaron, por un lado, las incertidumbres de la teología, muchas veces llevada a una reflexión existencial solamente sobre el individuo y, por el otro, la fuerte presión del liberalismo, encaminado a confinar la Palabra a la esfera privada.

La privatización iluminista y post-iluminista de la fe cristiana fue una verdadera desgracia porque redujo un mensaje público como el evangelio, que no entiende la salvación sólo como salvación privada, dentro de los estrechos límites de la conciencia del individuo. En torno a la época de la revolución francesa y del pensamiento liberal radical se quiso hacer de la religión —y especialmente del cristianismo— un acontecimiento íntimo, interno a la conciencia, sin influencia en la esfera pública. Este núcleo está presente todavía en algunos países europeos, especialmente quizá en Francia y en Bélgica, donde está vigente la «religión» de la laicidad pura y dura:

no la laicidad de entendimiento entre lo civil y lo religioso (no obstante la diferencia de tareas), sino la laicidad de separación y de oposición. Esta situación, sin embargo, está cambiando un poco por todas partes, y muchos estudiosos han señalado que, de unos treinta o cuarenta años a la fecha, una nueva presencia de la fe en la esfera pública, con su respectiva asunción de responsabilidad hacia el «nosotros» y hacia la profundidad de los problemas antropológicos y sociales que atormentan a los pueblos. Voces del pensamiento «laico» acompañan este camino.²⁰

❖ Actualidad y pandemia

OI: No quisiéramos terminar este diálogo contigo sin referirnos brevemente a las circunstancias actuales. Acerca de la emergencia sanitaria que vivimos a causa de la pandemia de la Covid-19 y sobre la cual se han expresado ya numerosos pensadores (teólogos, filósofos, activistas), ¿cuál es tu punto de vista personal?

VP: Junto a muchas otras voces, pienso que la pandemia ha mostrado la fragilidad del hombre, no obstante la gran confianza en la ciencia que ha difundido desde hace tiempo un sentido de invulnerabilidad. El virus representa una seria alarma sobre la relación hombre, animales, naturaleza, madre-tierra. Con la cultura del consumo y del descarte, alimentadas por un capitalismo salvaje que ve como su principal objetivo la ganancia, hemos exprimido demasiado la tierra y no hemos contrarrestado adecuadamente las inclinaciones negativas que nos vienen de la sed de bienestar, poder y dinero.

La pandemia implica una redefinición de las relaciones personales, en el sentido de acordarse del otro y de mostrarle atención; por

²⁰ Sobre estos temas, ver: *Religione e vita civile* (Armando, 2001); *Radici dell'ordine civile* (Marietti, 2006); *Le ragioni della laicità* (Rubbettino, 2007); *L'uomo postmoderno. Tecnica, religione, politica* (Marietti, 2009); *Pace e guerra tra le nazioni. Kant, Maritain, Pacem in terris* (Studium, 2014); *Estado, Democracia y Cuestión Religiosa* (Madrid, 2019).

tanto, incorpora una crítica al mito del individuo sin relaciones, guiado sólo por la búsqueda del propio interés. Son preocupantes las actitudes negacionistas y las protestas —muchas veces irresponsables— por las limitaciones a la libertad de movimiento a causa de la pandemia; éstas, sin embargo, son coherentes con el deber de no dañar al otro y no amenazar el bien común.

No existe todavía una investigación en profundidad que se remonte a los puntos de origen de la pandemia, que nos permita constatar si ha habido un *retraso calculado* en la comunicación hacia el mundo de la circulación del virus. Es un tema de gran importancia, que atañe directamente a la responsabilidad moral y política de los estados y de los gobiernos, en un contexto global en el que nadie puede sustraerse de la responsabilidad ante los demás pueblos y toda la familia humana.

Una situación como la actual es desorientadora y angustiada para el ser humano, que se ve obligado a abandonar un esquema cotidiano —habitual y estable— y arrojado a nuevos contextos y preocupaciones para las que no está preparado. Los desafíos no son sólo sanitarios y económicos, sino, en buena medida, políticos y morales. Aquí es deseable que se forme un sentimiento más amplio de hermandad y solidaridad, que hace falta desde hace mucho tiempo. De grandísima importancia será la repartición de responsabilidades entre los pueblos de la tierra, sin refugiarse en un «soberanismo»²¹ vacío.

La verdadera prueba de fuego será la efectiva disponibilidad mundial de la vacuna, sobre la que pesan las determinantes opciones prioritarias de los Estados Unidos y la Unión Europea. El derecho al cuidado de la salud es universal, y no disminuye si se pasa de un país a otro. Todos comprenden el problema crucial de la propiedad intelectual y de las patentes de las grandes empresas farmacéuticas; sin una liberación de las patentes y una considerable

21 En el original: «sovranoismo» (ndt.).

reducción de las regalías, muchos países no podrán adquirirlas o tendrán que esperar muchos años a que disminuyan los precios.

Es necesario retomar el multilateralismo y una reforma de las instituciones mundiales, nacidas en Bretton Woods, que deben fortalecerse y renovarse en relación con la globalización tecnológica y económica desatadas en las últimas décadas. ¿Existe el valor, la lucidez, la voluntad para repensar las organizaciones mundiales de garantía? ¿De compartir las responsabilidades? Tal vez los jóvenes puedan dar un impulso de novedad y la encíclica *Fratelli tutti* podría infundir esperanza y deseo de proyectos fecundos.

Estudios

The Theopolitical Vision of G. K. Chesterton and J. R. R. Tolkien and its Contemporary Relevance

La visión teopolítica de G.K. Chesterton y J. R. R. Tolkien y su relevancia contemporánea

Allison Milbank
Universidad de Nottingham
alison.milbank@nottingham.ac.uk

Recepción 08-06-2020 • Aceptación 21-08-2020

Abstract

What could Chesterton and Tolkien have to offer to the contemporary political thought and practice? This essay discusses on what they share as a common project in their fiction and discursive writing, that is to find a way to acknowledge the value of the local and personal, while directing private good to the universal through the concept of the common good. This has implications for our response to environmental crisis as well as the manner in which we relate the one and the many. Here, mediating institutions such as friendship are all important, and are shown to be built on gift-exchanging and engagement. The sources of Chesterton's thought in Anglo-Catholic and Guild socialism as well as in Hilaire Belloc's Distributism are discussed, besides the roots of this political anthropology in a theology of creation as art and gift.

Keywords: Common good, friendship, gift-exchange, G. K. Chesterton, J. R. R. Tolkien, political anthropology.

Resumen

¿Que pueden ofrecerles Chesterton y Tolkien a la práctica y al pensamiento políticos contemporáneos? Este ensayo argumenta que ambos autores comparten un proyecto común en sus obras de ficción y escritura discursiva: encontrar una manera de reconocer el valor de lo local y lo personal, mientras se dirige el bien privado hacia lo universal mediante el concepto de bien común. Esto tiene implicaciones para nuestra respuesta a la crisis ambiental, así como para la manera en que relacionamos lo uno y lo múltiple. Son importantes aquí las instituciones mediadoras, como la amistad, que parecen estar cimentadas en el intercambio de dones y el compromiso. Las fuentes del pensamiento de Chesterton, tanto el socialismo Anglo-Católico y gremial, como el Distributismo de Hilaire Belloc, son discutidos, así como las raíces de esta antropología política que se hallan en una teología de la creación como arte y don.

Palabras claves: Amistad, antropología política, bien común, G. K. Chesterton, intercambio de presentes, J. R. R. Tolkien.

If the world had no form, i.e., no human meaning, each person would necessarily always be «out for himself». But the world *has* a form, which is summed up in Christ, therefore the human being has a purpose: to realize that form in himself. But the form is a circle: it is a dynamic form which involves receiving and giving, going out and coming back. Christ is the centre, but he himself is centred not *on* himself but on the Other, on his Father and on us (Caldecott, n.d.).

By using the word, «theopolitics», to describe the social organization of the world privileged by Chesterton and Tolkien, this essay has in mind the theological anthropology outlined in the quotation presented above, that comes from an article by Stratford Caldecott, about the former writers. Rather than presenting a theocracy as such, Chesterton seeks to discuss a type of politics that puts God at the metaphysical and psychical centre, and then argues for a political anthropology of the person as he/she is made in God's image, as a creature. The person has true liberty, endowed with free will, but this liberty is properly expressed in relationships of giving and receiving, and on being oriented and held to account by a centring beyond the self. This is in complete opposition to the «buffered» self of modern individualism, so vividly described by Charles Taylor in *A Secular Age*, complete to itself behind the rubber carapace of its dodgem car (as we call a «buffer» car in Britain) or the consumer self, who finds transcendence only in the acquisition of commodities.

This essay will explore the nature of this personhood as expressed in the non-fiction and stories of Chesterton, as well as in the fictional creation of Tolkien's Middle-earth. In yoking them together, it follows the logic of my book, *Chesterton and Tolkien as Theologians*, where I argued for the strong influence of the former on the latter, both philosophically and in adumbrating a theology of art (Milbank 2007). I will not seek, as others have done, to make sense of either writer, but especially Tolkien, in party-political terms. Tolkien made that a difficult task by describing himself as tending

to anarchism or to unconstitutional monarchy, while Chesterton's avowed advocacy of Distributism was combined with elements of Guild Socialism, Liberalism and Burkean organicism (Tolkien, 1981: 63). I shall argue, however, that their ideas about the person and the importance of gift, reciprocity and mediating institutions are valuable to a post-industrial twenty-first century world, by seeking a way forward in the consciousness of environmental crisis and in the wake of Covid-19.

Stratford Caldecott's words quoted above form the basis for my discussion of an anthropology and politics that begins with the fact of a world formed by and in Christ. This is a Christ C. S. Lewis referred to in the essay «Is Theology Poetry?», where he compares his belief in Christ to the one he holds in the Sun, "not only because I see it, but by it I see everything else" (Lewis, 1980: 140). To see the world formed in this way is to hold a view of God as a former or artist and to humankind as his artwork, yet also made in his image as a sub-creator, which has strong implications for an environmental politics. That being said we shall examine the importance of free associations in which this sociality can be realised: friendship, marriage and alliances across races and modes of being, and see how the relational and social *imago Dei* is expressed in acts of reciprocal charity and gift-exchange.

For Gilbert Chesterton and his brother Cecil, it was friendship with radical socialist Anglo-Catholic clerics such as Conrad Noel what opened their eyes to a politics based on perceiving the form of Christ. In his *Autobiography*, Chesterton included both siblings in applying the words of the blind man healed by Christ in John 9:25 to the effect of Noel on their worldview: "whether he be a sinner or no, I know not; but this I know, that I was blind, and now I see" (Chesterton, 2006: 163). What Noel allowed Chesterton to see was the romance of orthodoxy, where Christian dogma became the battle-cry of radical politics. He would not embrace the revolutionary socialism that led Noel to fly the red flag from Thaxted Church but there is no doubt that he did embrace the revolutionary nature of creedal, sacramental and incarnational Christianity in transforming our understanding of the form of the world and the nature of

humanity. Early in life, from watching plays in his father's toy theatre, a structure rendered only the more wonderful by its cardboard facticity, Chesterton derived an understanding of the world as a created object. Human beings similarly, were wholly marvellous and took on huge value from this perspective: "the sense of the miracle of humanity itself should be always more vivid to us than any marvels of power, intellect, art, or civilization. The mere man on two legs, as such, should be felt as something more heartbreaking than any music and more startling than any caricature" (Chesterton, 1953, 67-68).

Chesterton's view of the child, adumbrated in his short study, *Thomas Aquinas*, is not so much the visionary who enters fully into the world of the imagination, as the one who sees reality in this way (Chesterton, 1933: 198). Children deliberately «make believe», with an awareness in the fictive nature of their game or collaboration in fantasy which is inherently metaphysical (Chesterton, 1932: 50). They are formers of the world God made into meaning and thus "creators and co-operators with God", a phrase Maisie Ward used in her introduction to Chesterton's collection of stories and poems, *The Coloured Lands*, to describe the relation between humans and the things they make (Chesterton, 1938: 29). She is referring to a story in which a bored child is told about a wizard who offers an equally dissatisfied adult the paint-box of creation to make his own world. To the man's amazement the splashed pigments remain where he throws them "as a bird hangs in the air" (Chesterton, 1938: 195). They form the very house with which the child (and earlier the man) had been so dissatisfied, now restored to them with a new significance. I have speculated that this story, which Tolkien owned, might have inspired «Leaf by Niggle». Tolkien makes a more sustained fictional investigation into co-operation or what he calls rather sub-creation: "we make still by the law in which we're made" (Tolkien, 2001b: 89). This strong theme in Tolkien's work is usually discussed in terms of his theology of art but it has a compelling ethical and political dimension, particularly in relation to the manner in which we should interact with the natural world. Tolkien asserts in his essay «On Fairy-stories», that we should treat things "«as we are (or were) meant to see them» —as things apart from ourselves.

We need, in any case, to clean our windows; so that the things seen clearly may be freed from the drab blur of triteness or familiarity—from possessiveness” (Tolkien, 2001c: 15). Creative fantasy is an act of liberation, in which we set the world beyond the self free to be itself. For Chesterton similarly, a moderate philosophical realism had an ethical dimension, so that the stubborn physicality and quiddity of the world was to be wondered at and valued.

If humans are made in the image of God whose gratuitous creative action is extravagant in making things other than himself, then, as Michael Halsall points out in his study of Tolkien’s theology, “this principle is also true of rational beings made after his own image and likeness: angels and men [...] the creature approaches more perfectly to God’s likeness if it is not only good, but can act for the good of other things, than if it were good only in itself” (2019: 71). There is not space here to rehearse the ecological critique in Tolkien’s work, which is so well established and most deeply explored by Matthew Dickerson and Jonathan Evans in *Ents, Elves and Eriador: The Environmental Vision of J. R. R. Tolkien* (2006), but its importance, I believe, partly lies in its positive character: not only does Tolkien rage at environmental destruction and waste, but he offers a generous sense of nature as itself encultured (Dickerson & Evans, 2006). Birds and trees as well as humans and elves have societies, cultures and ethics and can even act for the good of other things. He is also aware of the competing claims of wildness and horticulture and the interdependence of each, which is represented in *The Lord of the Rings* by the tragic loss of the orchard-loving entwines, which is mourned by their wilder spouses. Generous excess of life characterises nature in general in Tolkien, best illustrated by the gift of Galadriel to Sam of a tiny box of earth and a seed from her orchard, which leads to extravagant efflorations of life when planted in the devastation of the Shire, ranging from trees to barley, strawberries to golden-haired children.

Noel and his fellow Anglo-Catholic socialists such as Percy Dearmer embraced a Catholic vision of the Church and an inclusive sense of the Kingdom of God as the heritage of all humanity, which they derived from the Victorian theologian F. D. Maurice. This gave a shape to Chesterton’s questioning of the individualism of much

liberal and agnostic thought. Chesterton privileged human solidarity, especially that of the poor over bourgeois individualism, which he came to see as a form of “spiritual isolation” (Stapledon, 2011: 85). Seeing with the form of Christ then leads to a social anthropology, in which what we share in common is most determinative of who we are:

The things common to all men are more important than the things peculiar to any men [...] This is the first principle of democracy: that the essential things in men are the things they hold in common, not the things they hold separately. And the second principle is merely this: that the political instinct or desire is one of these things which they hold in common (Chesterton, 1953: 67).

And the political desire is shared, though very much in the sense of Aristotle, whose statement that man is a political animal is quickly followed by differentiating this from individualism, represented by a Homeric reference to the “tribeless, lawless, hearthless” (*Politics*, 1.2: 1253a, 9). Chesterton’s examples of things common to all people are falling in love and rearing children as well as making laws. This commonality is therefore the establisher of the particular and the domestic.

Chesterton is here adumbrating that ancient Christian concept, to which other faith traditions would also give hearty assent, of the common good. As Thomas Aquinas puts it, the common good is “better and more divine than the good of the individual” (Aquinas, 2007: 36), but crucially, the good for the person is best met by the good for all, and private and public goods are not in competition. For Chesterton too, past generations have a share in determining this good: “tradition is only democracy extended through time” (Chesterton, 1953: 69). Here he does sound close to Edmund Burke and his image of the oak tree for the organic development of the British Constitution through time and by means of a partnership among “those who are living, those who are dead, and those who will be born” (Burke, 1910: 193-194).

Although Tolkien had a very strong antipathy to bureaucracy and the overbearing state, he too presents a world of the common good. The whole plot of *The Lord of the Rings* is a pitting of the solidarity of a common good against Sauron's egoistic tyranny. The good of the Shire and that of Rohan or Gondor are bound up together: it is not just an alliance of convenience to fight a common foe. Each society is enriched by contact with another, and the hobbits act as a kind of wild card here, getting under the guard of more self-important peoples. Groups inimical to one another, such as elves and dwarves learn to make common cause and understand the good each other seeks and even wild men and ents can contribute to this social purpose. For the peace and flourishing of each is to be found in the concord of the whole. Moreover, to establish this peace in Middle-earth, there must be a de-centring of a people from their private good, which we see in the elves' willingness to destroy the Ring even though they believe this will cause their own magic rings, which keep their lands safe, to be rendered ineffective. Conversely, without the *summum bonum* as goal, power in the novel, seeks only its own good and becomes politics for politics' sake. Joshua Hren points out, for example, how banal Saruman's exercise of his sorcery becomes when he ends up as Sharkey, destroying the communal life and flourishing of Hobbiton, for no good reason except spite.¹ At one crucial point in the novel Aragorn shows himself to Sauron in the *palantír* knowing that the dark lord will assume this means he holds the Ring of Power, and deflecting Sauron's attention from the hobbits who do have the Ring and from Mordor. Aragorn knows that Sauron is incapable of understanding that someone might act for the common good, and will assume Aragorn seeks his own private advantage (Tolkien, 1993: 861).

In many countries, our own politics has become divorced from this idea of the common good. Politics is too often seen as the competition of rival claims, rather than an exercise in concord. Without a sense of a transcendent Good calling us to account politics becomes nothing but power-broking, and our leaders lack a thick account of

1 See Hren (2018: 41).

what they are aiming at and are easily swayed by private or party good. This sense of accountability to the divine lies, I believe, behind Tolkien's seemingly contradictory remark referred to above, where in a letter to his son he reveals himself in favour both of anarchy but also unconstitutional monarchy (Tolkien, 1981: 43).² The anarchism is a protest against bureaucratic surveillance and control in the distributist direction of independent small property holders who are self-regulating, while the ancient idea of monarchy derives its authority from God, and thus grounds such a society in a good beyond itself. The relation of the minimalist self-government of the Shire to the distant but protective King Aragorn perhaps expresses this balance. In the same way Theoden, King of Rohan, becomes the guarantor of freedom for a separate polity, when he grants the Wild Men liberty to be left alone in their separate bosky existence (Tolkien, 1993: 815).

As Joshua Hren has argued, Tolkien's political philosophy has much in common with Thomas Aquinas's short writing, *De Regno* (On Kingship), in the form of a letter to the King of Cyprus. There one can find a defence of the common good, and an injunction that the king should direct all goods such as "wealth, profits, health, eloquence, or learning" to that *summum bonum*, which is eternal beatitude (Aquinas, 1949). Kingship becomes tyranny when this fails to be the goal, and the tyrant is defined as he who puts private good before public, as Sauron and Saruman most spectacularly do, revealing not just totalitarian tyranny but the modern tendency towards "the undue exaltation of each individual as an end in and of herself" (Hren, 2018: 140).

One can also see these ideas played out in Chesterton's brilliant early novel, *The Napoleon of Notting Hill* (1904). Set in 1984, it depicts a Britain now ruled by a king chosen by lot, and the present incumbent, Auberon Quin, decides for a joke to brighten up the drab uniformity of a world in which all the big powers have swallowed up the smaller ones, by reimporting provosts of London boroughs in full medieval pomp and ceremony. Adam Wayne of Notting Hill takes this seriously and opposes attempts by the aptly named Lord Buck to

² See also Imbert (2017: 25-53).

drive a commercially useful wide thoroughfare through Pump Street. Love of locality is thus pitched against the interests of capitalism, but although the novel is very much on the side of Notting Hill patriotism, it is not enough. Localism without reference to larger goods—not, however, including the economic plans of Lord Buck, which pretend a public good that is masking his own gain—is limited. It needs the balancing of the satirical King Auberon. Again, one can have recourse to Aquinas here, for whom the village has to be connected to a larger polity if the common good is to be realised. A broader view than self-interest can operate and we can act morally and through the virtues in such a community through “living well” (Aquinas, 2007, 15, n. 17). Wayne tries to make of Notting Hill a true polity in this sense but fails, though what it good does display is precious and indeed, indispensable. Similarly, in Tolkien’s allegory of the claims of art as sub-creation, «Leaf by Niggle», Niggle’s neighbour Parish, representing the claims of locality and neighbour, unites with him in a Purgatorial afterlife to create a beautiful garden of refreshment and healing, once his localism has been opened to the common good. A further example of the local being opened to a larger common vision is to be found in *The Lord of the Rings* when the hobbits Sam and Frodo experience Faramir and his men saying a silent grace before food. Grace is unknown to them and they feel “rustic and untutored” (Tolkien, 1993: 661). It is significant that Faramir’s gratitude extends beyond Middle-earth to the transcendent.

Conrad Noel became vicar of the Essex village of Thaxted in 1910, during the period of his close association with Chesterton, where he put into action the kind of social vision that combines reverence for the local with the universal.³ In Thaxted he revived local crafts and music, as well as having their own local composer, Gustav Holst, to write for them. And yet, Noel also sought to rouse his parishioners to social activism and sympathy with international

3 One can also see this preference for the local and the national over Post-Tridentine uniformity in the liturgical writings of Chesterton’s other friend, Percy Dearmer, whose influential *The Parson’s Handbook* (1903) sought to restore Pre-Reformation Sarum and English liturgical practices and costume (about which Chesterton has some fun in his *Autobiography* [1936]).

socialism and Irish independence. He and Chesterton were members of the Patriots' Club and fellow authors in its published papers, where their approach is identical, though Noel's more Christian in its content, writing "that God is contained in wafer and in country is as necessary a proposition as it is orthodox. That he is circumscribed or limited by either the one or the other is rank heresy" (Noel, 1904: 250). Without the love of the immediate, one is unable in any way to love the universal and Noel goes so far as to alter St John's remarks about the love of God and neighbour in 1 John 4:20 to apply to the English clerical naturalist, Gilbert White, who wrote an influential study of his native parish, *The Natural History of Selbourne*: "If a man love not Selbourne, which he hath seen, how shall he love the cosmos which he hath not seen?" (Noel, 1904: 241).

Guild Socialism, which attracted both Anglicans such as Maurice Reckitt and Catholics such as Eric Gill was a way of mediating between the local and the universal, with a call for a revival of the medieval guilds and participation by workers in the companies and industries in which they laboured. Distributism is sometimes called Catholic Guild Socialism and Chesterton wrote an epilogue in 1922 for the Guild Socialism volume, *The Return of Christendom*, for which Bishop Gore wrote a (slightly sceptical) preface.⁴ By now, Chesterton was the close associate of Hilaire Belloc and would convert to Roman Catholicism that same year. This epilogue would be his Anglican swansong and it was already Distributist in character and influenced by Belloc's *The Servile State* (1912).⁵ Catholic Social Teaching would adumbrate in the papal encyclical *Quadragesimo Anno* (1931) the principle of subsidiarity: "it is an injustice and at the same

4 See, for example, Ian Markham's introduction to *The Penumbra of Ethics: The Gifford Lectures of V. A. Demant with a Critical Commentary and Assessment* (Demant, 2018: 15).

5 Although Chesterton met Belloc first in 1900 it is only much later in life, in my opinion, that he sounds Bellocian, most notably in the political opinions of the 1930s. I agree with Jay Corrin in *G. K. Chesterton & Hilaire Belloc: The Battle Against Modernity* that Chesterton reaches similar positions to Belloc through his own independent way of thinking (Corrin, 1981: 27). Bill Oddie similarly stresses the importance in the 1900s of Chesterton's friendship with Noel, who presided at his wedding. See Oddie (2008, especially: 261-264), where he too discusses the Patriots' Club volume.

time a grave evil and disturbance of right order to assign to a greater and higher association what lesser and subordinate organizations can do. For every social activity ought of its very nature to furnish help to the members of the body social, and never destroy and absorb them” (Pius XI, 1931: 79). In the context of totalitarianism and state socialism, this was partly a defence of the individual, but the encyclical was also highly critical of capitalism and the industrial dehumanization of the worker. The principle itself predated 1931 and was mentioned in *Rerum Novarum* of 1891 by Leo XIII.

Yet this principle is already implicit in Chesterton’s *The Napoleon of Notting Hill* in 1903 and it characterized much Anglican Christian Socialism of Demant and Reckitt’s Christendom tendency. It is all of a part of a British return in the late-Victorian and early Edwardian period to an appreciation of the local and particular in poetry and regional nature writing and topography. It witnessed the establishment of natural preservation movements such as the National Trust in 1895 and the Society for the Preservation of Ancient Buildings in 1877. In sympathy with all this is the nature mysticism of a poet like Edward Thomas, whose supernatural Lob is a guarantor of locality through history. Tolkien’s similarly mysterious figure, Tom Bombadil, in his freedom and mastery is an example of such localism and of subsidiarity in action. He is master of his domain precisely, however, because he does not own its animal and tree inhabitants: “the trees and the grasses and all things growing or living each belong to themselves. Tom Bombadil is the master” (Tolkien, 1993: 122). He has use and enjoyment of the Old Forest but his holding is a form of stewardship. Matthew Dickerson compares him to a pure scientist, who observes and loves nature for herself (Dickerson & Evans, 2006: 23). Tom Bombadil in his area represents a mediatory level of government, the aristocratic element, which does not mean high birth, but the rule of the wise between the rule of the one and that of the many. This element could be represented by the police commissioner, the trade union, the confraternity, the charity, in normal political life in our own world. Such mediating institutions were crucial both to Guild Socialism and Catholic Social Teaching, and Tolkien has a number of such institutions in his Middle-earth, from

the Council of Wizards to the Ent Moot. The Ents have the task of re-ordering the passions of the private-good focused trees to act for the common good and of waking those of their own sort from degenerating into treelike passivity. They risk their own lives on what might be the last march of the Ents to face Saruman at Isengard on behalf of the trees he has or will sacrifice to his industrial war-machine.

Such associations depend on friendship. Chesterton and Tolkien share a strong interest in friendship as an ethical and religious practice and mediation. As Conrad Noel puts it:

This life for which you struggle [...] does not consist in abundance of things possessed. Its attainment does not involve the ruthless tramping down of competitors, but the perception of your union with God and one another, of the identity of interests communal and interests individual (1904: 236).

This is both a blueprint for a Christian vision of society as a whole focused on the common good and of associations and friendships within it, on the Aristotelian principle of union with others cemented in a common goal or purpose. This was developed by Aquinas in a Christian direction, where it becomes central to the life of charity and always includes a form of benevolence towards the other (Aquinas, 1920: 2ae, q. 23, art. 1). This is the model of friendship among the detectives in Chesterton's *The Man Who Was Thursday*, who are revealed as analogies of the days of creation in their communion and diversity and can include even their antagonist Lucian Gregory, the only true anarchist among them. The fellowship of diverse peoples who unite to accompany Frodo in his task of returning the Ring of Power to its place of making are another such political association. Frodo and Sam begin as master and servant, but end as friends and equals as Sam bears the Ring and later becomes Frodo's heir. Tolkien's novel, indeed, is a study in the politics of friendship as a way to undo the enmity between the peoples of Middle-earth, and it is cemented by acts of gift-giving and pledge-making.

Chesterton comes to this practice of reciprocity through gratitude, which is how he expresses the beginning of his understanding of the need for a God in *Orthodoxy*:

Children are grateful when Santa Claus puts in their stockings gifts of toys or sweets. Could I not be grateful to Santa Claus when he put in my stockings the gift of two miraculous legs? We thank people for birthday presents of cigars and slippers. Can I thank no one for the birthday present of birth? (1953: 82)

Aquinas includes gratitude under his virtues of indebtedness and it is the beginning of the friendship between humans and their Creator to acknowledge his gifts. Stephen Jones sees this gratitude as only possible through Christ and therefore inherently communal and liturgical:

It is only when one recognises the *debitum* imposed by grace, which is a debt of love, that one is able to respond to that gift and make grateful return in love and friendship. Given that an infinite gulf exists between God and the creature, the return of gratitude to God is only possible through participating in the gratitude of Christ. Consequently, gratitude properly speaking has a liturgical and sacramental character (2014: 2).

The preference that Chesterton shows for small scale ownership means that people possess some goods with which they can forge relations of reciprocity and connection, rather like a neighbourly exchange of surplus tomatoes for some home-made jam so that a certain gratitude can enter into the transaction. I argued in *Chesterton and Tolkien as Theologians* for the centrality of ideas of gift-exchange in Tolkien's fiction. While neither writer presents such an archaic economics as a contemporary possibility, Chesterton certainly sees Distributism as a way of rendering economic exchanges more equitable and visible, unlike the distant and occluded origins of commodities in global capitalism. As he writes in *The Outline of Sanity*,

What is wrong with the man in the modern town is that he does not know the causes of things; and that is why, as the poet says, he can be too much dominated by despots and demagogues. He does not know where things come from; he is the type of the cultivated Cockney who said he liked milk out of a clean shop and not a dirty cow (1926: 3).

In both *The Hobbit* and *The Lord of the Rings*, Tolkien takes his modern protagonist out of a money economy, represented by Bilbo Baggins's share of the dwarf profits, to a more archaic economic system of gift-exchange, where reciprocity is built into exchange. As befits his Odyssean cunning and deceit, Bilbo uses the gift of the dwarves' Arkenstone, which he appropriated, to bring about peace and eventually reciprocal gift-giving and alliance for the common good between the dwarves and the men of the lake: "this is the Arkenstone of Thrain", said Bilbo, "the Heart of the Mountain; and it is also the heart of Thorin. He values it above a river of gold. I give it to you. It will aid you in your bargaining" (Tolkien 2001a: 271). Although Bilbo's attempts falter at first and he earns Thorin's ire, the journey ends with him bonded by gift exchange with elves and dwarves alike, who also forge social bonds with each other. The Shire, however, despite its complex birthday gift exchanges is as rapacious and money-grabbing as ever when Bilbo returns to it, and he finds his house put up for auction in a tamer domestic version of the corruption of the Shire at the end of *The Lord of the Rings*. Gift-exchange is used by Tolkien in both novels to signal a better mode of social and political interdependence, in which enemies and rivals are turned into friends and competition is transformed into mutual generosity and gratitude. There is definitely something liturgical about gift-giving in Tolkien, as if the Eucharist radiated out to include all giving and receiving.

As the Fellowship guarding the Ring-bearer sets off, it finds itself wholly dependent on gifts for its sustenance and safety, culminating in the double gift-giving of the Lothlórien elves: first, they are given practical gifts of boat, rope, food and cloaks; later Galadriel herself at a quasi-sacramental meal offers personal gifts, and is begged for a

hair by the once suspicious dwarf, Gimli. In granting this, Galadriel herself becomes the gift and we see the decentring self-bestowal of the circle of divine union referred to in my opening epigraph. The hair will be set in crystal as an heirloom, “and a pledge of good will between the Mountain and the Wood until the end of days” (Tolkien, 1993: 367). Such gift-giving is not horizontal but ordered to the transcendent as well as to the future, as one can see in Galadriel’s song in which she hopes that they (though not she) might reach Valinor itself (Tolkien, 1993: 368-369).

So how can contemporary Christians learn anything of value from this theopolitics? First, as I have already rehearsed, we are suffering from a politics for politics sake, in which our elected representatives govern rather as business executives or administrators than leaders with long-term goals. Having lost the common good, we are destined to lose any sense of what politics is about as well as a transcendent Good to hold our leaders to account. The existence of an anointed monarch in my own country, the United Kingdom, is there to hold that function, by orienting political aims to the common good, but our Queen’s role needs to be accepted as such by power-hungry politicians, and there is little sense of that being taken seriously at present. In the recent Covid-19 lockdown, the Queen did call everyone to the common good in an effective public broadcast, only for her words to be undermined by the irresponsible and probably illegal behaviour of a government advisor, who broke the covenant for his own private gain, and was supported in doing so by the Prime Minister. Without that call to the common good, however, we have little hope in solving the environmental crisis that overshadows us let alone the virus.

Secondly, we need a new appreciation of the importance of local political and economic engagement, in which decision-making is taken at the most personal level possible. There is no iron rule that dictates we buy the cheapest goods from the most enslaved workers. We can decide to grow our own food individually if we are lucky enough to have a garden or communally. We can decide to buy local products where either of those horticultural modes is not possible and to buy fewer things, to exercise what Chesterton called “sacred

thrift” (Chesterton, 1953: 99). And we can render our exchanges visible and personal, so that we know which farm our meat has come from, or the community of weavers who made our carpet. Politically, we need to decentralise our decision-making, and to empower local communities to make their own decisions where possible, to return to that principle of subsidiarity on which the Common Market was once built.

Paradoxically, people will be much more willing to embrace the sacrifices that environmental rescue demands if they can connect their actions to local effects or rescuing neighbourhood birdlife. Like Chesterton’s St. Francis, they will respond much more humanely and personally to Brother Starling and Sister Aspen than to «nature» understood as a vague whole. The challenge, however, as Chesterton and Tolkien are vividly aware, is how to connect that local reverence to the good of the whole. Here friendship as both men understood it in their personal lives—for both had a gift for friendship—and in its role as a mediation of the common good, is so important. In this they follow Aristotle, whose concept of political friendship at all levels is so important to the state. But there is a deeper religious purpose, as Augustine learns in his *Confessions*:

You only love your friend truly, after all, when you love God in your friend, either because he is in him, or in order that he may be in him. That is true love and respect. There is no true friendship unless You weld it between souls that cling together by the charity poured forth in their hearts by the Holy Spirit (1991: IV, 4, 7)

The friendships in families, between equals, travellers and companions, all have a political role in directing us to God and the common good through the seeking of the other’s flourishing. Mediating institutions and associations all have some sort of friendship at their base as well as self-interest, and a state will only flourish if the private good is enabled to be connected to the public. A life is enriched by the multiplicity of social bonds in which it is connected, so that

democracy of the many is mediated and advised by the virtue of the few and informs the central government.

Paradoxically by their awareness of the world as God's artwork and human beings made in the image of a maker and former of things, Chesterton and Tolkien raise politics itself to an art, by which communally we form what Benedict Andersen famously termed "imagined communities" (Anderson, 1983). A polity always has the quality of a make-believe, by which we craft a common life based on trust, sympathy and imagination. Chesterton and Tolkien are both aware of human liberty, that we have freedom to make our world and give it meaning, having the *imago Dei*. But the form our world enjoys is Christic, shaped by the Logos, shaped by love to give life and liberty. A Christian politics therefore, will be one that gives and receives, is built on gratitude and a sense of the giftedness of existence itself, in all its splendour, and through bonds of friendship and association, seeks the good of others, knowing that our own flourishing will ensue in the concord of the common good.⁶

References

- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Aquinas, Th. (1920). *Summa Theologica*. Fathers of the English Dominican Province (trans.). Retrieved 30 May 2020 from <https://www.newadvent.org/summa/3023.htm>.
- (1949). *De Regno*. (G. Phelan (trans.); I. Th. Eschmann O.P. (revised)). Retrieved 30 May 2020 from <https://isidore.co/aquinas/DeRegno.htm>.
- (2007). *Commentary on Aristotle's Politics*. R. J. Regan (trans.). London: Hackett.
- Aristotle. (1995). *The Politics of Aristotle*. E. Barker (trans.). Oxford: Oxford University Press.
- Augustine. (1991). *Confessions*. H. Chadwick (trans.). Oxford: Oxford University Press.

⁶ This work is based on a course given in Granada, Spain.

- Burke, E. (1910). *Reflections on the Revolution in France*. London: Dent.
- Caldecott, S. (N.d.). "Chesterton Alive Today: Reviving the Moral and Social Imagination. Notes for a Re-Evangelisation of Culture". In *Second Spring*. Retrieved 30 May 2020 from <https://archive.secondspring.co.uk/spring/beaconsfield.htm>.
- Chesterton, G. K. (1926). *The Outline of Sanity*. London: Methuen.
- (1932). "Walter de la Mare". In *Fortnightly Review*, n. 132, July, pp. 47-53.
- (1933). *Thomas Aquinas*. London: Hodder and Stoughton.
- (1938). *The Coloured Lands*. M. Ward (intr.). London: Sheed and Ward.
- (1953). *Orthodoxy*. London: Bodley Head. Original work published 1908.
- (2006). *Autobiography*. San Francisco: Ignatius Press. Original work published 1936.
- Corrin, J. (1981). *G. K. Chesterton & Hilaire Belloc: The Battle Against Modernity*. Athens/London: Ohio University Press.
- Demant, V. A. (2018). *The Penumbra of Ethics: The Gifford Lectures of V. A. Demant with a Critical Commentary and Assessment*. I. S. Markham (intr.); I. S. Markham & C. Faulstich, (eds.). Portland OR: Wipf and Stock.
- Dickerson, M. and Evans, J. (2006). *Ents, Elves and Eriador: The Environmental Vision of J. R. R. Tolkien*. Lexington, KY: University Press of Kentucky.
- Halsall, M. (2019). *Creation and Beauty in Tolkien's Catholic Vision: A Study in the Influence of Neoplatonism in J. R. R. Tolkien's Philosophy of Life as "Being and Gift"*. Portland, OR: Wipf and Stock.
- Hren, J. (2018). *Middle-earth and the Return of the Common Good: J. R. R. Tolkien and Political Philosophy*. Portland, OR: Wipf and Stock.
- Imbert, Y. (2017). "Tolkien's Shire: The Ideal of a Conservative-Anarchist Distributive Governance". In *Journal of Inklings Studies*, 3, 1, December, pp. 25-53.
- Jones, S. A. (2014). "The Virtue of Gratitude According to St Thomas Aquinas". PhD dissertation. Heythrop College: University of London.
- Lewis, C. S. (1980). "Is Theology Poetry?". In *The Weight of Glory and Other Addresses*. London: HarperCollins.
- Milbank, Alison. (2007). *Chesterton and Tolkien as Theologians: The Fantasy of the Real*. London: T. & T. Clark.
- Noel, C. (1904). "Patriotism and Christian Faith". In L. Oldershaw (ed.), *England a Nation: Being the Papers of the Patriots' Club*. London and Edinburgh: Brinsley Johnson, pp. 234-252.
- Oddie, W. (2008). *Chesterton and the Romance of Orthodoxy: The Making of G. K. Ch. 1874-1908*. Oxford: Oxford University Press.

- Pius XI. (1931). *Quadragesimo Anno*. Retrieved 30 May 2020 from http://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html.
- Stapledon, J. (2011). “The De-Christianisation of England: Anglo-Catholic Perspectives in the Early Circle of G. K. Chesterton and in the Late Twentieth Century”. In *Chesterton Review*, 37, 1/2, pp. 81-104.
- Tolkien, J. R. R. (1981). *Letters of J. R. R. Tolkien: A Selection*. H. Carpenter (ed.), with assistance from C. Tolkien. London: George Allen and Unwin.
- (1993). *The Lord of the Rings*. London: Harper/Collins. Original work published 1954.
- (2001a). *The Hobbit: Or There and Back Again*. London: HarperCollins.
- (2001b). “Mythopoeia”. In *Tree and Leaf*. London: HarperCollins.
- (2001c). “On Fairy-stories”. In *Tree and Leaf*. London: HarperCollins.

La justicia como la caridad del sabio:
de la complacencia por la felicidad del otro a la búsqueda de
su perfección

Justice as the Charity of the Wise Man:
from Pleasing in the Happiness of Another to the Search of
His Perfection

Roberto Casales García
UPAEP, Universidad
roberto.casales@upaep.mx

Recepción 26-06-2019 • Aceptación 21-08-2020

Resumen

Con la intención de esclarecer la caracterización leibniziana de la jurisprudencia y su teoría de la justicia universal, en el presente trabajo de investigación se realizan dos cosas: por un lado, se analiza la relación entre su noción de amor y su teoría de la motivación moral, a fin de determinar en qué medida la complacencia por la felicidad, el bien y la perfección del otro conducen a la acción; por otro lado, se distingue entre el amor de concupiscencia y el amor benevolente, a fin de explicar en qué medida se puede definir la justicia como la caridad del sabio.

Palabras clave: amor, motivación moral, perfección, placer, virtud.

Abstract

The present paper carries two tasks provided the intention of clarifying Leibniz's characterization of jurisprudence and his theory of universal justice: on the one hand, to analyze the relationship between his notion of love and his theory of moral motivation, in order to determine to what extent the complacency for the happiness, the good and the perfection of another lead us to action; on the other hand, to distinguish between the love of concupiscence and the love of benevolence, in order to explain in which sense justice can be defined as the charity of the wise.

Keywords: love, moral motivation, perfection, pleasure, virtue.

Introducción

A lo largo de la segunda parte de su *Nova Methodus Discendae Docendaeque Jurisprudentiae* (1667), uno de los primeros y más famosos tratados de filosofía del derecho que escribe Leibniz, podemos encontrar dos definiciones complementarias de «jurisprudencia» (Aceti, 1957: 18). Mientras que la primera definición afirma que la jurisprudencia es “la ciencia del derecho relativa a un caso o hecho” (Massimo: 31; AA VI 1: 293);¹ la segunda definición entiende por jurisprudencia “la ciencia de las acciones, en la medida en que son llamadas justas o injustas” (Massimo: 49-50; AA VI 1: 300). En ambos casos, en opinión de Aleksandra Horowska (2016: 557-558), la «jurisprudencia» se relaciona con el derecho, concretamente con la noción de justicia que mantendrá de forma consistente a lo largo de su obra, a saber, la justicia como la caridad del sabio (*caritas sapientis*). Teniendo esto en mente, en una carta dirigida a la electriz Sofía de Hannover —probablemente redactada en 1697—, Leibniz introduce las siguientes definiciones del prefacio de su *Codex Iuris Gentium* de 1693 para esclarecer su noción de justicia:

La *justicia* es una caridad conforme a la sabiduría.

La *sabiduría* es la ciencia de la felicidad.

La *caridad* es una benevolencia universal.

La *benevolencia* es un hábito de amar.

Amar es encontrar placer en el bien, la perfección, la felicidad de otro (Echeverría II: 78-79; GP VII: 549).

1 Todas las obras de Leibniz se citan siguiendo las abreviaturas y las siglas sugeridas por el proyecto «Leibniz en español» (<http://leibniz.es/siglas-de-ediciones-de-obras-leibniz-en-espanol/>), donde se hace alusión tanto a la edición del texto en su idioma de origen, como a la edición en castellano. Dado que se ha privilegiado la edición en castellano, citamos primero esta edición, seguida de la edición correspondiente en el idioma de origen.

Un problema que se deriva de estas definiciones consiste en comprender su relación de cara al ámbito práctico, pues de la mera complacencia por el bien, la perfección y la felicidad del otro no se sigue que el sujeto deba actuar de tal o cual forma, lo cual es contrario al carácter normativo del derecho. Para que el derecho prescriba determinadas acciones, acorde a la necesidad moral de las mismas, es necesario que aquella complacencia del amor se vuelva efectiva, como sugiere a lo largo de su *Méditation sur la notion commune de la justice* de 1703, de modo que el sujeto de la acción no se conforme ni con la mera pasividad contemplativa del que se complace con el bien ajeno, ni se limite a abstenerse de hacer el mal al prójimo (Salas II: 92; Mollat: 55). Ser justos es buscar el bien, la perfección y la felicidad no sólo de un otro concreto, sino, como lo exige la definición anterior de caridad, de todo otro.

Para comprender el carácter normativo del derecho, en consecuencia, debemos analizar dos cosas: por un lado, la relación entre amor y acción, para lo cual analizaré la teoría leibniziana de la motivación moral, ampliamente estudiada por Gregory Brown;² por otro lado, la relación entre caridad y sabiduría, a través de la cual Leibniz reivindica la distinción escolástica entre amor *concupiscente* y amor *benevolente*, a fin de desarrollar una teoría del amor desinteresado o, como prefiero denominarlo, virtuoso.

Motivación y complacencia

La relación entre amor y acción, en este sentido, se encuentra mediada por la teoría leibniziana de la motivación moral, la cual se sitúa en un punto intermedio entre el racionalismo moral y el sentimentalismo. En opinión de Jorati, “mientras que los racionalistas sostienen que la razón puede proveernos tanto de conocimiento como de motivación moral, los sentimentalistas niegan que la razón sea capaz de ambas cosas. En su lugar, los sentimentalistas insisten en que las

2 Pienso concretamente en dos textos que me han ayudado a esclarecer algunos de los puntos más relevantes sobre esta temática: Brown (2011: 265-303); Brown (2016: 371-383).

emociones, sentimientos o pasiones son críticamente importantes para juzgar que algo es moralmente bueno o malo” (2014: 749). Leibniz, en efecto, mantiene una postura intermedia entre el racionalismo y el sentimentalismo moral, puesto que, por un lado, reconoce que la razón no es suficiente para comprender la motivación de un acto, de modo que es necesario acudir a ciertos estados afectivos del agente moral, como lo es el placer,³ y, por otro, sostiene que la voluntad siempre se determina a actuar en virtud del mayor bien aparente (OFC II: 135; AA VI, 4B: 1450; véase también Roldán: 185; AA VI, 4B: 1380), para lo cual es necesario que el sujeto sea capaz de discernir o deliberar entre distintos bienes. Aunque el placer y el amor son suficientes para dar fe de nuestras acciones, el mero impulso del amor no es suficiente para que nuestros actos sean justos, de ahí que su noción de justicia implique concebir la caridad en conformidad con la sabiduría (Salas: 516).

La teoría leibniziana de la motivación moral parte de dos tesis fundamentales: en primer lugar, que toda elección racional, tal y como se aprecia en su correspondencia con Pierre Coste, “*sigue la mayor inclinación*, bajo la cual comprendo tanto pasiones como razones verdaderas o aparentes” (Roldán: 225; GP III: 401-402); en segundo lugar, que “la voluntad jamás se ve arrastrada a actuar a no ser por la representación del bien, que prevalece sobre las representaciones contrarias” (OFC X: 122; GP VI: 128; véase también: Andreu III: 88; Grua: 513), en cuanto que ésta “consiste en la inclinación a hacer alguna cosa en proporción al bien que ella encierra” (OFC X: 110; GP VI: 115). Lo cual implica, entre otras cosas, que aquello por lo cual se inclina nuestra voluntad está relacionado con la forma en que nosotros percibimos el bien o la perfección de algo. Que nuestra voluntad tienda siempre a buscar el mayor bien aparente, en consecuencia, significa que ésta se determina a actuar en proporción

3 Contrario a las lecturas racionalistas de la motivación moral, Jorati se inclina por sostener una lectura sentimentalista de Leibniz (2014: 750), la cual, a mi parecer, es parcialmente correcta, ya que, si bien es cierto que Leibniz introduce el placer como elemento clave para comprender la motivación moral de un acto, también es cierto que Leibniz no desarticula la percepción de una perfección con el proceso deliberativo que se da en los agentes morales.

al bien que podemos percibir,⁴ incluso en aquellos casos en los que nuestra acción no se sigue de un proceso deliberativo, tal y como se aprecia en el siguiente pasaje de sus *Nouveaux essais*:

Todas nuestras acciones no deliberadas resultan de la confluencia de pequeñas percepciones, e incluso nuestras costumbres y nuestras pasiones, que tanto influyen en nuestras deliberaciones, provienen de ellas: dichos hábitos nacen poco a poco, y por tanto sin las pequeñas percepciones no llegaríamos a configurar disposiciones tan apreciables. Ya indiqué que quien niega esos efectos en la moral se parece a las gentes poco instruidas que niegan los corpúsculos invisibles en física; y por el contrario, entre los que hablan de la libertad distingo algunos que, al no tener en cuenta esas impresiones insensibles, capaces de inclinar el fiel de la balanza, se imaginan una indiferencia completa en las acciones morales, como la del asno de Buridán, partido en dos entre dos prados. De eso hablaremos con mayor amplitud más adelante. Afirmo, sin embargo, que estas impresiones, sin obligar fatalmente son las que acaban por inclinarnos a un lado o a otro (Echeverría I: 120; GPV: 105-106).

Puesto que toda acción sigue la inclinación más fuerte y que sus inclinaciones se relacionan con la forma en la que percibimos el bien de algo, se siguen dos cosas: por un lado, que nuestras elecciones están determinadas por el grado de claridad y distinción de nuestras percepciones; por otro lado, que toda elección racional se encuentra

4 A este respecto, es importante recordar que para Leibniz, a diferencia de Descartes (AT, VII: 160), no todas nuestras percepciones son apercebidas, de modo que en nuestro espíritu “hay no solamente un orden de percepciones distintas, que constituye su poder, sino también una serie de percepciones confusas o de pasiones, que forman su esclavitud” (OFC X: 132; GP VI: 137). De acuerdo con Leibniz, nosotros sólo apercebimos aquellas percepciones que tienen el relieve o la fuerza mental suficiente como para ser distinguidas y captadas por nuestra atención (Echeverría I: 222; GP V: 180), como ocurre con la sensación, la cual, al reunir “un agregado de infinitas —pequeñas— percepciones” (OFC II: 81; AA VI, 3: 515), goza del relieve suficiente para ser apercebida. Para un análisis más fino sobre la percepción, la sensación y la apercepción, véase: Barth (2016: 64-70) y Casales (2019: 49-67).

íntimamente relacionada con el placer, en la medida en que el placer “no es otra cosa que la percepción de la belleza, del orden y de la perfección” (OFC II: 303; Couturat: 535; véase también OFC X: 290; GP VI: 282; y también Andreu III: 88; Grua: 513). Acorde al grado de claridad y distinción de nuestras percepciones, en primer lugar, se sigue que, si bien todo lo que ocurre en el alma depende de ella, no toda acción depende de su voluntad, ya que no todas sus percepciones son distintas, ni todas poseen el mismo grado de distinción (OFC II: 345; Robinet I: 35-37). De ahí que Leibniz sostenga que sólo “somos libres en cuanto nos veamos determinados a seguir la perfección de nuestra naturaleza, es decir, a la razón; sin embargo, somos esclavos en tanto que sigamos a las pasiones y a las costumbres o a los impulsos indeliberados que la razón no haya conformado anteriormente con un hábito de bien hacer” (Roldán: 28; Grua: 478).

Dada nuestra finitud constitutiva, en consecuencia, nuestras acciones implican una cierta mezcla entre acción y pasión, es decir, entre percepciones distintas y confusas que inclinan a nuestra voluntad (Roinila, 2007: 183), sin que por ello se siga necesariamente la acción, ya que la voluntad puede determinarse o bien por sus pasiones, o bien por la conclusión a la que llega mediante la deliberación, en cuanto que ésta “es la consideración de los argumentos contrarios acerca de un bien o un mal práctico” (Andreu III: 73; Couturat: 498).⁵ La diferencia entre un acto libre y uno que no lo es, en consecuencia, estriba en si la voluntad atiende a los argumentos o razones

5 Tal y como sugiere Markku Roinila, si bien todas las acciones de las mónadas siguen la inclinación más fuerte de nuestras percepciones, los espíritus, en cuanto que son capaces de deliberar, “pueden afectar el curso de esas inclinaciones sólo indirectamente, al desarrollar su entendimiento y al adoptar hábitos” (2008: 357-358). De ahí que todo proceso deliberativo en Leibniz, según Roinila, supone un proceso análogo a la elección divina del mejor de los mundos posibles, donde se distingue la voluntad *antecedente* de la voluntad *consecuente*: “a pesar de que Leibniz no aplica este mismo esquema a la deliberación humana, me parece que puede ser entendido análogamente. Desde luego que uno debe notar que en la cognición humana las pequeñas percepciones siempre están presentes en la deliberación y, consecuentemente, la decisión dista mucho de ser absolutamente perfecta. Incluso cuando el ser humano delibera entre voluntades antecedentes, las inclinaciones que consisten en percepciones confusas están presentes y pueden afectar el juicio considerablemente al añadir, por ejemplo, peso a alguna voluntad antecedente” (2007: 207).

para preferir una cosa sobre otra o no. Cuando la elección se sigue de una deliberación, podemos decir que nuestra voluntad se determina no por sus pasiones, sino por aquello que su razón considera que encierra el mayor bien aparente. Para Leibniz, en este sentido, *elegir* es “establecer qué será mejor de entre varias cosas”, mientras que *rechazar* algo es “establecer qué será menos bueno” (Andreu III: 73; Couturat: 498).

Cuando Leibniz dice que la elección sigue la inclinación más fuerte y afirma que nuestras inclinaciones están relacionadas con la forma en la que percibimos o nos representamos el bien de algo, el filósofo de Hannover no sólo relaciona su teoría de la motivación con su teoría de la percepción, sino que también, en segundo lugar, establece una relación entre la elección racional y su noción de placer. El placer, en efecto, juega un papel fundamental dentro de la teoría leibniziana de la motivación moral, en cuanto que éste, según su *La Felicité* de 1694-1698, “es un <un conocimiento> o [un] sentimiento de <la> perfección [u orden] no solamente en nosotros, sino también en otros, pues entonces se despierta también alguna perfección <en nosotros>” (Andreu III: 106; Grua: 579). Dado que en el conocimiento puede ser o bien de hechos o bien de razón, en este mismo texto Leibniz distingue entre dos tipos de placer: por un lado, el placer de los sentidos, cuyo origen se encuentra en la percepción confusa de alguna perfección que se da a través de nuestras sensaciones (Andreu III: 106; Grua: 579-580); por otro lado, el placer del espíritu, el cual “consiste en el conocimiento de las perfecciones por sus razones, es decir, en el conocimiento del Ser perfecto, que es la razón última de las cosas y de sus emanaciones” (Andreu III: 106; Grua: 580).

Aunque Leibniz reconoce que hay ciertos placeres de los sentidos que se aproximan a los placeres del espíritu, como los que se derivan de la música y de la simetría, también recomienda no dedicar mucho tiempo a este tipo de placeres, ya que, en su opinión, muchos de estos placeres sensuales “causan luego dolores mucho más grandes o mucho más prolongados, o impiden placeres mayores o más duraderos” (Andreu III: 108; Grua: 582). De ahí que nos veamos en

la necesidad de una ciencia de la felicidad o sabiduría,⁶ la cual nos permita discernir entre distintos placeres y, en consecuencia, elegir sólo aquellos que encierran mayor perfección o bien. En el caso de los espíritus creados, sin embargo, ocurre que “no siempre es posible llevar el análisis de los bienes y males verdaderos tan lejos como para que podamos captar el placer y el dolor que implican, de modo que lleguen a conmovernos”, motivo por el cual recomienda “poner atención a las conclusiones de la razón, y seguirlas una vez comprendidas” (Echeverría I: 214; GP V: 173). La consecuencia inmediata de esto, acorde con lo anterior, es que los espíritus, en cuanto agentes morales, no sólo no deben desconfiar de los placeres que nacen de la inteligencia (Andreu III: 107; Grua: 580), sino que, además, deben privilegiar aquellos que los perfeccionan y que, por ende, contribuyen a su felicidad.

Ya sea que la causa del placer se encuentre en nosotros o en algo ajeno a nosotros, como lo es el bien, la felicidad y la perfección de los otros, la percepción de una perfección siempre representa un bien propio, ya que este sentimiento o conocimiento “excita alguna perfección en nosotros, porque la representación de la perfección lo es también en nosotros” (Andreu III: 108; Grua: 582). No es raro, en consecuencia, que Leibniz sostenga que “no hay nadie que haga algo deliberadamente, sino por causa de su propio bien” (Guillén: 73; AA VI, 1: 461). Aunque para algunos comentaristas de Leibniz esto implica que su filosofía práctica parte de un egoísmo psicológico,⁷ a

6 La sabiduría, en opinión de Leibniz, no es otra cosa que la *scientia felicitatis*, en cuanto que contiene todos aquellos conocimientos para vivir bien (Andreu III: 150; GP VII: 43-45).

7 Por ejemplo, Jorati (2014: 751). Según Jorati, Leibniz pretende reconciliar dos doctrinas a través de su doctrina del amor sincero: el egoísmo psicológico, que impulsa al hombre a actuar siempre motivado por su propio bien, y el altruismo ético, que mueve al hombre a situarse en el lugar del otro (2014: 750-752). Con su teoría del amor desinteresado, en efecto, Leibniz se da cuenta de que actuar motivado por el propio bien no necesariamente implica actuar de forma egoísta: “cuando actúo por amor sincero, actúo a causa de mi propio bien —esto es, a causa del placer que encuentro en la felicidad del amado—, pero en virtud de la felicidad del otro, más que en la mía” (Jorati, 2014: 754). La felicidad del otro se nos presenta como algo incondicionadamente bueno que, por tanto, nos causa placer por sí misma y no en virtud de algún otro interés propio.

partir del cual entra en diálogo con Hobbes (Goldenbaum, 2009: 189-201),⁸ una persona auténticamente virtuosa no actúa a causa de su propia satisfacción, como si la razón de su obrar fuese el placer por sí mismo o como si su única motivación fuese un interés particular egoísta. Por tanto, para Leibniz —y en esto concuerdo con Jennifer Frey (2016: 603)— la motivación de la persona justa no es su propio placer, sino la perfección y el bien percibido.

La razón de esto es que, en sentido estricto, complacerse en la felicidad, el bien y la perfección de algo significa percibir el bien que eso encierra, con independencia del percipiente. El bien percibido, en opinión de Frey, “es objetivamente deseable o valorado con independencia de los estados psicológicos del agente” (2016: 602), de modo que el agente encuentra su motivación en la realización misma del bien y no tanto en el placer que se derive de su percepción. A partir de lo cual se sigue no sólo que el placer juega un papel central dentro de la teoría leibniziana de la motivación, sino también que existe un vínculo entre el amor y la acción, entendido por amor aquella “conmoción que produce en el alma el movimiento de los espíritus, que la incita a juntarse con la voluntad a los objetos que le convienen” (Andreu III: 91; Grua: 516). Esto mismo se puede apreciar en la carta dirigida a la electriz Sofía de Hannover que citamos al inicio de esta investigación, en concreto cuando afirma que:

Amar es encontrar placer en las perfecciones o atractivos, y sobre todo en la felicidad de otro. Así es como se ama a las cosas bellas, y sobre todo a las sustancias dotadas de inteligencia, cuya

8 Tal y como observa Ursula Goldembaum, la teoría leibniziana de la justicia universal se encuentra siempre en diálogo con Hobbes (2009: 196-198). Esto mismo se hace patente en su correspondencia con Hermann Conring, concretamente en una carta fechada entre el 13 y el 23 de enero de 1670, donde Leibniz afirma: “yo supongo con Carnéades (y Hobbes está de acuerdo) que la justicia sin utilidad propia (presente o futura) es una gran tontería, muy lejos por tanto de la naturaleza humana están las supinas jactancias de estoicos y saduceos sobre la virtud cultivada por sí misma. Luego todo justo debe ser privadamente útil” (OFC XVIII: 5; AA II, 1: 47). La influencia de Hobbes en la propuesta de Leibniz, de acuerdo con Goldembaum, no se limita a esto, sino que también se hace patente en algunas definiciones que Leibniz toma tanto del *De corpore* como del *De homine* de Hobbes (2009: 198-199).

felicidad nos proporciona alegría y a las que queremos bien, por consiguiente, aun cuando nada nos ocurriese excepto el placer de verlas felices. Así es como se encuentra el ánimo de aquellos que tienen la dicha de conocer las incomparables virtudes de V.A.E.

Amar sobre todas las cosas es encontrar tanto placer en las perfecciones y en la felicidad de alguien que los restantes placeres ni se toman en cuenta con tal de disfrutar de éste. De donde se sigue que, según la razón, aquel a quien se debe amar sobre todas las cosas debe tener perfecciones tan grandes que el placer que proporcionan pueda difuminar todos los demás placeres. Y eso sólo le puede corresponder a Dios (Echeverría II: 76; GP VII: 546-547).

Caracterización del amor que concuerda con aquella que hace en su *De justitia*:

Llamo aquí amor al que habitualmente es llamado por escolásticos amor virtuoso, o amor de amistad. En este sentido, amar equivale a buscar por uno mismo la felicidad de otro, o, lo que viene a ser lo mismo, ser feliz con la felicidad de otro. Pero, como buscamos siempre lo agradable en sí mismo, resulta que disfrutamos de ello sin percibir ni esperar ninguna otra cosa a cambio o como recompensa en el futuro. Tal es realmente la felicidad de aquel que ama: el bienestar de un amigo lo convierte en un incremento de la felicidad propia (Salas: 107; Mollat: 36-37).

La caridad del sabio: del hábito a la virtud

De acuerdo con los *Nouveaux essais* de Leibniz, así como podemos distinguir entre dos tipos de placeres —los placeres de los sentidos y los del espíritu—, así también podemos encontrar dos formas de amor, i.e., dos formas de desear el bien y la perfección del otro: por un lado, el *amor de concupiscencia*, “que no es sino el deseo o sentimientos que se experimentan hacia aquello que nos proporciona placer, sin que nos importe si él a su vez también lo siente”; y, por

otro, el *amor de benevolencia*, “que es el sentimiento que se experimenta por aquel que nos proporciona placer por medio del suyo o de su felicidad” (Echeverría I: 186; GP V: 150).⁹ Así, mientras que el primero nos conduce a centrarnos en nuestro propio placer y perfección, el amor de benevolencia nos mueve a desear “bienes a los otros, no por el provecho que de ahí nos toque, sino porque ello nos [gusta por sí mismo] es agradable en sí” (Andreu III: 109; Grua: 583). Si bien en ambos casos el amor se presenta como la complacencia en la felicidad y el bien del otro, en la concupiscencia el fin es el placer del agente y su propio provecho, mientras que en la benevolencia, como aclara en sus *Elementa juris naturalis* y en sus *Elementa verae pietatis*, el bien ajeno es deseado por sí mismo (Guillén: 78; AA VI, 1: 464; véase también OFC XI: 122; AA VI, 4B: 1357).

De acuerdo con este último texto, i.e., sus *Elementa verae pietatis*, la diferencia entre una cosa que es deseada por sí misma y otra que es deseada por su utilidad, también se puede apreciar en la forma en que el bien del otro nos produce deleite, ya que “si inmediatamente producen gozo, en esa misma medida se dice que son buscadas por sí mismas; en cambio, si sólo sirven para obtener otra cosa que realmente produce gozo, entonces se buscan sólo a causa de otro” (OFC XI: 122-123; AA VI, 4B: 1358). Esto nos permite afirmar que el tipo de amor al que se alude en su noción de caridad y, consecuentemente, en su definición de justicia, no es el amor por utilidad ni el amor de concupiscencia, sino aquel amor virtuoso de benevolencia que nos conduce a buscar el bien y la perfección del otro sin mediación de algo ajeno a sí mismo. De ahí que el bien y la felicidad del otro, en cuanto constituyen bienes objetivos que son deseados por sí mismos, adquieran un carácter normativo, y que, en consecuencia, Leibniz sostenga que “*el lugar del otro es el verdadero punto de perspectiva tanto en política como en moral*” (Andreu III: 6; Grua: 699).

9 Aunque el amor de concupiscencia también se comprende como una cierta complacencia en la felicidad, el bien y la perfección ajena, en su correspondencia con la electriz Sofía de Hannover menciona que este tipo de tendencia “no merece propiamente el nombre de amor” (Echeverría II: 77; GP VII: 547). La razón principal para sostener esto, a mi parecer, radica en que éste se centra no en el bien y la perfección del otro, sino en el placer que esto le produce, lo cual constituye un motivo egoísta.

Al deducir este principio moral de la noción de amor de Leibniz e introducirlo en su teoría de la justicia universal, sin embargo, observamos que aquel situarse en el lugar del otro conlleva cierta universalidad, en cuanto que, en palabras del hannoveriano, “la CARIDAD es una benevolencia general” (Andreu III: 109; Grua: 583). La noción de amor que Leibniz introduce en su definición de justicia, en consecuencia, implica formular una lógica de la alteridad en la que sólo es justo quien es capaz de establecer una relación no sólo con un otro concreto, sino también con todo otro (Guo, 2016: 207). Se trata, pues, de una benevolencia universal que consiste, en palabras de Leibniz, “en poner el propio provecho y el placer propio en aquello que redunde en bien público, en conmoverse profundamente por los males ajenos, y, si puedes prestar socorro, no dejar de hacerlo ni por las incomodidades [[que ello comporte]] ni siquiera por los peligros [[que se pueda correr]]” (Andreu III: 42; GP VII: 124). Al igual que un juez, para quien no basta situarse en el lugar de una de las partes, sino que sólo puede ganar objetividad en su juicio situándose en el lugar de todos los involucrados (Salas: 93; Mollat: 58), una persona sólo es justa cuando extiende aquel hábito de amar al otro a todos los miembros de la *Ciudad de Dios* (Casales: 2018), tal y como sostiene en el siguiente pasaje:

Ahora bien, el principio de la justicia es el bien de la sociedad, o por mejor decir, el bien general, pues todos nosotros somos parte de la república universal cuyo monarca es Dios, y la ley mayor vigente en esa República es que le procuremos al mundo la mayor cantidad de bien que podamos. Esto es infalible, supuesto que haya una providencia que gobierna todas las cosas, bien que los resortes que pone en juego estén aún ocultos a nuestros ojos. Por tanto, hay que tener por cierto que, cuanto más bien ha hecho un hombre o, al menos, ha intentado hacer con todas sus posibilidades (pues Dios, que conoce las intenciones, toma una verdadera voluntad por el efecto mismo), más feliz será, y, si ha hecho o incluso ha querido hacer grandes males, recibirá muy grandes castigos (Andreu III: 188; GP VII: 106-107).

Situarnos en el lugar del otro, en este sentido, es un principio moral que se deriva de su definición de justicia, en particular de su noción de amor, el cual nos permite, en palabras de Leibniz, “descubrir consideraciones que sin ello no se nos han ocurrido” (Andreu III: 6; Grua: 701). Al situarse en el lugar del otro, en efecto, no sólo se conocen las consecuencias de sus actos, sino que también se descubren las necesidades reales del otro, es decir, aquello que constituye su bien y su perfección. De ahí que este principio sea fundamental para discernir “qué es digno del hombre, qué es lo apropiado a la naturaleza creadora, cómo contribuye a la verdadera perfección y armonía de las cosas el embellecer el propio lote y hacer el bien con la mayor amplitud que pueda cada uno” (Andreu III: 44; GP VII: 124-125). La continuidad entre su noción de caridad y este principio moral, así, nos permite evidenciar la relación entre la caridad y la sabiduría, ya que, en opinión de Leibniz, “quien es sabio ama a todos” y, en consecuencia, “procura ser de provecho a todos” (Andreu III: 158; GP, VII: 75).

En opinión de Leibniz, la sabiduría juega un papel fundamental en su definición de justicia, ya que ésta nos permite discernir, entre distintos bienes, cuál es el mayor bien aparente: “así —dice— cuando uno vive entregado a ser justo, intenta procurar el bien en cuanto es posible, razonablemente, más en proporción a las necesidades y méritos de cada uno” (Andreu III: 106; Grua: 579). Para ser justo, en consecuencia, se necesitan dos cosas: por un lado, que el agente sea caritativo, es decir, que haga cuanto dependa de sí para contribuir al bien, la felicidad y la perfección de todo otro (Andreu III: 109; Grua: 583); por otro lado, que esa caridad se encuentre regulada por la sabiduría, puesto que “nada contribuye más a la felicidad que el esclarecimiento de la inteligencia y la ejercitación de la voluntad para que obre siempre conforme al entendimiento” (Olaso: 458; Guhrauer I: 423). Se trata, pues, de un amor virtuoso, en cuanto que la virtud, en palabras del filósofo de Hannover, “es el hábito de obrar según la recta razón” (Andreu III: 94; Grua: 520) y “una vida honrada no es otra cosa que una vida gobernada por la virtud en general, es decir, una vida en la que los hábitos del alma siguen a la razón y a la moderación de las pasiones” (Salas: 112; Mollat: 9).

De este modo, podemos decir de manera conclusiva, no es raro que Leibniz entienda la caridad del sabio y, por ende, la justicia, como “la virtud que, de acuerdo con la razón, dirige el afecto del hombre hacia sus semejantes” (Salas: 111; Mollat: 8), así como tampoco es raro que caracterice a parte del derecho como la ciencia de la caridad (*scientia caritatis*) (Salas: 111; Mollat: 8). Definir la justicia como la caridad del sabio, en este sentido, implica que sólo es justa aquella persona que es capaz de orientar su voluntad conforme a la razón, para que ordene su acción a la consecución del bien común, tal y como lo demanda la regla suprema del derecho (Salas: 112; Mollat: 9). Quien es justo, pues, busca el bien, la felicidad y la perfección del otro no por un interés egoísta, sino motivado por un amor desinteresado.

Referencias

- Aceti, G. (1957). “Sulla *Nova Methodus Discendae Docendaeque Jurisprudentiae* di Goffredo Guglielmo Leibniz”. En *Jus. Rivista di scienze giuridiche*, n. 7, pp. 1-42.
- Barth, C. (2016). “Leibniz’s Conception of Sensation”. En A. Pelletier (ed.). *Leibniz’s Experimental Philosophy*. *Studia Leibnitiana Sonderhefte*, 46. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, pp. 64-70.
- Brown, G. (2011). “Disinterested Love: Understanding Leibniz’s Reconciliation of Self- and Other- Regarding Motives”. En *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 19, pp. 265-303.
- (2016). “Leibniz on Motivation and Obligation”. En W. Li (ed.). “Für unser Glück oder das Glück anderer”. *Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses*, vol. II. Hannover: Georg Olms Verlag, pp. 371-383.
- Casales, R. (2018). *Justicia, amor e identidad en la ontología monadológica de Leibniz*. Colección: Nova Leibniz 9, Granda: Comares.
- (2019). “Apercepción y *conscientia* en la ontología monadológica de Leibniz”. En *Veritas*, n. 43, pp. 49-67.
- Descartes, R. (1964-76). *Oeuvres de Descartes*. Ch. Adam; P. (eds.), 12 vols. Paris: J. Vrin.
- Frey, J. A. (2016). “Was Leibniz An Egoist?”. En *Journal of the History of Philosophy*, vol. 54, n. 4, pp. 601-624.

- Goldenbaum, U. (2009). "It's Love! Leibniz's Foundation of Natural Law as the Outcome of His Struggle with Hobbes' and Spinoza's Naturalism". En M. Kukstad, M. Laerke y D. Snyder (eds.). *The Philosophy of the Young Leibniz*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, pp. 189-202.
- Guo, J. (2016). "The Way to the Other: A Comparison between Leibniz and Levinas". En W. Li, (ed.). "Für unser Glück oder das Glück anderer". *Vortrage des X. Internationalen Leibniz-Kongresses*, vol. II, Hannover: Georg Olms Verlag, pp. 202-213.
- Horowska, A. (2016). "The Basic Assumptions and Characteristics of Jurisprudence in Leibniz's *Nova Methodus Discendae Docendaeque Jurisprudentiae*". En W. Li (ed.). "Für unser Glück oder das Glück anderer". *Vortrage des X. Internationalen Leibniz-Kongresses*, vol. I. Hannover: Georg Olms Verlag, pp. 551-561.
- Jorati, J. (2014). "Leibniz's Twofold Gap Between Moral Knowledge and Motivation". En *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 22, n. 4, pp. 748-766.
- Leibniz, G.W. (1866). *Leibniz's Deutsche Schriften*, 2 vols. G.E. Guhrauer (ed.). Hildesheim: Georg Olms, 1866.
- (1893). *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, von G. Mollat, Leipzig: Haessel.
- (1923). *Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt: Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (ed.), Darmstadt, Berlín, 1923 y ss.
- (1948). *Textes inédits d'après les manuscrites de la bibliothèque provinciale de Hanovre*. Publiés et annotés par G. Grua, Paris: PUF.
- (1961). *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, par L. Couturat, Hildesheim: Georg Olms.
- (1965). *Die Philosophischen Schriften*, herausgegeben von C. I. Gerhardt, Hildesheim: Georg Olms.
- (1989). *Filosofía para princesas*. Traducción de J. Echeverría. Madrid: Alianza.
- (1990). *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. C. Roldán Panadero (ed.). Madrid: Tecnos.
- (1991). *Los elementos del Derecho natural*. Traducción de T. Guillén Vera. Madrid: Tecnos.
- (1992). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Traducción de J. Echeverría. Madrid: Alianza.
- (2001). *Escritos de filosofía política y jurídica*. J. Salas (ed.), Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2003). *Escritos filosóficos*. Edición, traducción y notas de E. Olaso, R. Torretti, T. E. Zwanck. Madrid: Antonio Machado Libros.
- (2010). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 2. Metafísica*. A. L. González (ed.). Granada: Comares.

- (2012). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 10. Ensayos de Teodicea*, T. Guillén. Granada: Comares.
- (2014). *Methodus Vitae (Escritos de Leibniz). Vol. III (Ética o política)*. Traducción de A. Andreu. Madrid: Plaza y Valdés.
- (2016). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 18. Correspondencia V*. E. Rada (ed.). Granada: Comares.
- (2017). *The New Method of Learning and Teaching Jurisprudence. According to the Principle of the Didactic Art Premised in the General Part and in the Light of Experience*. Traducción de Carmelo Massimo de Iulius, New Jersey: Talbot Publishing.
- (2019). *Obras filosóficas y científicas. Vol. 11. Escritos teológicos y religiosos*, S. Fernández, I. Murillo, A. Andreu. Granada: Comares.
- Roinila, M. (2007). *Leibniz on Rational Decision-Making*. Helsinki: University of Helsinki.
- (2008). "Leibniz's Models of Rational Decision". En M. Dascal, *Leibniz: What Kind of Rationalist?* Springer, pp. 357-370.

La naturaleza del signo lingüístico.
Esbozos agustinianos en *De dialectica* y *De magistro*

The Nature of the Linguistic Sign.
Augustinian Outlines in *De dialectica* and *De magistro*

Claudio César Calabrese
Universidad Panamericana • Departamento de Humanidades
Campus Aguascalientes, México
ccalabrese@up.edu.mx
<https://orcid.org/0000-0001-9844-3368>

Ethel Beatriz Junco
Universidad Panamericana • Departamento de Humanidades
Campus Aguascalientes, México
ejunco@up.edu.mx
<https://orcid.org/0000-0002-3369-0576>

Recepción 13-05-2020 • Aceptación 06-08-2020

Resumen

En sus textos de juventud, san Agustín objeta el escepticismo, que niega la posibilidad de conocimiento y de enseñanza; esta negación, que tiene origen lingüístico, declara la imposibilidad de relacionar la palabra con la realidad. San Agustín extrema el análisis sobre el signo y concluye con su famoso “en ningún caso, entonces, aprende” (*nusquam igitur discere*). creando uno de los aspectos más originales de su pensamiento: escuchar tiene sentido si pone al receptor en contacto con la verdad interior. Esta teoría no niega la realidad del intelecto humano, sino que la supone, en los mismos términos que lo creado se distingue de lo increado.

Palabras clave: Agustín, escepticismo, gramática, maestro interior, teoría del signo.

Abstract

In his youth texts, Saint Augustine objects to skepticism, which denies the possibility of knowledge and teaching; this negation, which has a linguistic origin, declares the impossibility of relating the word to reality. Saint Augustine deepens the analysis on the sign and concludes with his famous “under no circumstances then learn” (*nusquam igitur discere*), creating one of the most original aspects of his thought: listening makes sense if it puts the receiver in contact with the inner truth. This theory does not deny the reality of the human intellect, but rather supposes it, in the same terms that the created is distinguished from the uncreated.

Keywords: Augustine, grammar, interior master, skepticism, theory of the sign.

Introducción

En *Contra academicos* (en adelante, *Acad.*), san Agustín puso las bases de una transformación profunda del escepticismo antiguo; podemos considerar el inicio de este proceso en clave biográfica. La desavenencia profunda con el maniqueísmo se definió cuando san Agustín llegó a la convicción de que la razón no podía aprehender la esencia de lo divino, tal como enseñaban los maniqueos (Jonas, 2010: 199-249). Esto significó, por un lado, la ruptura definitiva con los seguidores de Mani, y, por otro, la crisis de sus convicciones acerca de la certeza del conocimiento, con la dificultad que supone para el progreso filosófico. Aquella crisis, en sustancia, instaló la duda acerca de la validez de las impresiones subjetivas; esta incertidumbre constituye la experiencia fundamental que san Agustín buscó transformar a partir de su conversión definitiva al cristianismo, pues la certeza de la fe sobrenatural requería certidumbres en el plano del conocimiento natural. Tal integración de verdades requería una superación del escepticismo que fuera más allá de su simple negación. Si bien la integración de la duda escéptica a la filosofía cristiana supuso un avance de gran importancia, quedaba en suspenso el desarrollo de una doctrina que efectivamente diera cuenta del conocimiento y de su transmisión.

Este proceso debía comenzar por alcanzar certezas acerca de lo que conocemos y cómo lo conocemos. Podríamos pensar y, por cierto, con algo de razón, que san Agustín recurrió a sus arraigados hábitos de gramático para iniciar una respuesta que tomara al lenguaje como un todo, pero había también un elemento puntualmente lingüístico que estaba en el centro de la escena: el escepticismo antiguo se centraba en el uso y las posibilidades del lenguaje y, de ese modo, escamoteaba que existiera algo que un maestro pudiera enseñar a un discípulo. Ya Aristóteles (*Meteorologica*, 1010a, 15) nos presenta la figura de Cratilo como quien sostuvo la inutilidad de los signos

e incluso del hablar, porque no existía vínculo comprobable entre la cosa y la palabra, en el marco más amplio de la inestabilidad del mundo y consecuentemente de la imposibilidad de conocerlo como realidad extramental (Glidden, 1983: 228-232).

Por Cicerón, en *Academica* y *Hortensius* (O' Daly, 2001: 159-160), san Agustín había recibido lo sustancial de aquella doctrina: el lenguaje o significa algo o sencillamente nada; si la respuesta es positiva, será por naturaleza o por convención; es evidente, que no significa nada por naturaleza, pues no todos entendemos lo mismo ante las palabras, incluso dentro de un mismo idioma; si significa algo por convención, esta caducó con aquellos que establecieron los acuerdos, porque, cuando fijaron las correspondencias entre palabras y cosas, nombraron lo que todos ya conocían (Cricco, 2000: 170-190). En cualquier caso, el lenguaje no educa y consecuentemente los procesos de enseñanza y aprendizaje quedan por completo inhabilitados. Por esta razón, estaban en juego las Artes Liberales en sí mismas y, con ellas, una posibilidad real de aprender y enseñar que no fuera meramente memorística y, en última instancia, de un encuentro con la sabiduría, pues, si no resultaba posible explicar la inmanencia de todo saber mundano, perdía consistencia la posibilidad de dar razones de la fe. Insistimos en que no estamos ante textos teológicos, pues en ninguno de los dos se trata el modo en que el lenguaje determina la identidad humana ante Dios (Morgan, 2011: 8). Como trabajaremos específicamente en *De magistro* (en adelante, *Mag.*), la noción de «maestro interior» o Cristo, que torna inteligible la palabra humana, no implica que sea conocimiento al que tiene acceso el creyente en cuanto tal, sino toda persona, independientemente de sus convicciones religiosas (Ferrer, 2014: 52).

Por lo anterior, afirmamos que es un primer estado de la reflexión sobre el signo, que había quedado incompleta en *De dialectica* (en adelante, *Dial.*), acerca de los alcances del signo o análisis dialéctico de un tema gramatical o grado de verdad que se presenta en las locuciones; en ambas obras, la teoría agustiniana nos remite al lenguaje y no a los contenidos teológicos ínsitos en el lenguaje, preocupación que sí se reflejará en dos obras posteriores: *De doctrina christiana* (en adelante, *Doct. Chris.*) y *De Trinitate* (en adelante, *Trin.*).

Este es el horizonte intelectual del escepticismo con el que san Agustín dialoga y sus respuestas tienen, por lo menos, dos etapas: en la primera, que podemos identificar con la época de Cassiciaco, íntegra la postura escéptica (*Acad.*, *Dial.*, *Mag.*) en dos planos: da un sentido positivo a la duda y pone los cimientos para considerar la certeza y la transmisión de los conocimientos; en la segunda (fundamentalmente *Trin.*) afectará aquellas certezas racionales al discernimiento de Dios. Nuestro trabajo se detiene en establecer los procesos de discernimiento de san Agustín en *Dial.* y *Mag.* (Cricco, 2000: 180-181).

El estado de la cuestión

Si bien Platón había puesto las bases del estudio del signo, al establecer que el logos está compuesto por el *onoma* (el nombre de quien ejecuta la acción) y *rhema* (el nombre de una acción), Aristóteles distinguió, por primera vez y con toda claridad, el carácter bifronte del signo, el significante y el significado (Arellano, 1979, t. 1: 43-45). El Estagirita no solo hizo propia la distinción platónica del *onoma*, aunque fijándola como una secuencia de sonidos asociada con un determinado significado (los sonidos en el lenguaje oral y los grafemas del lenguaje escrito, o lo que Saussure llamó posteriormente la imagen acústica o significante), sino que además estableció que la relación entre el sonido y la significación es arbitraria. Los estoicos llevarán la contraria al Estagirita, cuando, en un aporte verdaderamente original, se aplicaron a desarrollar una doctrina gramatical coherente y fecunda en resultados; en ella, en efecto, sostuvieron que la relación entre el objeto y su nombre es natural, es decir, que la esencia de la cosa está en el nombre y que, consecuentemente, las etimologías de las palabras ponen de manifiesto los sonidos con que los antiguos humanos imitaron la percepción de las realidades que salían a su paso. Respecto del estudio del signo avanzaron, a partir de Aristóteles, postulando un tercer elemento que denominaron *pragma* u objeto externo nominado por el signo, el cual se traduce, según la circunstancia, como «cosa» o «situación». En síntesis, el significante es la imagen fónica, el significado es la cosa misma expresada por

aquella, y ambos, a juicio de los estoicos, son percibidos simultáneamente en una situación o en un objeto determinados (Arellano, 1979: t.1: 45-50; Coseriu, 1975: 63; Ramos, 2009: 9-60). Es importante señalar, en tanto nos ocupamos de san Agustín, que la tradición latina hizo propios los aportes griegos, a través de Cicerón, Varrón, Polemón y especialmente Donato, quien escribió los textos con los que enseñaban los gramáticos como el Hiponense (Taylor, 2020).

Si nos acercamos a esta temática, en la perspectiva propia de san Agustín, es decir, dejando de lado presupuestos comparatistas, comprendemos la raíz de una producción filosófica-teológica, a partir de la presencia operante (significamos, de este modo, la ausencia de un uso explícito) de la noción de nombre y de signo (Navarro 2012: 121-123; Pépin, 1976). Estos conceptos adquieren con san Agustín una precisión nueva, pues forman parte de un método de investigación; sin duda pertenecen al modelo conceptual clásico, aunque se encuentran en un nuevo horizonte especulativo, pues su respuesta ahora debe integrarse al ámbito más amplio que exige la revelación bíblica. No nos encontramos todavía en las preocupaciones del mundo medieval, pues seguimos en la geografía intelectual de la Antigüedad, más específicamente de la Antigüedad tardía; por ello, en el modelo agustiniano de superación del escepticismo, comienza a hacerse visible una teoría del conocimiento, que está connotada por una comprensión intuitiva. En efecto, la *verborum notitia* (*Mag.* 15, 1) expresa una correlación relativa a la intuición, pues está contrapuesta a procedimientos abstractivos; solo posteriormente, la pareja *notitia – intuitus*, en correlación con el giro *cum sola cogitatione* de, por ejemplo, *Trin.* 12, 18, dará lugar a una aproximación propiamente teológica (Bettetini, 2008: 81-86; Prada, 2015: 71-72; Schenkeveld y Barnes, 1999: 177-226; Burnyeat, 1982: 193-228).

Todo lo anterior nos lleva a trabajar sobre la siguiente hipótesis: si san Agustín concibió una teoría semiótica y consideró también su inviabilidad, entonces su modelo no se detiene específicamente en la representación conceptual o sensible, sino más bien en establecer una posición ante lo real; es efecto, no se detiene en la descripción, sino que busca superar el escepticismo, cuyos alcances han sido antes radicalizados en el propio análisis agustiniano.

❖ Según *De dialectica*

Por *Retractationes* (1, 6; en adelante, *Retr.*) sabemos que san Agustín, de regreso de Cassiciaco a Milán, a la espera de recibir el bautismo (Vigilia de Pascua del 386), dedicó su tiempo a escribir un texto sobre el conjunto de las artes liberales, como un instrumento para encontrar un camino seguro que condujera de lo corpóreo a lo incorpóreo, según el valor propedéutico que le asignó a estos estudios en su juventud; de estos libros, solo concluyó *De grammatica* (hasta hoy perdido) y *De musica* (completado ya de regreso en África; Malatesta, 1999: 272; Madec, 1996: 27-37); del resto de los textos que conformarían los tratados sobre las artes liberales (*De dialectica*, *De rethorica*, *De geometria*, *De arithmetica*, *De philosophia*) fueron comenzados pero no concluidos; de ellos, únicamente ha llegado hasta nosotros *Dial.*, aunque entre las obras apócrifas y dudosas, hasta la edición Jackson-Pinborg, que tiene el mérito incuestionable de no dejar dudas razonables sobre la identificación entre el texto tradicionalmente recibido bajo este título y la obra que menciona san Agustín en *Retr.* 1, 6 (Jackson, 1975: 1-83).

El texto que recibimos es, al igual que *De immortalitate animae*, un conjunto de notas o borrador pendiente de una redacción definitiva, como lo advierte el hecho de que el autor solo trate, según la estructura que presentamos inmediatamente, las dos primeras subdivisiones de la primera parte (*verbum* y *decibile*); también atribuimos a la condición de esbozo de este escrito que las definiciones propuestas no resulten estrictamente homogéneas ni articuladas entre sí; ante esta situación, se ha postulado también que la redacción fue abandonada por san Agustín, debido a las dificultades de fundamentar la veracidad de los enunciados, en el examen de las propiedades del lenguaje, a partir del estudio preliminar que realiza de la noción de *verbum*. Esta tesis, sostenida por Baratin-Desbordes (1982: 75-89) resulta difícil de mantener, si vemos esta obra en continuidad con *Mag.*, pues esta última amplía el análisis de la primera, sin entrar en contradicción, en cuanto al estudio del signo se refiere. Es probable que, para el tratamiento del tema, san Agustín trabajara sobre

una fuente (tal vez *De dialectica* de Varrón, también perdido; Baratin-Desbordes, 1982: 87) junto con la traducción de textos aristotélicos (Chriti, 2011: 502-505) y con los manuales que tal vez utilizó durante la época de maestro, con citas y comentarios sobre los aportes estoicos a la teoría del signo (Ax, 2011: 331-346). La concepción de la dialéctica que nos presenta san Agustín pone en evidencia una construcción erigida con elementos dispares, pero cuya combinación lo lleva a conclusiones nuevas respecto de las tradiciones gramaticales involucradas. Como sea que estos elementos hayan concurrido a formar lo que conocemos como la teoría del signo en san Agustín, *Dial.* está organizado del siguiente modo, a partir de lo que podemos designar como introducción (recordemos que no estamos ante un texto orgánicamente definido; Jackson, 1975: 43-47):

- a) *De loquendo* («lo que concierne al habla»): lo que se dice de manera simple (*de his quae simpliciter dicuntur*; *Dial.* 1, 4) o denominación (representación de una forma primaria, a partir de una secuencia de sonidos).
- b) *De eloquendo* («lo que concierne al enunciado»): el juicio trata sobre los enunciados simples (*Dial.* 1, 4).
- c) *De proloquendo* («tratado sobre los enunciados»): la conexión dentro del enunciado que conduce a una conclusión (*Dial.* 1, 4).
- d) *De proloquiorum summa* («parte concerniente a la conclusión de los enunciados»): la conjunción o copulación de palabras que da lugar a una proposición completa que expresa un juicio hasta llegar a una conclusión (*Dial.* 1, 4).

El tratamiento de san Agustín no sobrepasa lo que denominó *De eloquendo* y en este ámbito, que podríamos llamar descriptivo, distingue: *verbum*, *dicibile*, *dictio* y *res*. Veamos cómo procede: si bien el texto se abre con una definición tradicional de dialéctica como «ciencia del disputar bien», agrega, poco más adelante, que «disputamos con palabras». Debido a lo anterior, el esclarecimiento de la dialéctica

comienza por el examen de la palabra (*verbum*); este modo de iniciar el estudio de la dialéctica por el lenguaje, aun antes de saber si los enunciados son verdaderos o falsos, es claramente de cuño estoico (Ax, 2011: 500-503). San Agustín, sin embargo, no sigue paso a paso la teoría estoica, como lo verificamos en su refutación de las posibilidades de conocer hasta la raíz las etimologías de las palabras. En los tratados estoicos, por otra parte, el enunciado es aquello que otorga unidad al estudio del lenguaje, en tanto que unión del significado y del significante: el enunciado como significante que transmite un significado; esta noción llega a san Agustín profundamente reinterpretada por los gramáticos alejandrinos, a quienes les debemos la introducción del concepto de «palabra» como término técnico. En efecto, a partir de estos aportes teóricos, el análisis de la dualidad significado / significante se trasladó del enunciado a la palabra (Teichert, 1999: 90-93; Baratin, 1991: 143-216).

En el texto agustiniano, observamos, en efecto, que la palabra está en la base del estudio; evidentemente hay ecos de la fundamental distinción platónica, que leemos en el *Cratilo* (383a–391d), entre naturaleza y convención. Sin embargo, el contexto fundamentalmente estoico de su interpretación, la oposición entre significado y significante, hace que en consecuencia establezca una relación entre la palabra y la cosa, esencialmente a partir del alcance del significado.¹

A la luz de los comentarios de Porfirio, Ammonio y Simplicio al *De interpretatione* de Aristóteles (16a, 4-9: “Lo que hay en el sonido es símbolo de las afecciones del alma”), la palabra se define en términos de signo, pues ella produce signos y estos conducen a la realidad. “Un signo es lo que se manifiesta a sí mismo en el sentido y, además de sí mismo, muestra algo a la mente” (*Dial.* 1, 5; Chriti, 2011: 499-514; Aubenque, 2009: 101-116). Resulta evidente la

1 Coseriu (1975, vol. 1: 105) advierte que san Agustín no se encuentra mencionado en las historias de filosofía del lenguaje, a pesar de ser el fundador de los estudios semióticos. Tal vez —como señala E. López (2011: 1-30)— la comprensión se encuentra en la postura del propio Coseriu, quien no descarta el contenido filosófico de la metodología lingüística. “Como él mismo señala —afirma la autora— en sus trabajos lingüísticos afloran continuamente lo que podríamos denominar, con él, «problemas de filosofía del lenguaje»...” (4).

originalidad agustiniana de la lectura de Aristóteles, aunque mediada por la tradición de comentaristas neoplatónicos; sobre ella descansa el conjunto de la estructura conceptual del *Dial.* Esta obra, más allá de las posibles fuentes que hemos mencionado, es el primer texto que explícitamente nos presenta el concepto fundamental de que las palabras son signos que se usan para representar y un paso más: la palabra produce signos y el lenguaje es, entonces, de manera intrínseca y exclusiva, un sistema de signos. La relación entre las palabras y las cosas resulta modificada desde la raíz, si nos hacemos cargo de esta definición de palabra como signo. En el análisis lingüístico de la tradición estoica, donde se había presentado la dialéctica de los significados, este problema se había resuelto en términos de sustitución, es decir, que la teoría de las representaciones, en cuyo marco se inscribe la lógica, es el «lugar» de la expresión verdadera, distinto del decir conveniente, entendido como teoría de la dicción; aquí se encuentra *in nuce* el principio estoico del *hellenismós* o corrección como principio del estilo (Mársico, 2000: 129).

En la tradición estoica y neoplatónica, la palabra «reemplazaba» a la cosa, siendo esta sustitución una evidencia en sí misma del proceso: no es posible argumentar sobre las cosas con cosas. Esta problemática nos regresa a la raíz de la cuestión, es decir, a la legitimidad de este proceso de sustitución o conformidad real entre palabras y cosas (Pinborg, 1962: 148-152). Con *Dial.*, el rumbo de la interpretación de la palabra cambió drásticamente: en efecto, la definición de palabra como signo modificó el modo en que se comprendió la relación entre la palabra y la cosa, pues considerar que el humo es signo del fuego conlleva establecer una correlación o implicación (*Dial.* 1, 7, los usos y significados del neutro plural *arma* en el lenguaje cotidiano y en el verso inicial de la *Eneida*). Con palabras de Baratin-Desbordes (1982: 79), la novedad consiste en que se ha establecido una relación sintagmática entre objetos coexistentes y no una sustitución, cuya lógica conduce a la identificación.

¿Qué consecuencias tuvo el viraje de san Agustín? En principio, el signo es una realidad dual: es un objeto material que porta una relación permanente y no material con una cosa. Es lo que, en el texto, se denomina «fuerza de la palabra»:

Consideremos ahora brevemente, en cuanto sea posible, la fuerza de las palabras. La fuerza de una palabra es la que permite conocer cuánto vale, en cuanto es capaz de estimular (*movere*) al oyente. Ahora bien, la palabra estimula al oyente por sí misma (*secundum se*) o por lo que significa, o por lo uno y lo otro conjuntamente. Pero cuando estimula por sí misma, es incumbencia o de la sensibilidad sola, o del arte, o de lo uno y lo otro. El sentido es movido o por la naturaleza o por la costumbre (*Dial.* 1, 7).²

La palabra es, entonces, un signo relacional, es siempre «signo de»; sin embargo, san Agustín no detiene aquí su análisis, pues entre los extremos *res* («cosa») y *verbum / signum* (palabra-signo) distingue *vox / sonum* (los utiliza indistintamente), *decibile* y *dictio*. En cuanto sonido, *vox / sonum* es el objeto de la gramática, en la medida en que esta trata el aspecto fónico de la lengua: la clasificación de las vocales, las consonantes y las sílabas, cada una en sí misma y según la diversidad de combinaciones realizables en el sistema. En efecto, cuando la razón distingue lo que mide el oído y le impone un nombre, como en el caso de *optimus* («óptimo»), reconoce inmediatamente una sílaba larga y dos breves y sabe que está ante un pie dactílico; además la palabra no solo estimula por sí misma sino también por lo que significa, cuando la mente queda pendiente del significado, al mismo tiempo que recibe el sonido; Agustín propone un ejemplo a partir de su propio nombre: “como cuando, dicho el nombre Agustín, quien me conoce solo piensa en mí, mientras que el que no me conoce o conoce a otro que se llama Agustín, le viene a la mente cualquier otro hombre” (*Dial.* 1, 7). *Decibile* es aquello que el espíritu, y no solo el oído, percibe por la palabra y que está incluido en la mente (*Dial.* 1, 5). *Dictio* es la palabra cuando se la considera a partir de su significado, no de sí misma, sino de otra cosa; la cosa misma no es ni una palabra dicha ni una palabra en la mente y por ello, se denomina

2 Salvo que se haga mención en contrario, las traducciones de los textos de san Agustín son de nuestra autoría. Citamos el texto latino a pie de página únicamente si así lo aconseja alguna dificultad inherente al original.

simplemente cosa. Para san Agustín hay, entonces cuatro registros (*Dial.* 1, 5): la palabra (*verbum*), lo expresable (*dicibile*), la expresión (*dictio*) y la cosa (*res*).

Lo que se denomina, entonces, *verbum* es una palabra que significa «palabra»; lo expresable es también una palabra, a la que no se le ha asignado un significado concreto, pero que —cualquiera este sea— se encuentra en el alma; la expresión es un tipo de dicción que significa al mismo tiempo la palabra misma y lo que se hace presente desde el alma mediante esa misma palabra; «cosa» es un vocablo que significa todo lo que resta, además de lo dicho por los tres términos registrados anteriormente. Lo dicho hasta aquí no implica que se identifiquen los contenidos de *verbum* y *vox*; en efecto, la secuencia fónica puede considerarse desde dos perspectivas: o bien, como objeto material puramente acústico, sin otro interés que la métrica o la fonética, o bien, esta misma secuencia fónica como un objeto material que funge de soporte de una significación.

Para que esta teoría pueda ser considerada tal, el *verbum* debería tener una primacía de orden lógico sobre la *dictio*. Según lo que san Agustín ha presentado hasta aquí, en el signo, en tanto elemento relacional, puede distinguirse un elemento de base y la relación misma, lo que le permite poner de manifiesto un significado. El elemento que está en la base y que posibilita su carácter relacional es el *verbum*, la palabra que se distingue como signo, es decir, que existe en sí mismo (*secundum se* o *propter se* en el vocabulario agustiniano); una palabra, para que sea tal, debe ser considerada como un enunciado por sí mismo. Por esta razón, consideramos que se pone de manifiesto una tensión: si el signo es una entidad intrínsecamente dual ¿puede ser considerado en abstracción de esa dualidad? La solución que da san Agustín a esta paradoja es la fuente de la originalidad de su reflexión sobre el lenguaje; hay, en el origen, una relación del signo consigo mismo: un signo puede ser considerado más allá de su relación con aquello que expresa, sin dejar de ser lo que es, un signo; creemos que los giros *secundum se* o *propter se* le permiten considerar a san Agustín que siempre hay una relación del signo consigo mismo y a este estadio lo denomina *verbum*. Los ejemplos que coloca san Agustín en *Dial.* (1, 5) ayudan a comprender la dirección de su pensamiento.

San Agustín organiza sus ejemplos imaginando una clase en la que un gramático hace algunas preguntas a un niño: “¿Qué parte de la oración es «armas»?” (o bien “¿qué clase de palabra es «armas»?”); en el texto citado, aparecen dos expresiones a tener en cuenta *propter se* («por sí misma») y *propter ipsum verbum* («en razón de la palabra en sí misma»), que ponen de manifiesto que, en principio, la palabra conduce a sí misma: si es un signo, al igual que las otras palabras de la oración, este es un enunciado de sí mismo; en cuanto al resto de las palabras, el motivo de su presencia no está en sí mismo, sino en relación con «armas» (*arma*). Sin embargo, cuando el alma las percibe son «expresables» (*decibilia*), hasta el momento en que son pronunciadas; desde ese momento en adelante son «expresiones» (*dictiones*). El análisis de término *arma* se transforma completamente en el primer hemistiquio del verso de Virgilio, “*arma virumque cano...*” (“canto las armas y al varón...”); aquí es una palabra, pero pronunciada por los labios del Mantuano fue una «expresión» (no fue pronunciada en sí misma), que significó tanto las armas forjadas por Vulcano, cuanto las guerras que Eneas sostuvo en Italia.

Por último, san Agustín señala que si las hubiésemos conocido (si las pudiésemos tocar o señalar), las *arma* no serían «palabras», «expresables» o «expresiones», sino «cosas» (*res*) que llevan nombre propio. Entonces *arma*, en cuanto palabra, nos conduce a ella misma; en cuanto *dictio*, es un signo o enunciado que significa algo distinto de ella misma y es *res* en cuanto realidad que está o puede estar en el mundo. A pesar de las indeterminaciones terminológicas, el Hiponense ha dado sustento a la coherencia de su teoría, pues ha establecido una fructífera oposición entre «signo-cosa» y «signo de la cosa», entre el signo que se manifiesta a sí mismo y el signo que sostiene la expresión de una cosa (*Dial.* 1, 5).

La originalidad del *De dialectica* consiste en haber establecido una teoría del *verbum*, que considera sus cuatro cuestiones principales: origen, valor, flexión, disposición, es decir, un estudio muy completo de los materiales esenciales para un dispositivo dialéctico (Ruef, 1981: 12-14). En cuanto a la posibilidad del establecimiento del origen o etimología de la palabra, san Agustín es consecuente con su concepto de signo arbitrario o no motivado: no indica nada

acerca de la cosa de manera espontánea; la búsqueda de sentido es una actividad humana que se aprende. Desde esta perspectiva, resulta obvio que san Agustín rechazara la posibilidad de establecer, de manera indubitable y en todos los casos, el origen o etimología de las palabras; es posible que aquí san Agustín haya entrado en disputa con su fuente estoica, si es que esta realmente existió: rechaza que la palabra sea un «signo natural» porque únicamente puede ser comprendido como tal si se considera que la palabra es una emanación de la cosa. Este rechazo está en la base de no reconocer la posibilidad de llegar a la raíz del origen de una palabra (la oposición con los estoicos aquí es frontal: “Los estoicos sostienen [...] que no hay palabra a la que no se pueda identificar un origen cierto”; *Dial.* 1, 6).

Como san Agustín destaca, en el mismo pasaje, el procedimiento de los gramáticos estoicos expresaba una completa confianza en poder llegar a la raíz del significado; su método descansaba en la capacidad de demostrar que las raíces etimológicas coincidían con las onomatopeyas correspondientes (D’Onofrio, 2013: 78-79). El argumento estoico expresa que se debe buscar la etimología hasta encontrar cierta semejanza entre el sonido de la palabra y la cosa considerada en el referente: el tintineo del bronce, el relincho de los caballos, el balido de las ovejas, el son de las trompetas o el estridor de las cadenas; del mismo modo se procede cuando la percepción no es sonora sino táctil (*suavis*, «suave», suena de manera acogedora para el oído).

Este procedimiento lleva a la siguiente conclusión: la raíz etimológica es un sonido onomatopéyico que otorga la significación. San Agustín considera que este procedimiento es un abuso, pues queda librada a la sensibilidad de cada uno y, por ello, no ofrece seguridad científica. En *Dial.*, la etimología tiene un espacio muy limitado, pues, aunque no queda negada la posibilidad, en algunos casos, de establecerla con claridad, pone el acento en la inutilidad del método.

El valor de las palabras (*vis verborum*) se mide por la capacidad de afectar al oyente por sí misma (efecto que causa a los sentidos) o por lo que significa, producto —esto último— del conjunto del efecto fónico y del significado. El principio agustiniano “la sensibilidad (*sensus*) es afectada o bien por la naturaleza o bien por la costumbre”

(*Dial.* 1, 7), tiene alcances de interés para nuestro tema; en efecto, si descontextualizamos una palabra o simplemente la decimos o pronunciamos de manera aislada, podríamos prever sus efectos; en este caso, cuenta únicamente el efecto del sonido de una palabra: para san Agustín, Artajerjes sonará siempre duro y Euríalo, suave, independientemente de que sepamos quiénes fueron. Como su empleo tiene un efecto eminentemente estético, lo estudia el gramático y lo emplea el orador, cuya meta es la persuasión.

La mayor parte del texto de san Agustín está dedicada a señalar que, si bien la finalidad de la dialéctica es la veracidad, la palabra puede ser el origen de muchos errores; por esta razón, su trabajo está destinado a clarificar y clasificar las palabras, a fin de minimizar el efecto negativo sobre la comprensión de las cosas. Si la meta de la dialéctica consiste en alcanzar la verdad, el discernimiento de la *dictio* es siempre contextual, porque hay que considerar, en cada caso, la relación *verbum – res*; ahora bien: ¿es posible establecer un puente entre *dictio – verbum – res*?

San Agustín percibe con claridad las dificultades de la cuestión. Resulta evidente que el llamado valor (*vis*) de la palabra genera dos dificultades o *impedimenta* para que el oyente perciba la verdad: la oscuridad o la ambigüedad (*obscuritas aut ambiguitas*). Así como los casos de oscuridad no ofrecen dificultad (una palabra desconocida o mal pronunciada), parece que toda palabra es fundamentalmente ambigua: ninguna palabra es unívoca, es decir, está indudablemente destinada a tal o cual cosa o *res*. Con palabras de san Agustín: “en la ambigüedad se muestran muchas cosas, de las que se ignora cuál sea preferible” (*Dial.* 1, 8). La palabra *secundum se*, el *verbum*, es ciertamente un signo, pero un signo puesto a disposición, es decir, plenamente potencial, pues sus valencias de significación no son unívocas: no existe bidireccionalidad entre palabra y cosa. Parece que aquí finalizara todo posible avance, pues “¿cómo entonces explicarán lo ambiguo con lo ambiguo?” (*Dial.* 1, 9). Aceptado que toda palabra es ambigua, no es posible explicar la ambigüedad de las palabras sino con palabras.

Para avanzar en la argumentación, san Agustín retoma el tema aristotélico de los sinónimos y de los homónimos, que identifican

la significación con la predicación. Toma la palabra latina *acies* como ejemplo de las posibilidades semánticas: “Entonces, si alguien ha oído la palabra *acies* y si otro la ha leído, puede haber incertidumbre, a no ser que se aclare mediante un enunciado, si la palabra dicha o escrita se refiere a la tropa de soldados en formación, o a la punta afilada de la espada, o a la agudeza de la mirada”.³ No hay, en efecto, certeza de que, cuando alguien oye o lee la palabra *acies*, comprenda su significado; esta se da únicamente mediante un enunciado (*sententia*) que establezca si se refiere a una tropa formada o a una punta afilada o la agudeza de los ojos.

A partir de aquí, consideramos que una palabra es el signo de una cosa únicamente en la medida en que pueda ser referida a una cosa. Luego del extenso análisis sobre estas dos clases de palabras, queda la sensación que, para san Agustín, siguiendo la huella de Aristóteles, la palabra-signo es un sello: una misma *res* puede admitir diversos sellos y su contrario, que un sello pueda aplicarse a diversas palabras-signo. Es decir que bajo la palabra «hombre», que es una palabra ambigua, mentamos tanto al niño, como al joven, como al anciano, al ciudadano y al forastero, al hombre de ciudad como al de campo; mentamos también a los muertos y a los vivos, al pobre y al rico; al que está alegre, o afligido o ni uno ni otro (*Dial.* 1, 9). Pero, en cada una de las menciones, no hay ninguna que no quede incluida en la definición de hombre, es decir, un cierto tipo de animal que usa la razón y que, tarde o temprano, muere. Por esta razón, la ambigüedad no resulta un obstáculo para llegar a la verdad, con la condición de que admitamos, siguiendo el razonamiento agustiniano, un significado fijo (lo que denomina *definitio*, *Dial.* 1, 9), dando una razón semántica para ordenar (y restringir) los sellos que mencionábamos poco antes. Los ejemplos de los sinónimos y de los parónimos nos enseñan que el sentido que adjudicamos a las palabras es un don maravilloso y también precario, porque el sentido no es una atribución absoluta; este, en efecto, puede ser donado de una palabra a otra, en virtud de las relaciones que en nuestra inteligencia tienen unas

3 *Dial.* 1, 9: “nam et si quis audierit acies et si quis legerit, potest incertum habere, nisi per sententiam clarescat, utrum acies militum an ferri an oculorum dicta vel scripta sit”.

cosas con otras, es decir, no motivada en sí misma y, por ello, poco previsible.

❖ Según *De magistro*

El enfoque acerca del lenguaje y de los signos en *Mag.* resulta diverso, aunque complementario a *Dial.* Su inicio está orientado a establecer si es posible enseñar y, si la respuesta fuera positiva, cómo llevar esta tarea adelante (aquí confluyen dos realidades que contemporáneamente tendemos a concebir de manera separada: pedagogía y didáctica). Por ello, el diálogo se abre con la siguiente pregunta de san Agustín a su hijo Adeodato: “¿Qué te parece que buscamos cuando hablamos?” y la consiguiente respuesta: “Por lo que ahora se me presenta, enseñar o aprender” (*Mag.* 1, 1). De este modo, parece que nos introducimos de lleno en el examen de la posibilidad del conocimiento en general y de algunas de las ramas de ese árbol en particular. Pero a poco de avanzar en la lectura, comprobamos que la perspectiva es más amplia; en efecto, cuando san Agustín vuelve sobre la primera respuesta de Adeodato, aceptando la primera parte (enseñar), pero poniendo en duda la segunda (aprender), el desarrollo de la discusión toma un nuevo rumbo: Agustín: “Pero ¿cómo aprender?” Adeodato: “Y cómo te parece, sino mediante el diálogo” (*Mag.* 1, 1). Esto significa que, si bien no se anula la dirección de estudiar el lenguaje para fundar lo que llamaríamos una teoría del conocimiento, aquella dirección queda, en cierto sentido, subordinada a una teoría acerca de la comunicación del conocimiento, es decir, ¿cuáles son los procedimientos para que un conocimiento ser percibido como tal?

De este modo, san Agustín es estrictamente coherente con el desarrollo de la palabra-signo que seguimos en *Dial.* (1, 1): si no hay una relación directa e incuestionable de la palabra con el mundo, al modo que los estoicos concibieron la etimología, es necesario justificar teóricamente una relación de interlocución de un oyente que interpreta lo que un hablante dice del mundo. La tesis subyacente es radical para la Antigüedad tardía: podemos hablar sobre los signos, pero con signos no podemos conocer la realidad (la palabra-signo no posibilita un acceso real a la cosa, sino a otros signos); esto se debe

a que el Hiponense ha aplicado el procedimiento de clasificación de la dialéctica al campo más bien descriptivo de la gramática. Debido a ello, ha distinguido los signos de cosas que no son signos en sí mismos y los signos que son signos de cosas. Si la palabra es signo de un nombre, el nombre (ejemplifica san Agustín en el párrafo anterior) es signo de un río y el río, a su vez, es signo de algo visible, es decir, la diferencia entre el signo-río y el nombre que es signo de ese signo.

Si el problema ahora son los signos de signos, el análisis se debe acotar a las relaciones de pertenencia de determinados signos entre sí, es decir, si son signos distintos de sí mismos o si puede significarse a sí mismo. El ejemplo de san Agustín para los signos que significan otros signos, pero que no se significan a sí mismos es el siguiente: no hay relación recíproca entre el cuatr sílabo *coniunctio* («conjunción») y lo que este término significa cuando decimos «pues», «sino» o «luego» (*Mag.* 1, 11). *Coniunctio* es signo de todas las conjunciones, pero no de sí misma, porque es un *nomen* (*Mag.* 1, 9).

Para continuar el progreso discursivo, san Agustín hace una consideración metalingüística. Así, en efecto, toda palabra entendida en sí misma es un nombre; a raíz de un comentario sobre Cicerón (*Verr.* II, 2, 104, citado en *Mag.* 1, 16), señala que los lógicos enseñan que una proposición completa, la que puede afirmar o negar, se compone de un nombre y de un verbo (Cicerón la llamó «enunciativa» en *Tusc.* 1, 7, 14) y que, cuando el verbo está en tercera persona, el nombre debe estar en nominativo, pues hay dos proposiciones (en *Mag.* 1, 16 ejemplifica: “un hombre está sentado”, “un caballo corre”). A partir de aquí, el Hiponense radicaliza su posición, respecto del *Dial.*, con un criterio funcionalista *avant la lettre*; en el diálogo dice a su hijo Adeodato, avanzando en esta distinción de nombres y verbos: se ve un objeto tan lejos que es imposible determinar si es una piedra, un hombre o cualquier otra cosa, por lo que sería temerario aseverar: “Porque es un hombre, es un animal”; la respuesta de Adeodato es que no sería temerario de esta forma: “si es un hombre, es un animal” (*Mag.* 1, 16). Sobre este plano formal de la lógica (“en tu frase me resulta conveniente el «si», y a ti también, porque a ambos nos resulta inconveniente el «porque» en la mía”), el diálogo lleva a la afirmación de que «si» y «porque» funcionan como nombres (*Mag.*

1, 16). En este análisis, que hemos llamado «metalingüístico», todas las palabras pueden funcionar como nombres: cada signo puede estar como nombre, es decir, ya no es signo.

En este punto resulta significativo que la intervención de la dialéctica ha producido una interpretación de los signos inmanente a sí misma, porque el lenguaje no puede abrirse, en estos términos, a las cosas. Poco más adelante, la conclusión es terminante: "... en efecto, las palabras existen para que las usemos, pero para que las usemos para enseñar" (*Mag.* 1, 26). Toda la virtuosidad del análisis agustiniano lleva a que la dialéctica no relaciona a la persona con el mundo y, más dramáticamente, no hay conocimiento posible; en realidad, deberíamos traducir el giro *ad docendum* «para comunicar», en lugar de «para enseñar», pues el lenguaje no puede salir de la aporía que constituye en sí mismo, y correlativamente, no es posible enseñar mediante el lenguaje (Kirwan, 2001: 187-188).

Nos encontramos, básicamente, en el terreno del escepticismo (Glidden, 1983: 228-232): cuando se pronuncia una palabra, el interlocutor comprende el signo, pero no tiene otra información, pues comprende solo si conoce la cosa significada. A pesar de ello, debe entenderse en términos de signo, pues no toda secuencia fónica es forzosamente un signo. Aquí cambia la dirección de la argumentación, pues solo hay signo si hay algo significado; no hay otro modo, en efecto, de reconocer que una emisión fónica es un signo, si no es por la información que podamos recibir. Para sustentar este cambio en la navegación, san Agustín plantea que no toda información pasa, de manera necesaria, a través de los signos: podemos ir a lo significado sin detenernos en los signos. La condición de la captación es que la inteligencia simplemente comprenda lo que ve (*Mag.* 1, 32): se acaba de negar que el lenguaje sea un instrumento de validación de los datos que recibimos del mundo. En este contexto, nuestro próximo paso es discernir cuándo san Agustín considera que una afirmación es verdadera; recordemos que ha ejemplificado a favor de que no hay un vínculo entre las palabras y las cosas ni una identidad que pueda establecerse previamente entre el signo y lo significado (Baratin-Desbordes, 1982: 89).

Desde el punto de vista del conocimiento, se aprende algo cuando se conoce la realidad significada. San Agustín se vale de la palabra *caput* («cabeza») para determinar el estado de la cuestión: teniendo en cuenta que no sabemos si es solo un sonido o si tiene un significado, nos preguntamos: ¿Qué es *caput*? Si como respuesta alguien se señala su cabeza, aprendemos el signo que antes solo habíamos escuchado; si bien el procedimiento puede tener dificultades, san Agustín lo asimila al valor deíctico del adverbio «aquí». E insiste, dirigiéndose a Adeodato: “Y me esfuerzo en persuadirte, si puedo, que nosotros no aprendemos nada de esos signos que se llaman «palabras»” (*Mag.* 1, 34). Únicamente podemos aprender el significado de la palabra, que se oculta en el sonido, en la realidad; desde este punto de vista y en correlación con el análisis llevado hasta aquí, las palabras no pueden más que «estimular» (*Mag.* 1, 36) el conocimiento, pero no proporcionarlo.

Si esto es así ¿cómo se alcanza un conocimiento seguro? El proceso de comprensión de las cosas que llegan a la inteligencia se inicia con las palabras, pero solo tiene lugar cuando se consulta interiormente la verdad (*Mag.* 1, 38); y, en el mismo pasaje, san Agustín da un paso más: Cristo es la verdad consultada; toda alma racional, en cuanto racional, hace esta consulta y cada una recibe según su medida (del mismo modo que vemos las cosas sensibles a la luz del sol, según las capacidades de nuestros ojos). La memoria es el ámbito donde se congregan las cosas efectivamente conocidas, por ello, el que escucha no aprende de las palabras, sino por medio de las imágenes que lleva en sí mismo (*Mag.* 1, 39). Hablar con conocimiento significa expresar lo que está presente en la luz interior de la verdad; escuchar implica reconocer la verdad de lo escuchado en su propia contemplación y no en las palabras. Luego, no es posible que alguien enseñe a otro (*Mag.* 1, 40); por ello, «no saber» solo se explica por la debilidad del entendimiento o de la voluntad para consultar la luz (Cristo) que todo lo ilumina (*Mag.* 1, 40). Cuando el discípulo considera consigo mismo las palabras de su maestro, es decir, las examina interiormente, según sus posibilidades, recién podemos decir que aprende (*Mag.* 1, 45).

Desde la noción de palabra-signo que no comunica sino lo conocido y que, en su punto más alto, no es más que estímulo para conocer, hasta la teoría del maestro interior, el texto del *Mag.* ha seguido consecuentemente su desarrollo. Debido a ello, por los distintos caminos que tomemos, llegamos al mismo desenlace: *nusquam discere*. No significa, por cierto, que la enseñanza sea un sinsentido, sino más bien que los actos de enseñar y de aprender no deben ser dados por supuestos, es decir, se necesita determinar su naturaleza. En la segunda parte del *Mag.*, cuando el diálogo se ocupa de cómo el alma adquiere conocimiento, se establece una comparación entre el modo en que hacemos propias las ideas y cómo percibimos sensaciones; se presentan así los dos lados de un único hecho: únicamente se puede enseñar un concepto, si el discípulo lo descubre en sí mismo, pero no mentar una cosa desconocida, pues el maestro debería mostrarla primero.

Cuando se trata de conocer los objetos de la inteligencia o de los sentidos, todo conocimiento viene desde adentro. La consideración agustiniana acerca de la interioridad del pensamiento es válida para ambos órdenes. Los signos exteriores (la palabra es uno de ellos) resultan estímulos que invitan al alma a consultar la verdad en el interior de sí; no se detiene en la consideración de los signos, sino en lo que recibe a través de ellos. Aquí entra en juego cuánto le debe esta teoría a la reminiscencia platónica; si bien no están en el marco de las preocupaciones de nuestro artículo, debemos tener presente que los términos «olvido» y «reminiscencia» aparecen con cierta frecuencia en las obras ligadas a la época de Cassiciaco. Si bien estos mismos textos no dan pistas acerca de cómo san Agustín los interpretaba, es cierto que el modo en que toma distancia de estos pasajes en *Retractationes* nos permite considerar que los entendió platónicamente (Gilson, 2003: 93-95). Debemos insistir, en este punto, que independientemente del modo en que entendió la reminiscencia, no hay huellas de la noción de preexistencia.

Ahora bien, si Dios es quien verdaderamente enseña ¿cómo debemos considerar la naturaleza de su enseñanza? La teoría del maestro interior supone una correlación entre el acto del pensamiento que conoce y la visión de los ojos; en efecto, así como las cosas son

percibidas en cuanto iluminadas, las verdades intelectuales solo son reconocidas por una especie de luz, también de naturaleza intelectual, para que resulten aprehendidas por el pensamiento; como el sol es la fuente de luz en el mundo, así Dios es el origen de la verdad. Esta estructura de comprensión no considera que las cosas percibidas tengan luz propia; dicha intuición parece más centrada en la inteligibilidad en sí misma de las ciencias que de éstas por el pensamiento. No se niega la existencia de un intelecto humano, sino que la teoría del maestro interior lo supone; san Agustín especifica (*Epistulae* 147, 8) que el intelecto es una criatura distinta de Dios, como lo creado y contingente se distingue de lo increado e inmutable.

Conclusión

En nuestro trabajo hemos asistido a un conjunto de finezas argumentativas de san Agustín; también es cierto que en más de una de ellas quedamos momentáneamente varados, navegando de ida y vuelta entre *verbum* y *res*; con esta metáfora marina, tan del gusto de nuestro autor, queda claro que lo real está a la vista y que no requiere otro método que la propedéutica de las artes liberales, porque el conocimiento apodíctico no lo otorga el signo, sino estar situado en medio de lo real.

El hecho de que san Agustín haya gestado la primera teoría estrictamente semiótica y que haya también considerado su inviabilidad implica que la representación en general, y la lingüística en particular, establece una posición frente a la realidad y no una mera reproducción conceptual o sensible. La naturaleza equívoca del lenguaje es el modo de estar en lo real, una posición *ante rem*. Ello implica, en términos fenomenológicos, que es posible afirmar que san Agustín distingue un momento primario: la cosa aparece intuitivamente ante el que recibe información acústica, transformándose en representación mental, pero sin detenerse en ningún tipo de consideración sobre el signo; luego, eso que ha sido conocido en el interior, es guardado como tal en la memoria. Por esta razón, san Agustín no puede hacer metodológicamente otra cosa (la preocupación sobre

los alcances del adverbio es más nuestra que de él) que reflexionar según el modelo dialéctico y concluir que todo conocimiento es reconocimiento. En ambas obras, el análisis del *signum* es llevado adelante con el simple y fundamental propósito de prestar atención a todos sus factores. Una vez que san Agustín se coloca en el objeto-lenguaje, considera que no disponemos de medios para garantizar su propia realidad, en cuanto el giro *verbum propter se* no es testigo más que de sí mismo, en cada hablante de manera incomunicable.

Sin embargo, san Agustín no se detiene en la descripción, por aguda y desafiante que resulte; en efecto, la teoría del maestro interior, que él identifica con Cristo, es el modo de superar el escepticismo que se mantiene en el análisis de las posibilidades humanas de conocer y que se encuentra radicalizado en el análisis agustiniano; todo lo que percibimos (incluidas las palabras que leemos o escuchamos) es reconocido por las imágenes que guarda la memoria, si es algo puramente sensible, o por la verdad interior, si se trata de realidades intelectuales. Esta verdad interior no está siempre activa, sino que depende de los recursos disponibles para percibirla; cuando existe esta condición, las palabras son verificadas en lo verdadero y en lo falso y, consecuentemente, aceptadas o rechazadas. Por ello, el acto de escuchar tiene sentido si pone al discípulo en contacto con la verdad interior, pues la innovación agustiniana consiste en establecer una interacción entre escepticismo y certeza, que hace del primero una parte fundamental de la autocomprensión de la razón. En efecto, la teoría del maestro interior se mantiene en la esfera del *lumen naturale*, en cuanto explicación de cómo toda persona conoce y transmite lo conocido, aunque esto dependa, en última instancia, del Verbo creador.

Referencias

Agustín. (1945). "Las Retracciones". En *Obras Completas de San Agustín*, vol. XL. Madrid: BAC.

(1975). *De dialectica*. D. B. Jackson, J. Pinborg (eds.). Dordrecht / Boston: Reidel Publishing Company.

- (2008). *El Maestro*. Edición de C. Calabrese. Buenos Aires: Vórtice.
- (2015). “De Trinitate”. En *Opera omnia S. Augustini*, vol. 3. R. Grant (ed.). Post Falls (Idaho): Mediatrix Press.
- (2019). “Contro gli Accademici”. En *Tutti i Dialoghi* (texto latino a fronte). Edizione di G. Catapano. Milano: Bompiani.
- (2019). “Il Maestro”. En *Tutti i Dialoghi* (texto latino a fronte). Edizione di G. Catapano e M. Bettetini. Milano: Bompiani.
- Arellano, F. (1979). *Historia de la Lingüística*, tomo 1: “Desde sus orígenes hasta el siglo XIX inclusive. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Aristóteles. (1924). *Metaphysic*. D. W. Ross (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- (1951). *Meteorologica*. Translated by H. D. P. Lee. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1974). *Categoriae et Liber Interpretatione*. L. Minio-Paluello (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- (2011). *Metafísica*. Traducción de T. Calvo. Madrid: Gredos.
- Aubenque, P. (2009). *Problèmes aristotéliens. Philosophie théorique*. Paris: Vrin.
- Ax, W. (2011). “Quintilian’s ‘Grammar’ (*Inst.* 1, 4-8) and its Importance for the History a Roman Grammar”. En S. Matthaios, F. Montanari, A. Rengakos (eds.). *Ancient Scholarships and Grammar. Archetypes, Concepts and Contexts*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, pp. 331-346.
- Baratin, M., Desbordes, F. (1982). “Sémiologie et métalinguistique chez saint Augustin”. En *Langages*, 65, pp. 75-89.
- Baratin, M. (1991). “Aperçu de la linguistique stoïcienne”. En P. Shmitter (ed.). *Sprachtheorien der Abendländischen Antike*, Berlin / New York: Walter de Gruyter, pp. 193-216.
- Bettetini, M. (2008). *Introduzione a Agostino*. Bari: Laterza.
- Burnyeat, M. (1982). “The origins of non-deductive inference”. En J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat, and M. Schofield (eds). *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 193-228.
- Chriti, M. (2011). “Neoplatonics Commentators on Aristotle: The Arbitrariness of the Linguistic sign”. En S. Matthaios, F. Montanari, A. Rengakos (eds.). *Ancient Scholarships and Grammar. Archetypes, Concepts and Contexts*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, pp. 499-514.
- Cicerón. (2005). *Disputas Tusculanas*. Introducción, traducción y notas de A. Medina. Madrid: Gredos.
- Coseriu, E. (1975). *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart: Eine Übersicht*, Band 1. Tübingen: Gunter Narr.

- Cricco, V. (2000). *Semiótica Agustiniiana*. Buenos Aires: Universidad de Morón.
- D'Onofrio, G. (2013). "Conoscenza intuitiva nel pensiero cristiano fra Tarda Antichità e Alto Medioevo". En *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 105/ 1, pp. 73-96.
- Ferrer, U. (2014). "Fe, razón, persona: de la creencia como dimensión antropológica al acto personal de fe". *Open Insight*, vol. 7, n. 7, pp. 33-59.
- Gilson, É. (2003). *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: Vrin.
- Glidden, D. (1983). "Skeptical semiotics". *Phronesis*, vol. 28, n. 3, pp. 213-255.
- Jonas, H. (2010). *Gnosi e Spirito Tardo Antico*. Milano: Bompiani.
- Kirwan, Ch. (2001). "Augustine's philosophy of language". En E. Stump y N. Kretzmann (eds.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 186-204.
- López, E. (2019). "La interrelación entre lingüística y filosofía en *Sincronía, diacronía e historia* de Eugenio Coseriu". En *Onomázein*, 45, pp. 1-30.
- Madec, G. (1996). *Introduction aux «Révisions» et a la lecture des œuvres de saint Augustin*, Paris: Institut d'Études augustiniennes.
- Malatesta, M. (1999). "Dialectica, de". A. D. Fitzgerald (ed.). *Augustine through the Ages: an Encyclopedia*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 269-272.
- Mársico, C. (2000). "Dialéctica y gramática en el estoicismo antiguo". *Argos*, 24, pp. 124-144.
- Morgan, E. (2011). *The Incarnation of the Word. The Theology of the Language of Augustine of Hippo*. London / New York: T&T Clark International.
- Navarro, B. (2012). "El conocimiento sustancial que el alma tiene de sí misma: una interpretación de la posición agustiniana en el *De Trinitate*". *Praxis Filosófica* 35, pp. 111-129.
- O' Daly, G. (2001). "The response to skepticism and the mechanism of cognition". En E. Stump y N. Kretzmann (eds.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 159-170.
- Pépin, J. (1976). *Saint Augustin et la dialectique*. Villanova: Villanova University Press.
- Pinborg, J. (1962). "Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik", *Classica et Mediaevalia*, 23, pp. 148-177.
- Platón. (1967). "Cratylus". En J. Burnet (ed.), *Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruit*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press, pp. 383-440.
- Prada, M. (2015). "La música práctica en san Agustín: *vestigium* y *signum*". En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 32/1, pp. 69-92.

- Ramos, E. A. (2009). "Del antialejorismo de Platón al alejorismo de su entorno. Poesía y filosofía en Grecia en el siglo IV a. C.". En E. A. Ramos (ed.), *Cuatro estudios sobre exégesis mítica, mitografía y novela griegas*. Zaragoza: Libros Pórtico, pp. 9-60.
- Ruef, H. (1981). *Augustin über Semiotik und Sprache. Sprachtheoretische Analysen zu Augustins Schrift "De Dialectica" mit einer Übersetzung*. Bern: Wyss Verlag.
- Schenkeveld, D., Barnes, J. (1999). "Language". En K. Algra; J. Barnes; J. Mansfeld; M. Schofield (eds.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 177-226.
- Taylor, B. (2020). *Lucretius and the Language of Nature*. Oxford / New York: Oxford University Press.
- Teichert, D. (1999). *Personen und Identitäten*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

El hombre y su relación con Dios en la perspectiva de Abraham Heschel

Man and his Relationship with God from Abraham Heschel's Perspective

Héctor Sevilla
Universidad de Guadalajara, México
hector.sevilla@academicos.udg.mx

Recepción 24-06-2020 • Aceptación 05-08-2020

Resumen

El artículo, centrado en la frontera entre la filosofía y la espiritualidad, presenta el pensamiento de Abraham Heschel, un rabino nacido en Polonia, en torno a la relación del hombre con Dios. Se exponen diversos motivos que vinculan el proyecto humano con la existencia de Dios, de acuerdo con el filósofo judío. Sin embargo, esta perspectiva no presenta una visión divina centrada en antropomorfismos, sino a partir del reconocimiento del límite que le corresponde a lo humano. Son expuestas las deducciones que condujeron al autor a plantear que es Dios quien necesita del hombre, rompiendo con ello la tradición de centrar al ser humano como un ser necesitado de una relación unilateral con Dios. La misión del hombre es entendida, por tanto, como la de un ejecutor de la voluntad de Dios, lo que lo conduce a la construcción de mejores condiciones para sí mismo y sus semejantes.

Palabras Clave: Conocimiento, divinidad, humanidad, judaísmo, proyecto.

Abstract

The article, centred on the border between philosophy and spirituality, presents the thought of Abraham Heschel, a rabbi born in Poland, about the relationship of man with God. There are various reasons that propose the link between the human project with the existence of God, according to the Jewish philosopher. However, this perspective does not present a divine vision centred on anthropomorphisms, but rather on the recognition of the limits that corresponds to what is human. The deductions that led to the proposition that it is God who needs human being are exposed, thereby breaking the tradition of centering man as a being in need of a unilateral relationship with God. The mission of man is understood, therefore, as an executor of the will of God, which leads him to build better conditions for himself and his fellow men.

Keywords: Divinity, humanity, judaism, knowledge, project.

Alusiones biográficas de Heschel

Nacido en Varsovia, durante el año de 1907, Heschel vivió en una familia en la que muchos de sus ancestros fueron rabinos jasídicos. Tal como lo refiere Meyer en su prólogo al libro de *Los Profetas*: “Por la rama paterna, desciende del Apte Rebbe, y también de Dov Ber de Meseritz, sucesor de Israel Baal Shem Tov, fundador del movimiento jasídico. Por parte de su madre, su ascendencia se remonta al gran Rabí Levi Itzjak de Berditshev” (Meyer, 1973: 11).

El pequeño Abraham Joshua mostró sensible interés por el estudio de la Biblia, así como por el Talmud y la Cábala. Para muchos, según refiere el mismo Meyer, era uno de los jóvenes más sobresalientes de la judería polaca. En su texto “In Memoriam”, el cual cumple la función de prólogo del libro *Democracia y otros ensayos*, Meyer (1987: 13) alude a Heschel cuando dice que “a los 14 años, su pericia en lo que a estudios talmúdicos se refiere, era ya famosa en su Polonia natal”.

Además, Bizzell (2006: 5) menciona que “al tiempo que permanecía en el tipo de vida ortodoxo, Heschel persuadió a su familia de que lo dejaran realizar estudios seculares”. El enriquecimiento que obtuvo al abrir su perspectiva a distintas fuentes de conocimiento lo condujeron a no restringir su creatividad y a no mantenerse en la reiteración de lo ya dicho en la tradición; por el contrario, su pasión por el estudio le abrió las puertas a la escritura, ámbito en el que pudo consolidar sus razonamientos y mediar con las letras su sensibilidad hacia el mundo, las personas y lo que él consideró la divinidad.

La vida de Heschel en los Estados Unidos no fue fácil al principio. Debió comprender las particularidades de la identidad religiosa de otra nación. Él mismo refirió en una entrevista¹: “Yo era un extranjero en esta ciudad. Mi palabra no tuvo poder. Cuando yo

¹ La entrevista fue realizada por Gershon Jacobson, quien la publicó originalmente en Yiddish en el *Day-Morning Journal* durante junio de 1963.

hablaba ellos me silenciaban. Ellos me llamaban místico irreal. No tuve influencia con los líderes del judaísmo americano” (Heschel, 1985: 25). No obstante, Heschel se sobrepuso a las circunstancias difíciles y publicó su primer libro en idioma inglés en 1944.

El estudio y la contemplación lo condujeron al compromiso político. Heschel encontró en la consideración de las angustias de sus contemporáneos una urgencia en la cual desembocar la vida espiritual. En 1963 conoció a Martin Luther King Jr. Dos años después, marchó en Selma junto a él para exigir el respeto a los derechos civiles. A su vez, Heschel llevó buenas relaciones con la Iglesia Católica y representó al pueblo judío en el Concilio Vaticano II. Tuvo una relación muy cercana con Paulo VI, a quien conoció en 1971.

La obra de Heschel no sólo influyó en el ámbito del judaísmo. Su enfoque de la espiritualidad no se mantuvo restringido a una sola perspectiva de fe. “Visión de profeta y palabras de poeta, con el alma sedienta y la sensación de lejanía, de tierra árida y desabrida. Así podemos comenzar a definir a Abraham Joshua Heschel, quien fuera uno de los rabinos y pensadores más destacados del siglo pasado” (Kullock, 2014: 1). Visto así, la búsqueda hescheliana no se mantiene circunscrita a la religión, sino que integra la filosofía, el pensamiento y el arte; no representó únicamente a un conjunto de creencias, sino los alcances de la disciplina y la voluntad humanas. Sin dudar, Levenson (1999: 23) concluyó que “si dentro de la categoría de los pensadores religiosos serios hubiese una subcategoría de pensadores revolucionarios, Heschel entraría dentro de ella”.

La pregunta por el hombre²

La pregunta por el hombre es la antesala de las cuestiones en torno a la divinidad. El hombre es el punto de partida de la pregunta por

2 En la época de Heschel, lo común era referirse al hombre en su conjunción con lo humano, es decir, incluyendo en el término un sentido antropológico que abarca el género masculino y femenino. En tal sentido, se seguirá la misma tónica en este texto, de modo que cuando se haga mención al hombre la referencia es a lo humano, lo cual incluye a la mujer.

la trascendencia. Se requiere ubicar nuestra función en el mundo y el rol que debemos desempeñar en la vida de otros que, en su propia búsqueda, se encuentran con nosotros. La gran pregunta por lo absoluto es la que Heschel abordó en su vida; pero no se trata de una pregunta de contenido exclusivamente intelectual, sino que es incluyente de la sensibilidad y la intuición.

Para Heschel, la conciencia de la insuficiencia es el preámbulo de la vida mística y espiritual. La contemplación de lo endeble de nuestro poder y de la vacuidad de nuestras vanidades abre la puerta de la conciencia y permite vislumbrar o intuir lo trascendente. Por ello, Heschel (1984b: 382) reconoció que “la intuición del individuo por sí sola es incapaz de hacer frente a todos los problemas del vivir”. La urgencia de la vida, con todas sus precariedades, no está atendida por la inconsistente aportación del intelecto, usualmente atosigado por distintas motivaciones y oscuras pretensiones. Esto no significa que el hombre sea insuficiente para dar cualquier tipo de respuesta, sino que lo que ofrezca será más consistente si logra anclarse en una visión global que lo supere y trascienda.

De acuerdo con el teólogo judío, “la insuficiencia humana no es una inferencia de humildad; es la verdad de la existencia” (1984b: 404). Lo anterior supone que no se trata de realizar esfuerzos para lograr sustraerse o negarse, sino que una manera de afirmarse es reconocer la limitación. Avanzado a su tiempo, conocedor de las distintas interpretaciones de su propuesta, Heschel advirtió el límite del conocimiento y la humildad que de ello deriva. No se trata de una humildad que niegue las funciones y alcances del hombre en el mundo, sino de una actitud que disponga a la persona a realizar las cosas que debe hacer. Asimismo, para Heschel no era admisible que en función de proclamar la propia autoridad intelectual, algunos religiosos expliquen la creación del cosmos a partir de una divinidad. Para él, era más óptimo asumir que algo o alguien debió crear todo, pero debían evitarse las explicaciones que proyectan los propios intereses en un ser absoluto. Así, “el reconocimiento de que no comprendemos el origen del universo es más honesto que la aceptación de un artífice” (Heschel, 1984b: 139).

Adentrados en un mundo que nos sale al encuentro y nos contiene, no tenemos todas las respuestas. De tal modo, “el mundo de cosas que percibimos es apenas un velo” (1982: 16). La propuesta de Heschel no consiste en elaborar un conjunto de sesudas explicaciones sobre la realidad, sino en permitir que la respuesta sea pospuesta y trasladada a una ubicación en un tiempo futuro en el que todo será revelado. En sintonía con ello, “las cosas que aparecen veladas a los hombres en este mundo serán transparentes como globos de cristal” (Heschel, 1984a: 162). La metáfora del globo de cristal es una intuición mística que no está sujeta a los parámetros de la racionalidad. En ese sentido, desde la perspectiva hescheliana, el mundo no tendría que ser visto como una ilusión, tal como sostienen algunos budistas, sino como una alusión a un estado y orden cósmico que se encuentran todavía ajenos a nuestra cognición, pero accesibles en forma esporádica. La pregunta esencial remanente es a qué hace alusión cada cosa que vemos, cada sensación o sentimiento experimentado o cada acontecimiento vivido.

No saber la respuesta no implica que esa respuesta no existe en un punto que está fuera de nuestro alcance; a su vez, no saber que lo que no se sabe no puede saberse, es la antesala de la búsqueda obsesiva por la respuesta o de la elaboración de respuestas ficticias que calman la intención de controlar la realidad por mediación del intelecto. Heschel concreta esta idea de la manera siguiente: “del mismo modo como el hombre está dotado con la capacidad de conocer ciertos aspectos de la realidad, también lo está con la facultad de saber que hay más de lo que él sabe” (1982: 20). Visto así, no hay forma de eliminar la ignorancia y no cabe la suposición de un individuo que, pisando el mundo, deje de ser ignorante.

El filtro de la subjetividad, ineludible e intransferible, si bien es el camino para conocer y contactar la realidad que nos circunda, implica una distorsión de lo conocido, al convertirlo en un símbolo o representación que nos resulta accesible. No obstante, “lo que es subjetivo es la *manera*, no la *materia* de nuestra percepción” (1982: 20), de modo que el contenido de nuestra cognición nunca es idéntico a lo conocido. En consonancia con estos aspectos, Heschel (1987: 192), concluye que “sostener que somos capaces de entender todo lo

que conocemos, que somos capaces de decir todo lo que sentimos, es invento de idiotas. La perplejidad intelectual, el conocimiento de nuestra incapacidad para decir lo que sentimos es el requisito previo de la inteligencia”.

En el mismo terreno de la distorsión se encuentra la imagen de cada ser humano ante sí mismo: lo que cree que conoce de sí es una ficción. Por este motivo no hay forma de trascender el ego o de eliminar lo que somos, porque aquello que creemos ser no es lo que somos de verdad y, por tanto, no hay manera de eliminarlo. El misterio de lo humano radica, entre otras cosas, en la combinación de su ferviente anhelo por conocerse y su ineludible imposibilidad de hacerlo a profundidad y sin distorsión. Tal como observa Chester (2000: 239), Heschel cree que “el deseo de conocerse a uno mismo es una intrínseca parte de un ser humano, y que la conciencia del sí mismo es un problema fundamental para el autoconocimiento”.

La pregunta por lo absoluto

Cuando el hombre admite su limitación comienza a buscar una respuesta fuera de sí. Esto implica un peligro y una oportunidad. Peligro, en cuanto que la respuesta externa que encuentre lo condicione y aleje más de sí mismo; oportunidad, en cuanto que lo exterior implique un retorno hacia sí, pero con una óptica distinta, de mayores inferencias. No se trata de creer en un Dios como respuesta a la limitación humana o de elaborar una fe que nos exente del cuestionamiento o de un ejercicio racional. Lo propio del humano es continuar con las preguntas, de modo que es indigno que renuncie a esa facultad intrínseca que lo constituye. Adentrarse en el misterio nos permite enfocar que todo el orden cósmico está vestido de enigma. El asombro, más que la elucubración de respuestas pomposas, es la actitud correspondiente al filósofo que ha elegido no alejarse del camino místico. La búsqueda de una respuesta que aún no ha sido dicha es el motor de la búsqueda y de la indagación. Incluso un no creyente persiste en sus preguntas cuando advierte que no las tiene, de modo que es fundamental el reconocimiento de la ignorancia y la

intuición de las respuestas. En tal cosmovisión, “no puede haber una negación honesta de la existencia de Dios. Sólo cabe, por un lado, la fe o la confesión honrada de la incapacidad de creer; y por el otro, la arrogancia” (Heschel, 1984b: 152).

Resulta fundamental señalar que la idea de absoluto no puede ser reducida o limitada a una forma específica de consideración de Dios. Si bien puede no estarse de acuerdo con la concepción de la divinidad que propone Heschel, resulta complejo negar que exista un plano en el que lo físico no es lo único y en el que la cognición humana se encuentra limitada. En la concepción de Heschel, el hombre mantiene, por su esencia, una apertura hacia la trascendencia. Por ello cuestiona: “¿cómo se puede ser humano si no se puede rezar?” (Heschel, 1974: 38). También es posible elaborar una segunda interrogante: ¿cómo se puede vivir sin duda y sin asombro ante el misterio? En consonancia con tal cuestión, Heschel admite: “yo juzgaría a una persona por el número de problemas profundos que la preocupan” (1987: 351).

El hombre se encuentra en medio de lo bajo y lo alto, entre las bestias y los dioses. Para el teólogo judío que nos ocupa, “la esencia de la existencia humana radica en el hecho de hallarse suspendida entre el cielo y la tierra” (Heschel, 1984b: 321). Es por tal motivo que “el hombre participa de una polaridad de imagen divina y de polvo sin valor” (Heschel, 1987: 235). Visto así, el hombre necesita de Dios para encontrar un motivo para la existencia o, en su caso, requiere de mantener la indagación hacia lo absoluto, quizá para reconocer parte de lo absoluto en sí mismo. Aun así, no es admisible la reducción de Dios a una especie de humano celestial ni cabe intentar sujetarlo a ser una imagen del hombre.

A su vez, cuando se asume que el hombre es imagen de Dios quedan todavía muchas interrogantes sin respuesta. Tal es un intento simplista de amordazar a nuestro intelecto, puesto que “la idea de la divina imagen del hombre no ofrece explicación para el terrible misterio de la inclinación al mal en el corazón del hombre” (Heschel, 1987: 241). Por la presencia del mal en el hombre, Heschel no lo equiparó con Dios. Justo es ese uno de los motivos de mayor incertidumbre en el filósofo hebreo:

Si debiera decir qué es lo que más me desafía en la tradición judía, sería la elevada visión que tiene de la naturaleza del hombre. Al principio del libro del Génesis se menciona que Dios creó al hombre a Su propia imagen. Francamente, si Moisés me hubiera consultado, le habría dicho: «No lo digas». Es una afirmación imposible. Ante todo, es absurdo decir que el hombre está creado a la imagen de Dios, [...] ello contradice un principio importante de los Diez Mandamientos. Este reza: «No te hagas una imagen de Dios». De modo que Dios hizo una imagen de Sí mismo, en contra de Su propia ley (Heschel, 1987: 349).

Es evidente que podría cuestionarse a Heschel en estos términos si se admite que Dios podría estar encima de la Ley que Él mismo propuso. No obstante, la duda de Heschel va mucho más allá: ¿cómo el hombre, que es semejante a Dios, puede causar tanto mal? Es notable, por tanto, la incertidumbre de Heschel en torno a la grandeza del hombre. Era de esperar que, al final de su travesía reflexiva, el teólogo concluyera que la grandeza del hombre consiste en dar una respuesta al llamado de Dios.

Las diversas propuestas humanistas que apuntan a la consolidación del proyecto humano y al autodesarrollo son puestas en duda por Heschel cuando apunta que “queda como interrogante si el pleno desarrollo de la personalidad es deseable o posible. Puede haber aspectos en mi personalidad que no merezcan ser plenamente desarrollados” (Heschel, 1987: 196). De tal óptica se deduce que Heschel entendía al hombre como una especie de claroscuro, como un punto intermedio con amplias posibilidades hacia la maldad o hacia la lucha por el bienestar. A su vez, en medida de su profundización antropológica, el rabino desestimó la consideración del hombre como un ser de maldad y lo entendió más como un ser inmaduro, apático o ignorante. Cada una de estas características es comprensible por la división íntima en la que vive el individuo, de modo que “el hombre no es uno con Dios, ni siquiera con su verdadero ser” (Heschel, 1984b: 457). Consideradas estas vetas de comprensión, podría concluirse que “la miseria del hombre es tan vasta como su grandeza” (Heschel, 1984b: 469).

Lo humano está situado a pocos pasos del abismo y a una distancia no tan lejana de la trascendencia. Una opción poco propicia ante esa situación consiste en aletargarse, procrastinar las decisiones, desestimar los alcances; otra vía inapropiada es la exageración de las dotes o talentos, intentar consolidar la supremacía de lo humano a la manera de alzarse por encima de las circunstancias. Heschel consideraba que “el yo es espiritualmente inmaduro; crece en la preocupación por el no-yo. Tal es la profunda paradoja y el rasgo redentor de la existencia humana” (1984b: 509). En la confusión en torno al propio yo o al conocimiento de lo que uno es, la predominancia es la misión, la función o la tarea. Así, el descendiente de dinastías hasídicas concluyó que “es un esfuerzo inútil combatir el ego abiertamente. [...] Para purificar el yo hay que evitar demorarse en el ego, y concentrarse en la tarea” (Heschel, 1984b: 517). Es irrenunciable, entonces, la comprensión de la tarea que uno viene a hacer en el mundo.

En la travesía en torno a la pregunta por la propia misión, el hombre se encuentra con distracciones y aparentes pasatiempos que lo conducen a que su vida transcurra sin sentido. “Este es nuestro problema constante: vivir con los hombres y permanecer libres, vivir con las cosas y permanecer independientes” (Heschel, 1984a: 205); la independencia es necesaria para el cumplimiento de la tarea. ¿Cuál es entonces la tarea que debe cumplirse o cuál es, en suma, el afán que ha de ser atendido? La pregunta por el sentido no fue eludida por el filósofo pero, contrario a quienes sitúan el sentido como una elección personal, señala que “el hombre *es* sentido, pero no su propio sentido. Ni siquiera conoce su propio sentido, pues un sentido no sabe cuál es su sentido. El yo *es* una necesidad, pero no su propia necesidad” (1982: 215). De esto cabe desprender que somos un sentido que el cosmos adviene, pero no construimos el sentido como tal. La idea de que elaboramos un sentido permanece en el idilio utópico de los soñadores.

La contraparte a la idea de Heschel, sin embargo, podría esbozar que mayor ensoñación se encuentra en la suposición de que el sentido nos viene desde fuera, de un Otro que otorga una razón y motivo

a sus creaciones. En vistas de esa inclinación, la respuesta del pensador que escapó del holocausto es firme: “la falacia de la doctrina de la autonomía radica en que equipara al hombre con el *buen impulso* y la totalidad de su naturaleza con la razón y la conciencia” (Heschel, 1984b: 382). Debido a su división, el hombre no puede presumir de autonomía, justamente porque no alcanza a comprender qué de lo que está en sí no es de él.

Puestas las cartas sobre la mesa, si bien el hombre tiene capacidad racional, su razón no alcanza para responder a la totalidad de las preguntas. Visto así, “quienes nos exhortan a confiar en nuestra voz interior no alcanzan a advertir que dentro de nosotros hay más de una voz, que el poder del egoísmo puede acallar con facilidad los escrúpulos de conciencia” (Heschel, 1984b: 382). La voz de la conciencia, por tanto, no es siempre una consejera a la que pueda fiarse el proyecto personal. En ocasiones, la voz interior engaña, se disfraza de autenticidad y poder, haciéndonos creer que tenemos el control de nuestras acciones y de nuestro destino. Consideradas estas pautas, “el hombre tiene posibilidad de elección, pero carece de soberanía” (Heschel, 1973b: 61). Lo sobrante de la lucha vital es aceptar lo humano que habita en nosotros y que no hay manera de que sea excluido.

La grandeza de lo humano no opera en lo que es, sino en lo que hace con lo que es; no en lo que tiene, sino en el modo de aprovechar aquello que tiene; no en lo que dice, sino en lo que expresa con su conducta; no en lo que piensa, sino en la manera en que su pensamiento produce bienestar o confrontación saludable. El hombre y la mujer no son lo que creen ser, su significado está en ser alusión a algo que está más allá de sí mismos. No somos una ilusión, sino una alusión, puesto que “*ser* implica significar, [...] todo ser es representativo de algo que es más que él mismo” (Heschel, 1982: 31). No renunciar a semejante función, es una motivación para nuestra travesía por el mundo.

La aceptación de lo humano comienza con el reconocimiento de que “si un hombre no es más que humano, es menos que humano” (Heschel, 1984b: 542). La comprensión de que podemos llegar a ser más de lo que somos no es tan correcta: lo que podemos es hacer

más con lo que somos, pero lo que somos se mantiene idéntico. En ello radica la grandeza del hombre, no en lo que es, pues su entidad está íntimamente dividida, sino en lo que puede hacer con la fracción de sí que lo lleva a proceder con inteligencia y sentido de asombro ante lo absoluto. Por tanto, la disposición a la alabanza hacia Dios comienza con el reconocimiento de lo laudable que existe en el hombre. En tal orden de ideas, “no hay reverencia por Dios sin reverencia por el hombre. El amor al hombre es el camino hacia el amor a Dios” (Heschel, 1984b: 480-481). A su vez, si “todo lo que existe obedece” (Heschel, 1982: 209), la existencia humana debe concordar con su naturaleza y posibilidad.

Lo que nos une con Dios no es una semejanza con algo estático, sino con algo dinámico en el hombre que éste elige para volverlo parte de sí. En otras palabras, “la semejanza con Dios significa la semejanza con Él que no es semejante al hombre” (Heschel, 1987: 227). Lo que une al hombre con Dios, su semejanza con Él, según Heschel, no consiste en que Dios sea humano ni que el humano sea Dios, sino que ambos están conformados de trascendencia: lo humano en una parte de sí y lo divino en la totalidad de sí. Para aterrizar y llevar a las últimas consecuencias su semejanza con Dios, al hombre le corresponde dejar de serlo o, al menos, no responder a su división reiterada como humano. En los momentos en que el hombre logra superar lo humano de sí, en merced a que su condición le permite aspirar a algo mayor, entonces el instante se vuelve eternidad. Por todos estos motivos, para Heschel (1965: 39), “el hombre no puede concebirse a sí mismo como humano sin ser consciente de su deuda” es decir, sin actuar conforme a su tarea, a su misión de vida, a su conexión con lo no humano en sí que lo humaniza. En correspondencia al valor de la acción y no solo de la intuición, el enigma del ser humano no es lo que él es, sino lo que está dispuesto a ser.

Asumir la mordedura de las penetrantes encrucijadas de la existencia conlleva a la conciencia de la encrucijada de Dios. Es en ese tenor que “el problema último del hombre es su relación con Dios” (Heschel, 1984b: 482). No hay modo efectivo de renunciar a tal incógnita porque “lo inefable nos rodea por doquier” (Heschel, 1982: 217). La ausencia de respuesta se vive como una nada que absorbe y

permite nuevas significaciones. En la óptica de Heschel, la incertidumbre y la duda son evidencia de una respuesta que aún no es conocida.

La vida es una preparación para la muerte y “la tarea del hombre es tornar al mundo digno de redención. Su fe y sus obras son preparativos para la *redención última*” (Heschel, 1984b: 486). Todo lo que hemos creído que nos pertenece no es nuestro en realidad. En la orilla entre el nihilismo y la fe, la opción de Heschel es depositarse en Dios o, mejor dicho, asumirse depositado en Él. No obstante, sea para la vacuidad de toda respuesta o para la elaboración de una auténtica respuesta de fe, la experiencia de lo vacío es un antecedente que debe ser apologizado. En esa perspectiva, “nuestra vida no nos pertenece, es una posesión de Dios” (Heschel, 1982: 228). Si la vida no es nuestra, la capacidad racional tampoco está depositada del todo en nuestra voluntad; esto no significa que haya que negarla o combatirla, sino más bien de aceptarla como una alusión. Lo anterior es posible únicamente con un sentido de lo transpersonal.

Dios necesita al hombre

Heschel considera que Dios requiere del hombre. Sin duda alguna, esta idea causa cierto estupor si no es entendida con cabalidad. Podría parecer que en la afirmación de que Dios necesita al hombre se asevera que Dios no sería Dios sin el hombre. No obstante, en la idea de Heschel, para lo que Dios necesita al hombre no es para lograr ser Dios, sino para que su intercesión se manifieste en el mundo. De acuerdo con ello, el rabino polaco postula que “*ser es significar*, y lo que el hombre significa es el gran misterio de ser socio de Dios. *Dios necesita al hombre*” (Heschel, 1984b: 529). De esta idea se desprende la importancia de las conductas personales, en cuanto que tienen una implicación con el mundo. De tal modo, “inspirados en la idea de que no sólo Dios es necesario para el hombre, sino que también el hombre es necesario para Dios, y que las acciones del hombre son vitales para todos los mundos y afectan el curso de acontecimientos trascendentales, los predicadores y escritores populares cabalísticos intentaban infundirles a todos la conciencia de que todas las acciones son de suma

importancia” (Heschel, 1952: 78). La idea hescheliana no sólo se remite a una especie de colaboración, sino a una liberación del rol redentor de Dios. Tan es así que “el hombre posee las llaves que pueden abrir las cadenas que tienen atado al Redentor” (Heschel, 1952: 80).

La visión de Dios que está presente en la comprensión de Heschel no lo limita a ser un ser omnipotente, sino una especie de presencia abarcadora. En su libro *El hombre no está solo* cita una frase del *Himno de Apolo* de Shelley para referir a la hermandad cósmica: “soy el ojo con que el universo se contempla a sí mismo y se sabe divino” (Heschel, 1982: 104). En ese sentido, no sólo “el hombre es una necesidad de Dios” (Heschel, 1982: 217), sino que también tiene “necesidad de ser necesario a Dios” (Heschel, 1982: 250). En un panorama como tal, la vida entera es una oportunidad de servicio, de refrendar el compromiso con aquello que originó la vida.

La postura contraria, es decir, la de quienes afirman que el hombre está solo en el mundo y que nada de lo que haga puede cambiar el curso de las cosas, es criticada por el rabino al señalar que “sólo quien vive en una prisión de fatuidad puede sostener que el hombre está solo y que es el único que sabe” (Heschel, 1982: 125). No se trata de una misantropía que encuentra en la conexión con un ser absoluto una oportunidad para encontrar un sentido, sino de una posición de engrandecimiento de lo humano a partir de su interacción y compromiso con lo divino, bajo la premisa de que “todo hombre necesita a Dios porque Dios necesita al hombre” (Heschel, 1982: 250).

Asimismo, es comprensible la objeción a semejante convicción: ¿qué nos garantiza que Dios necesita al hombre? ¿Acaso no es probable que en función de tal configuración se sostenga, como derivación, que al hombre le corresponde un sentido unívoco al cual no puede renunciar? ¿Qué papel juega la libertad en tal orden eidético? ¿Existe un condicionamiento hacia la conducta del creyente? ¿Cuál es la pérdida o el castigo de no operar conforme a tales indicaciones?

Si bien las afirmaciones de Heschel corren a contrapelo de una posible dictadura sobrenatural en la que una autoridad suprema delimita el modo de vida que los humanos deben llevar, es de notar que el rabino no estipula a sus lectores lo que deben hacer concretamente y eso abre la puerta a la interpretación. Si bien se corre el peligro

de intentar justificar casi cualquier conducta violenta al suponerla indicada por Dios, lo cual sucede en los fanatismos religiosos más peligrosos, en la postulación de Heschel siempre existe, al menos en sentido general, la intención por la construcción de una sociedad más justa y equitativa. Heschel no cae en el error de tomar a Dios (o su idea) como estandarte que legitime conductas atroces.

Si se observa de modo conductista, la visión de Dios en Heschel influye claramente en la experiencia del individuo, lo cual es más claro si se considera que “el miedo de ser olvidado, aunque sea por un instante, es un aguijón poderoso para el hombre piadoso que desea atraer la atención de Dios y mantener su vida digna de ser conocida por Él” (Heschel, 1987: 94). Aun así, opera cierta libertad para negar semejante atributo humano. Es este el motivo central de división entre los que operan de acuerdo con tales ideas de Dios y aquellos que no lo hacen; sin embargo, aún en las posiciones no teístas, cuando existe un auténtico compromiso hacia el conocimiento o la liberación, persiste la convicción de que la verdad necesita al filósofo o al científico para salir a la luz y ser conocida por los neófitos o legos que no alcanzan a intuirlo. En la visión de compromiso o de tarea que con recurrencia expone Heschel, existe una clara similitud con la elección diligente que cada día realiza el filósofo y el científico cuando han aceptado con honestidad su talento o su compulsión.

Es evidente que las ideas condicionan el tipo de persona que es cada uno. De acuerdo con Heschel (1965: 7), “nosotros llegamos a ser aquello que pensamos de nosotros mismos”. En la relación de la creencia con la conducta existe el riesgo de que la primera se encuentra distorsionada en demasía. La interacción con otros permite confrontar lo que uno ha creído de sí mismo y lo que los demás reflejan de lo que somos. Heschel no propone alejarse de la sociedad, pero tampoco está de acuerdo con que se tema a la soledad. Es por ello que, si bien “destacamos los méritos de la vida gregaria, también debemos reconocer el valor de la soledad” (Heschel, 1987: 153). Cierta soledad es necesaria para la vida espiritual, no en el sentido de permanecer en ella, sino de nutrirse a partir de ella. Así como “una persona no es una combinación de cuerpo y alma, sino una unidad de cuerpo y alma” (Heschel, 1987: 297), también somos

combinación de soledad y encuentro social; si una de las dos está ausente, comenzarán con mayor fuerza las evidencias de la falta.

El hombre necesita a Dios

A pesar de que el compromiso del hombre hacia Dios era percibido como algo inaudito, Heschel reconoció que, aun con todas las limitaciones, el hombre posee libertad de creer; por tanto, “la fe es un acto de libertad, de independencia respecto de nuestras limitadas facultades, ya sean intelectuales o sensoriales. Es *un acto de éxtasis espiritual*, un acto en el que nos elevamos por encima de nuestro propio discernimiento” (Heschel, 1984b: 150). De acuerdo con ello, “el sentido de la vida del hombre consiste en que éste perfeccione el universo” (Heschel, 1952: 80); Dios ha creído en él antes que el hombre lo haya hecho. Desde ese establecimiento, no queda espacio para la tibieza: o mejoramos el mundo o estorbamos, “o somos ministros de lo sagrado o esclavos del mal” (Heschel, 1952: 117). La vida espiritual no es algo con lo que contamos por el hecho de existir; tal como se habla de condición física tras mucho ejercitarse, en la perspectiva de Heschel también cabría la condición espiritual, sobre todo en el entendido de que “el espíritu lo debemos adquirir” (Heschel, 1952: 117). De esto se desprende que la espiritualidad es un camino, no una ganancia automática o dada de por sí.

La sola existencia de lo humano en el mundo nos cuestiona y nos invita a la indagación. El solo azar no resultó convincente para Heschel, quien refirió que “debe de haber un valor por el que valió la pena que el mundo llegara a existir” (1982: 22). En consonancia con ello, determinó que “la probabilidad de que el universo haya nacido a la existencia sin un designio es infinitesimalmente pequeña” (1982: 51-52). No habitamos el mundo para ser, sino para hacer algo; la lógica de la tarea requiere de talentos, de modo que el descubrimiento o fortalecimiento del talento es el inicio del camino. En la medida en que el hombre se cualifica y obtiene herramientas para la colaboración social se vuelve más capaz de modificar el orden atrofiado de las cosas. Coincidiendo con Sartre, al menos en este sentido, para

Heschel “la esencia del hombre no radica en lo que es, sino en lo que es capaz de ser” (1982: 211). La afirmación de la imagen y semejanza de Dios con el hombre no debe ser entendida como una analogía centrada en el ser, sino como “*una analogía de hacer*” (Heschel, 1987: 238). El hombre muestra su valor cuando lo efectúa, no cuando lo afirma.

El misterio de la vida humana, de su existencia en el mundo, apunta a encontrar significado en Dios, de modo que el significado del hombre es servir como “recordatorio de Dios” (Heschel, 1974: 36). No se trata de una reducción del valor del hombre, sino que al ser objetos de Dios, somos más que sujetos humanos. No debe entenderse con el término de «Dios» lo que usualmente se cree en cada religión particular, sino la esencia transpersonal que sostiene el orden de todo lo existente. Dios no es un concepto, ni siquiera una creencia, es lo que está por encima de todo convencionalismo. Siendo ecuanimes, cabe referir que existen algunas convenciones en la idea que Heschel tiene sobre Dios, comenzando por la noción de que Dios está interesado en que el hombre efectúe cambios y mejoras en el mundo.

El Dios de Heschel es claramente distinto a la deidad fría y alejada que se concibe en otros parámetros y fronteras de pensamiento. En el rabino polaco, la cuestión religiosa dominante consiste en dar significado a la existencia humana. Su cambio de perspectiva significa que “la Biblia es la antropología de Dios, no la teología del hombre” (Chester, 2000: 335). Por todo ello, la comprensión de Dios debe iniciar con la comprensión de la situación del hombre, su significado y su labor en el mundo. Así, el sentido del hombre es de tal magnitud que “al mirar al hombre, nos acordamos de Dios” (Heschel, 1987: 350).

El problema de Dios es el problema del hombre tal como el problema del hombre implica indagar y reconocer la problematización que emana de la existencia de Dios. “El hombre es el problema. Su realidad física y mental es indiscutible; su significado, su relevancia espiritual, son preguntas que claman por una respuesta” (Heschel, 1965: 13), puesto que, a diferencia del resto de las criaturas, el hombre no toma su existencia como algo que simplemente sucedió.

Sin importar si se es judío, creyente o no teísta, la interrogante por el sentido causa conmoción. En lo que coinciden los tres perfiles

es en que un sentido es necesario, ya sea que se asuma, elija o construya. Sin importar cuál de las posiciones se adopte, el punto en común, cuando la elección ha sido auténtica, es partir del sinsentido inicial, ése que creemos desmoronar aludiendo a un sentido profundo. Tal como observa Merkle (1977), en Heschel se manifiesta el vínculo entre la conciencia y su labor vehicular de la experiencia religiosa. En el rabino polaco, la opción por un sentido tiene mayor valor porque reconoce que sin Dios se pierde todo sentido.

Conclusiones

El itinerario antropológico de Heschel tiene su inicio en el reconocimiento de la insuficiencia humana, la cual conduce a la humildad ante el límite del conocimiento. Es en esa experiencia de carencia y austeridad en la que surge la conciencia de la imposibilidad de negar lo absoluto, uno que permite la ubicación del hombre en medio de lo bajo y lo alto. Incluso en la consideración de la presencia de Dios, el hombre es capaz de notar su división íntima y su consecuente falta de autonomía; no obstante, el hombre debe aceptar lo humano que hay en él, valorando que tal condición le permite una irrenunciable encrucijada ante Dios.

La inaudita concreción antropológica-teológica de Heschel consiste en asegurar que, sin importar las carencias de lo humano, Dios necesita al hombre, pero éste requiere de una saludable soledad para elaborar su propia decisión desde un marco en el que ejerza su libertad de creer. La fe que emerge en el momento de la aceptación de Dios no puede estar separada de un agudo compromiso por mejorar el mundo, de modo que puede ponerse en duda que cualquier tipo de creencia sustentada en vanidades o egoísmos esté fundamentada o significada en Dios.

Heschel entiende al hombre como alusión de la presencia de Dios en el mundo, a la vez que reconoce la peligrosa tergiversación que puede hacerse cuando las personas dejan de ver la existencia como un regalo, pretendiendo tomarla como una ganancia que obtuvieron sin ofrecer algo a cambio cada día.

Referencias

- Bizzell, P. (2006). "Rabbi Abraham Joshua Heschel: Religion and race". En *Voices of democracy*, vol. 1, pp. 1-14.
- Chester, M. (2000). *Divine pathos and human being*. Tesis doctoral. Birmingham: University of Birmingham.
- Heschel, A. (1952). *La Tierra es del Señor*. Buenos Aires: Candelabro.
- (1965). *Who Is Man?* Stanford: Stanford University Press.
- (1973). *Los profetas* (vol. 2: *Concepciones históricas y teológicas*). Buenos Aires: Paidós.
- (1974). "Conversación con Heschel". Entrevista realizada por Carl Stern. *Maj'shavot / Pensamientos*, vol. 13, n. 1, pp. 33-39.
- (1982). *El hombre no está solo*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano.
- (1984a). *El Shabat: su sentido para el hombre moderno*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano.
- (1984b). *Dios en busca del hombre*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano.
- (1985). *The Circle of the Baal Shem Tov*. S. Dresner (ed.). Chicago: The University of Chicago Press.
- (1987). *Democracia y otros ensayos*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano.
- Kullock, J. (2014). "El D's del Pathos en A. J. Heschel". En *Maj'shavot / Pensamientos*, vol. 53, n. 1, pp. 1-16.
- Levenson, J. (1999). "The Contradictions of A. J. Heschel". En *Maj'shavot / Pensamientos*, vol. 37, n. 1, pp. 23-29.
- Merkle, J. (1977). "Religious Experience Through Conscience in the Religious Philosophy of Abraham Joshua Heschel". *Louvain Studies*, vol. 6, n. 4, pp. 354-365.
- Meyer, M. (1973). "Prólogo". En A. Heschel, *Los profetas*, vol. 1. Buenos Aires: Paidós; pp. 9-15.
- (1987). "In memoriam". En A. Heschel, *Democracia y otros ensayos*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano; pp. 11-17.

Reseñas

Reseña de
*A Stand for the Home: Reflections on the
Natural Family and Domestic Life*,
Hurtado, Rafael & Galindo, Fernando (eds.)
(2019), EUNSA, Pamplona. 139pp.

Los tiempos de *crisis* son tiempos que propician cambios drásticos, y ante la posibilidad del cambio, es necesario identificar aquello que sobresale por su consistencia, por su solidez. Gracias a la sabiduría clásica griega, Occidente fue introducido al estudio sistemático del concepto de economía o οἰκονόμος, que significaba literalmente «la gestión del hogar». Para ellos, la comprensión correcta de este término parte de la solidez del vínculo matrimonial entre el esposo y la esposa, marido y mujer, abarcado dentro de la institución familiar, frente a la posibilidad de traer hijos al mundo, en compañía de la familia extendida, con vistas a mantener la salud y el bienestar de la comunidad. Sólo así ciudad o *polis* gozaría del privilegio de ser integrada por ciudadanos respetuosos de la ley y ávidos de paz. A su vez, los antiguos griegos entendieron que una economía «doméstica» sólida se ha de enfocar en que sus miembros adquieran los conocimientos básicos de subsistencia, mismos que les permitan saber «hacer de todo» y «usar todo» según la ley natural, en aras de alcanzar la virtud y la felicidad.

Asimismo, los griegos también exaltaron que esa vida feliz, a saber, la «vida lograda» o εὐδαιμονία, requiere sus merecidos espacios de ocio, contemplación y esparcimiento. El mismo Aristóteles enfatizó la importancia del valor de «uso» de aquellos objetos modelados por las manos de los integrantes del hogar familiar, así como la necesidad imperante de reciprocidad y justicia en los intercambios de dichos objetos en la comunidad extensa, o más bien dicho con otros hogares. A esto añade el *Estagirita* que un alto grado de autosuficiencia —económica, según lo dicho— ha de ser el fin común que singulariza la razón de ser del hogar familiar, de la comunidad local, y de la *polis* en general. En esa misma línea, también exaltó la necesidad de clarificar «límites» justos para la adquisición de

bienes concretos y de propiedades habitables por familias concretas, celebrando un orden social construido en base a una sólida «clase media», compuesta principalmente por hogares gozosos de una considerable autonomía económica, así como una total libertad de ser verdaderos «semilleros» de virtud cívica y orden social.

Sin embargo, la *Revolución Liberal-Capitalista* que tuvo lugar en los últimos dos siglos se encargó de pisotear esta visión económico-familiar. Utilizando como artífice la concepción *smithsoniana* de una «división del trabajo» exagerada, la producción doméstica natural fue drásticamente remplazada por la ahora conocida avalancha de bienes de consumo, eliminando en gran medida la autonomía económica del hogar familiar hasta ahora expuesta. Apoyado en un *individualismo* exacerbado, el emergente sistema capitalista liberal se encargó de dividir a las familias en su búsqueda por la máxima eficiencia económica, socavando el ya mencionado orden de la clase media, tendiendo irremediablemente a los extremos opuestos de gran riqueza y vastas propiedades para unos pocos y una nueva forma de pobreza servilista, carente de propiedad, para la gran mayoría de la población.

A Stand for the Home: Reflections on the Natural Family and Domestic Life representa una nueva y valiosa crítica al orden liberal-capitalista en cuestión. También es una defensa convincente y genuina de la economía familiar clásica. Rafael Hurtado (Universidad Panamericana) y Fernando Galindo (Universidad Anáhuac), editores y principales autores de la obra, arrojan una luz fuerte y convincente hacia la actual crisis matrimonial y familiar en la que se encuentra la cultura Occidental, y por ende el mundo entero. La obra exalta la estrecha conexión entre el decaimiento y progresiva desaparición de las economías nacionales y la exaltación de una frívola economía global de mercado. El libro, compuesto de cinco capítulos, expone el pensamiento de varias autoridades mundiales en relación a la temática familiar y doméstica, entre los que destacan el filósofo Rafael Alvira (Universidad de Navarra), el político australiano Kevin Andrews y el economista y director del *Home Renaissance Foundation* (<https://homerenaissancefoundation.org/>) Antonio Argandoña.

Entre los conceptos principales que se comentan, sobresale el uso de la «cultura sensorial» desarrollado por el sociólogo

ruso-americano Pitirim Sorokin, concepto del cual deviene el liberalismo sexual actual, promovido por los gobiernos liberales de Occidente, que nos ha llevado con el tiempo a una nueva forma de esclavitud. A su vez, llama la atención la visión notable de la naturaleza real de la «riqueza y la pobreza», en la que se exalta la forma más sublime y determinante de riqueza a la que todo orden social ha de aspirar: los *hijos*. En su nombre se ha de abogar por el resurgimiento de hogares económicamente autónomos y responsables. Finalmente, los autores principales del libro examinan de modo provocativo el ahora clásico conflicto entre el trabajo remunerado y las exigencias propias de la familia, que invariablemente se encuentran dentro del dilema económico capitalista-liberal, incluyendo la extraña crítica realizada por la afamada filósofa judía Hannah Arendt al trabajo doméstico. Al final, se ofrecen algunas líneas de reflexión que pueden apuntar hacia nuevas soluciones a este conflicto, siempre a la luz de la enseñanza social de la Iglesia Católica, poniendo en el centro de la discusión la importancia insustituible del trabajo doméstico.

A Stand for the Home ha sido publicado en un momento de gran relevancia para la familia humana, ahora que los desórdenes morales de nuestra actual «cultura sensorial» tardía muestra claros indicios de inestabilidad. En efecto, las injusticias del nuevo «orden económico global» contemporáneo continúa mostrando sus fauces fétidas, sobre todo ahora en tiempos de *pandemia* y COVID-19. Quizás un efecto no contemplado en estos tiempos de gran cambio e incertidumbre económico-social ha sido el siguiente: *todos hemos vuelto al hogar para estar a salvo*. Quizás estamos frente a una oportunidad única para entender cómo la felicidad descansa en un equilibrio entre la seguridad y la libertad —como afirma Rafael Alvira—, el cual se logra cuando las familias viven de facto la función económica en su acepción clásica, es decir, principalmente al «calor del hogar». A esta última idea nos invita el libro que hoy pongo en sus manos.

Allan C. Carlson
President Emeritus of the
Howard Center for Family, Religion and Society
Hillsdale College, Michigan
acarlson@profam.org

Reseña de
Hombre, signo y cosmos. La filosofía de Charles S. Peirce,
de Darin McNabb, México:
FCE, 2018. 306 pp.

Hay dos rasgos distintivos de la filosofía peirceana: por un lado, la naturalidad y simpleza con la que Peirce metamorfosea los problemas tradicionales de la filosofía moderna; por otro, la incertidumbre que provoca en el lector al no saber con claridad dónde ordenar cada pieza del sistema. Esta situación dilemática se debe a dos razones: Primero, Peirce es un autor que volvió una y otra vez sobre sus propios textos corrigiendo y anotando aclaraciones sustanciales. Después, no hay una gran obra de Peirce que explique su sistema completo, sino que ha llegado hasta nosotros una colección de artículos y papeles sueltos de extensión breve que resultan difíciles de ordenar.

Para hacer frente a este problema los estudiosos de Peirce se sirven de un recurso siempre útil en filosofía, la ordenación cronológica. En su introducción al primer tomo de *Obra filosófica reunida*, Houser (2012a) nos recuerda algunas de estas divisiones:

M. Fisch propone una división basada en varios momentos de la vida de Peirce: 1. El periodo de Cambridge (1851-1870). 2. El periodo cosmopolita (1870-1887), es la época en que viaja por Europa, Estados Unidos y Canadá. 3. El periodo del Arsibe (1887-1914), desde su traslado a Milford hasta su muerte.

Gerard Deledalle, mirando los aspectos filosóficos, re-titula la división de Fisch: 1. «Saliendo de la caverna» (1851-1870) tiempo de su crítica a la lógica kantiana y al cartesianismo. 2. «El eclipse del sol» (1870-1887) periodo de sus descubrimientos de la lógica moderna y del pragmatismo. 3. «El sol liberado» (1887-1914) tiempo de la fundamentación de su semiótica en la fenomenología con base en su lógica de relaciones y el desarrollo de su metafísica científica.

Hombre, signo y cosmos es un texto valioso porque McNabb, a diferencia de gran parte de la comunidad peirceana, elabora una presentación arquitectónica de dicha filosofía, contra el mito de que

Peirce es un autor fragmentario y lleno de contradicciones. Pero esta lectura arquitectónica es valiosa porque es arriesgada. Debemos acercarnos al libro con la pregunta inicial ¿McNabb pone todas las piezas en su lugar?

El libro se divide en cuarenta y cinco apartados, distribuidos en una introducción y ocho capítulos, de los cuales el último se compone de una conclusión y dos apéndices (sin contar agradecimientos, abreviaturas, bibliografía e índices). Como tratamos con Peirce, la estructura es dinámica. Peirce es el autor de lo relativo, lo relacional y lo dinámico. Por cimientos encontramos las categorías (primeridad, segundidad, terceridad) presentes en todos los apartados. El edificio se compone de cuatro temas generales: semiótica, pragmatismo, razonamiento diagramático y ciencias normativas. Esta estructura está coronada por la metafísica que es en sí misma una mini-estructura. A la base, un corto apartado sobre el realismo escolástico. El camino que lleva de éste a la parte superior es el continuo matemático. La «parte superior» se compone de tres elementos: *tiquismo*, *anancasmo* y *agapismo*.

Para erigir una estructura de tal magnitud, lo primero es demoler aquello que ocupe el lugar donde hemos de comenzar la construcción. Por ello, el primer capítulo es de naturaleza destructiva. McNabb muestra cómo Peirce arremete contra el dualismo cartesiano; el argumento principal radica en mostrar que el pensamiento no es una especie de receptáculo interno donde se representan las cosas externas, sino que el pensamiento está fuera y es uno con lo real, sobre el mundo pensamos por medio de inferencias que buscan predecir los hechos. La misma conciencia de mi «yo» es una inferencia hipotética, esta hipótesis busca explicar un hecho sorprendente, a saber, el error. Peirce piensa que el infante es uno con la totalidad hasta que comete un error y eso lo lleva a inferir un yo distinto de lo real que puede errar. No es necesario ni sabio suponer ningún poder intuitivo inexplicable si podemos explicar los hechos de maneras más coherentes. Por otro lado, Peirce argumenta en contra de quienes afirman que existe tal o cual cosa incognoscible. Si algo es incognoscible entonces no puede pensarse, pero si no puede pensarse tampoco puede afirmarse nada sobre ello, de ahí que sea contradictorio

afirmar que existe algo incognoscible. En Peirce hay cierta realidad desconocida, pero esta es siempre cognoscible a largo plazo.

El segundo capítulo concede los cimientos que han de sostener toda la estructura, a saber, las categorías universales. La *primeridad* es el ámbito de la pura cualidad, ésta no es más que posibilidad, pues no se encuentra aún en relación con nada; se trata de un elemento pre-reflexivo e inmediato. La *segundidad* es el ámbito de los hechos brutos, es decir, de las relaciones diádicas como choques relacionales propios de la existencia fáctica. La *terceridad* es el ámbito de la ley y de lo general, es la relacionalidad de los objetos, pero no en el sentido de la segundidad, sino en el sentido de la inteligibilidad mediadora, como ámbito de universalidad que regula las relaciones factuales. Primeridad, segundidad, y terceridad aparecen por todas partes en el sistema, las categorías no sólo son el cimiento de la construcción, sino todo el esqueleto estructural. Por ello McNabb, buscando evidenciar de qué manera en las categorías subyacen “las bizantinas distinciones y clasificaciones en los capítulos por venir” (McNabb, 2018: 90), ofrece la siguiente figura:

	<i>Primeridad</i>	<i>Segundidad</i>	<i>Terceridad</i>
Ontología	azar/ espontaneidad	hecho	ley
Metafísica	cualidad	reacción	mediación
Inferencia lógica	abducción	inducción	deducción
Signos	icono	índice	símbolo
Semiótica	signo	objeto	interpretante
Silogismo	término	proposición	argumento
Psicología	sentimiento	reacción	pensamiento
Ciencia normativa	Estética	Ética	Lógica

Si bien las categorías abarcan ámbitos específicos, lo cual queda claro en este capítulo, debe anotarse que estas pueden ser circunstanciales. Es decir, lo que en un momento es primeridad en otra circunstancia puede ser segundidad y lo mismo para la terceridad. Así, por ejemplo, el término que es primeridad en el ámbito del silogismo puede ser terceridad en el ámbito de los signos en la medida en la que es un símbolo. Este tipo de dinamismos aplica en muchos de los casos y es donde radica mucha de la riqueza de las categorías, esto habilita que las categorías sean más metodológicas que taxonómicas. Metodología debe entenderse como el camino lógico que lleva a un fin, a saber, el continuo crecimiento de la generalidad universal y la comprensión dinámica de nuestra relación con la realidad.

El siguiente capítulo trata con la semiótica. Para Peirce, todo estudio puede ser entendido “como estudio de la semiótica” (McNabb, 2018: 91). Esto se debe a que todo puede ser entendido como un signo y porque es un signo puede ser entendido. La importancia del signo no radica en lo que *es*, sino en lo que *hace*, “no es una cuestión ontológica, sino lógico-pragmática” (McNabb, 2018: 97). Un signo representa y significa, representa a un objeto y significa un interpretante. Esa es la relación triádica del signo, todo signo es representante de un objeto para un interpretante el cual puede ser entendido como el significado del signo. Signo (entendido como *representamen*), objeto e interpretante son los tres elementos indispensables en el funcionamiento de todo signo. La semiosis aparece cuando el interpretante, propio de cierta relación triádica, funge como un nuevo signo, desencadenando una nueva relación triádica en la cual se engendra otro nuevo interpretante que posteriormente funge como un nuevo signo, desencadenando otra relación triádica y así *ad infinitum*.

De lo anterior se sigue que un signo puede entenderse de tres maneras: en relación con otros signos, estudio denominado *gramática especulativa*. En relación con sus objetos, estudio llamado *crítica*. En relación con sus interpretantes, estudio denominado metodéutica (o *retórica universal*). Estos tres ámbitos son el íncipit de la posterior división: sintaxis, semántica y pragmática.

McNabb dedica un apartado a cada uno de estos tres ámbitos. En el primero, conjugando las dimensiones ontológica y fenomenológica

(ambas entendidas en el contexto de la semiótica) con las tres categorías universales, se presenta la clasificación más relevante de los signos. Esa clasificación puede resumirse en la siguiente figura (McNabb, 2018: 113):

Ontológicas → Fenomenológica ↓		Primeridad	Segundidad	Terceridad
Primeridad	Un signo es:	una «mera cualidad» CUALISIGNO	un «existente actual» SINSIGNO	una «ley general» LEGISIGNO
Segundidad	Un signo se relaciona con su objeto al tener:	«algún carácter en sí mismo» ICONO	«alguna relación existencial con ese objeto» INDICE	«alguna relación con el interpretante» SÍMBOLO
Terceridad	El interpretante de un signo lo representa como signo de:	«posibilidad» REMA	«hecho» DECISIGNO	«razón» ARGUMENTO

A partir de estos nueve modos de relacionarse del signo se forman las diez clases posibles de signos. Cada uno de estos se forman al conjuntar tres correlatos de la clasificación presentada en la tabla anterior.

1. Cualisigno icónico remático.
2. Sinsigno icónico remático.
3. Sinsigno indexical remático.
4. Sinsigno indexical dicente.
5. Legisigno icónico remático.
6. Legisigno indexical remático.

7. Legisigno indexical dicente.
8. Legisigno simbólico remático.
9. Legisigno simbólico dicente.
10. Legisigno simbólico argumentativo (McNabb, 2018: 123).

El primer término indica el tipo de signo, el segundo el modo de representar a su objeto y el tercero la manera en la que puede interpretarse.

En el apartado sobre la *crítica*, McNabb trata “las condiciones formales de la verdad” (McNabb, 2018: 139). Por ello aborda el tema de las inferencias. Hay tres inferencias en el proceso de investigación: *abducción* (que es probable, hipotética y ampliativa), *inducción* (que es probable, sintética y comprobatoria) y *deducción* (que es necesaria, analítica y explicativa). La investigación va de la inferencia más ampliativa a la más explicativa en un proceso continuo e ilimitado de investigación realizado por una comunidad de hombres más interesados en la verdad común que en sí mismos.

Cuando se aborda la *metodéutica*, McNabb presenta “los principios de la producción de caminos de investigación y exposición” (McNabb, 2018: 140). Por ello aborda principalmente tres temas: la comunidad de investigación, la comunicación y, la efectividad de la investigación. Todo en torno al mismo principio, a saber, que el pensamiento no está en nosotros, sino que nosotros estamos en el pensamiento. Es decir, que el pensamiento aparece “a lo largo del mundo puramente físico” (McNabb, 2018: 142). Todo se estructura con base en relaciones triádicas. En la enunciación, por ejemplo, un predicado se predica del sujeto sólo si hay un tercero más general que habilita dicha relación. En comunicación, una palabra significa tal cosa sólo si el receptor entiende la misma idea general que el emisor. Esto sucede en todas partes. Una flor significa la dirección que sigue la abeja en busca de polen sólo si hay algo más general por lo cual la abeja tiende al polen. Predecir el comportamiento del mundo al proponer hipótesis sobre los elementos generales intelectivos del mundo es el objetivo de toda investigación particular.

El capítulo sobre el pragmatismo gira en torno al papel de la máxima pragmática. Se trata de un principio que clarifica el

significado de las palabras. Recordemos que el significado de un signo es su relación con el interpretante, por ello el significado de un signo recae en las consecuencias prácticas concebibles que éste puede tener. Si dos objetos, por ejemplo, cumplen concebiblemente la misma función prácticamente “[e]ntonces, dejemos que las signifique la misma palabra” (Peirce 2012a: 147).

El capítulo quinto de *Hombre, signo y cosmos* es valioso. Aquí se aborda el tema del pensamiento diagramático, en el cual se elabora una presentación de la teoría madura de la percepción en Peirce concluyendo con una presentación sintética pero consistente de los *gráficos existenciales*. Es valioso porque esta parte del sistema de Peirce ha sido muy poco trabajada. De no ser por Fernando Zalamea y Arnold Oostra en los *Cuadernos de sistemática peirceana*, el trabajo constante y riguroso sobre este tema sería extremadamente escaso. Los *gráficos existenciales* es la primera notación “netamente icónica” (McNabb, 2018: 199) que abarca, en sus tres divisiones (*alfa, beta, gama*), la lógica proposicional, de predicados y modal. McNabb dedica un capítulo a explicar la idea peirceana de percepción y pensamiento que, más allá de ser entendido como puramente racional o simbólico, apuesta por un carácter predominantemente diagramático.

El capítulo sexto trata sobre las ciencias normativas. Para Peirce el conocimiento tiene que ser normado. Esta normatividad puede entenderse como “las leyes universales y necesarias de la relación de los fenómenos con los *Fines*” (Peirce, 2012b: 262). Para ello hay que determinar los fines. En un primer momento, la lógica que norma el correcto razonamiento encuentra su fin en la Ética, pues razonar bien tiene el sentido de un deber y en último análisis recae en las acciones. La Ética, si bien norma la Lógica, es, a su vez, normada por la Estética. La Estética pertenece a la categoría de primeridad, ofrece el sentimiento o ideal más admirable, esto es, el ideal último del hacer humano. ¿Cuál es este ideal? “La respuesta corta es: *el amor*” (McNabb, 2018: 218). Esta jerarquización normativa habilita la auto-reflexión, el auto-control y la auto-crítica necesarios para hacer de las indagaciones humanas verdaderas partes activas en el continuo crecimiento de la generalidad universal.

El séptimo capítulo está dedicado a la metafísica, donde se presenta la postura realista de la filosofía de Peirce. Esto, frente a las insuficiencias del nominalismo que, debido a la desproporción supuesta entre el pensamiento (universal) y lo real (individual), recae en relativismo, solipsismo y escepticismo. McNabb presenta el realismo de Peirce como una superación del realismo de Duns Escoto. Mientras Escoto contrae los universales a los individuos que forman comunidades, para Peirce lo más plenamente real es lo universal, la individualidad misma es fruto de una negación (ignorancia y error) del continuo general. Los universales en Peirce pertenecen al ámbito de la terceridad y son reales en la medida en que pueden operar en el ámbito existencial de la segundidad.

El realismo repercute en la idea de continuo. Peirce, contra la idea de que el continuo es un conjunto de puntos que se identifican cada uno con un número en una recta, propone la idea de que el continuo se forma por la realidad de puntos posibles. El continuo no radica en la identidad numérica, lo cual habilita una lectura nominalista que va del individuo al todo, sino que radica en la posibilidad real de los elementos del continuo, los cuales permiten que este pueda seguir prolongándose. Esta lectura hace más hincapié en la generalidad como posibilidad real que en la individualidad como existencia actual. La doctrina que trata con el continuo se llama *sinequismo*.

La continuidad es tal por su potencialidad y la potencia es real por un elemento real azaroso; la doctrina que se encarga de esto es llamada *tiquismo*. Esta pertenece a la primeridad debido a la vinculación con la potencialidad indiferenciada del universo. Tras el continuo indiferenciado viene la evolución, cuyo primer movimiento es la existencia en acto entendida como reacción (segundidad). La doctrina que se encarga de este proceso evolutivo necesario se llama *anancasmo*. Pero esta evolución continua no es fortuita, sino que obedece a cierta finalidad; esto debe ser entendido como la razonabilidad (terceridad) del cosmos, la cual habilita la formación de patrones y regularidades en la naturaleza. La doctrina que trata con este tercer elemento es el *agapismo*.

La peculiaridad y grandeza de lo significado con esta tríada de neologismos (*tiquismo*, *anancasmo* y *agapismo*) es una triple visión de

la misma realidad. No estamos ante un puro indeterminismo, pues el *tiquismo* tiende al *anancasmo*; pero tampoco estamos ante un determinismo, pues el *anancasmo* guarda siempre un elemento de azar. Asimismo, la regulación de esta dinámica (*agapismo*) no es una teleología estática, sino que se trata de una “teleología evolutiva” (McNabb, 2018: 255) que si bien tiende a tal o cual fin está siempre posibilitando nuevos fines. En síntesis, la realidad para Peirce es siempre pensada en términos de continuo (*sinequismo*).

Una vez presentado el edificio, McNabb nos ofrece una conclusión valorativa, haciendo hincapié en tres elementos relevantes: 1. La distinción y superación del pragmatismo de Peirce frente al pragmatismo de W. James. 2. El poder explicativo y el sentido que el sistema concede a nuestra experiencia de investigar el mundo. 3. La encarnación de la propuesta filosófica peirceana en la vida misma de Peirce, a saber, la renuncia a la individualidad en pro de la búsqueda continua de la verdad.

McNabb da en el blanco al mostrar algunos caracteres aristotélicos en la obra de Peirce. Él anota dos puntos de encuentro: primero, el carácter arquitectónico, que Peirce declara estar inspirado en Aristóteles. Después, una equiparación analógica, mostrando que lo que fue Aristóteles para el Occidente antiguo lo será Peirce para este “nuevo siglo” (McNabb, 2018: 14). Hay otros puntos de encuentro entre Aristóteles y Peirce, a saber: ambos pueden ser considerados polímatas en sus respectivos tiempos. Ambos estaban tan interesados en el estudio de la realidad física como en el estudio de la metafísica. La metafísica era considerada por ambos en estrecha relación con la física y creían que la primera concedía fundamento a la investigación sobre la segunda. Ambos tenían fe en que existe una armonía preestablecida en el cosmos que permite que el pensamiento conozca lo real, es decir, que la naturaleza no hace nada en vano.

Otro acierto de McNabb es comentar que Peirce es “tan estimado y aprovechado por los dos lados de la división analítica/continental” (McNabb, 2018: 16). ¿Por qué es igualmente aprovechado por tan «contrarias» posturas? La principal distinción entre ambas es que mientras la filosofía analítica apuesta por la formalización lógica extensional del lenguaje, la filosofía continental con frecuencia

contiene una reflexión humanista más rica pero menos estricta lógicamente. ¿Qué idea filosófica hay en Peirce que lo hacen ir más allá de ambas posturas? El elemento más destacable es que Peirce hace de la investigación lógica un acto humano con implicaciones éticas y, asimismo, hace de la disposición humana a actuar un elemento indispensable para hacer lógica coherentemente. Dicho de otro modo, la lógica no es una ciencia aislada, sino que investiga el mundo y esta investigación sólo puede llegar a su meta final por una disposición ética de todos los investigadores. En palabras de Peirce “aquel que no sacrificara su propia alma para salvar el mundo entero es, a mi parecer, ilógico en todas sus inferencias, colectivamente” (Peirce, 2012a: 196). La corriente analítica comienza con los formalismos lógicos de Frege, mientras la filosofía continental parte de las investigaciones fenomenológicas de Husserl. Curiosamente estos dos autores y Peirce fueron contemporáneos, siendo evidentemente la filosofía de Peirce “el camino que no se tomó” (McNabb, 2018: 16).

Hombre signo y cosmos retrata la naturaleza relacional y dinámica de la filosofía peirceana. Todo está en movimiento relacional con todo. Las categorías abarcan la totalidad del sistema. De igual forma, todo el sistema (en especial la Lógica) puede ser entendido en términos de semiótica. Es el pragmatismo el que depura las relaciones significativas de los signos y por ello repercute también en la totalidad estructural. Todo esto ocurre en el continuo universal que es la relación dinámica que va del azar a la regularidad pasando por la facticidad. La investigación es parte de este continuo al descubrir la generalidad y establecer hábitos. Todo tendiendo a la autorrealización por medio del amor siempre evolutivamente regulador.

McNabb dedica muy pocas páginas al tratamiento del realismo peirceano, por ello nos queda a deber la manera en que el realismo de Peirce (admitido en 1871, ampliado a la idea de actualidad presente en 1890 y a la realidad de la potencialidad en 1897) subyace, al igual que los otros importantes departamentos, la totalidad del sistema. Otros autores, con razón, creen que el realismo es un tema transversal, de primera importancia, en la filosofía de Peirce. Así, John Deely ve una relación estrecha entre la filosofía de Peirce y la semiótica tomista de Juan Poincaré (Deely, 1985: 493-495). En el

mismo sentido, Gianfranco Basti y Francesco Panizzoli, a la luz de la formalización tarskiana del álgebra de relaciones, apuestan por una lectura realista, entendida como ontología ante-predicativa, del sistema peirceano (Basti y Panizzoli, 2020: 33-36). Nadie negará que un elemento siempre presente (como mínimo desde 1871) en la filosofía de Peirce es su anti-nominalismo, por lo cual su postura realista está siempre de fondo, pues ambas son posturas irreconciliables (Peirce, 2012a: 149) y declararse partidario de alguna de ellas es imprescindible si no queremos vernos privados “de todo motivo intelectual importante” (Peirce, 1988: 86).

Cristopher Mendoza Soto
Colegio Universitario de la Santa Cruz, Querétaro
mendozasotocristopher290@gmail.com

Referencias

- Basti, G. y Panizzoli, F. (2020). *Instituciones de filosofía formal. De la lógica formal a la ontología formal*. E. Vadillo Romero (ed.). Toledo: Instituto Teológico San Ildelfonso.
- Deely, J. (1985). *Tractatus the signis. The semiotic of John Poincaré*. Berkeley: University of California Press.
- McNabb, D. (2018). *Hombre, signo y cosmos. La filosofía de Charles S. Peirce*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Peirce, Ch. (1988). *El hombre, un signo. El pragmatismo de Peirce*. J. Vericat (ed.). Barcelona: Crítica.
- (2012a). *Obra filosófica reunida. Tomo I*. N. Houser y C. Kloesel (eds.). México: Fondo de Cultura Económica.
- (2012b). *Obra filosófica reunida. Tomo II*. N. Houser y C. Kloesel (eds.). México: Fondo de Cultura Económica.

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 explicará 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

De la creación

¡La nada!
¿Qué dice en un aire sin aire,
con tres armonías, esa campanada?

La nada...
¡Y es verdad que hubo un día
en que no vivía
la rosa, ni el cardo
rompía
la gracia serena del día,
cuchillo en el vientre celoso del nardo!

¡La nada!
Me abriga
la inmensa palabra aterrada
igual que una almohada
invisible y amiga.

¡La nada! Te adoro, Señor,
en el ruiseñor,
y en el viento, y el agua, y la flor.
Y en la lenta agonía
de la tarde que muere entre azules y rojos...

Pero más en la inmensa memoria del día
En que sólo existía
La nada...

¡la nada y tus ojos!

~José María Pemán~

