

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen XV • Número 34 • Mayo-Agosto 2024

❖ EDITORIAL

❖ COLOQUIO

Sagrario Chávez Arreola

Pensar la educación: realidad y compromiso personal.

Entrevista al Dr. Juan Martín López Calva

❖ ESTUDIOS

Yuri Andrei Guerrero Santelices

Mereología y teoría de la verdad en la fenomenología temprana de Edmund Husserl

Daniel Caballero López

La interpretación arquitectónica del tránsito

de la Crítica del Juicio como argumento teórico y práctico

Jhoan Sebastian David Giraldo

Søren Kierkegaard:

Sobre la exigencia ética radical en el amor al prójimo

Claudio César Calabrese • Ethel Junco

Alegoría y deseo de Dios en san Agustín

Miguel López-Astorga

Exclusive Disjunctions With Three Disjuncts

from First-Order Predicate Calculus

Ana José Conde Pérez

El amor en Sartre como reducto salvífico del ateísmo

❖ RESEÑA



Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research

CISAV

Open Insight

VOLUMEN XV • NÚMERO 34 • MAYO • AGOSTO 2024



Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2024.

Open Insight, vol. XV, n. 34, mayo-agosto de 2024, 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. Número de certificado de licitud de título y contenido: 17599. 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: 10 de junio de 2024. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no necesariamente representan 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.

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

Directorio

Centro de Investigación Social Avanzada

Pablo Castellanos López
Consejo de Gobierno

Fidencio Aguilar Viquez
Director Académico

Jimena Hernández López
Directora Ejecutiva

José Miguel Ángeles de León
Coordinador de la División de Filosofía

Areli Gómez González
Directora Administrativa

Revista de Filosofía Open Insight

Ramón Díaz Olguín
Director / Editor responsable

José Miguel Ángeles de León
Editor Asociado

Roberto Pacheco Montes
Editor Asociado

Lourdes Gállego Martín del Campo
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 Los Andes*, Chile
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	
Sagrario Chávez Arreola <i>Pensar la educación: realidad y compromiso personal.</i> <i>Entrevista al Dr. Juan Martín López Calva</i>	19
ESTUDIOS	
Yuri Andrei Guerrero Santelices <i>Mereología y teoría de la verdad en la fenomenología temprana de Edmund Husserl</i> <i>Mereology and the Theory of Truth in Edmund Husserl's early Phenomenology</i>	51
Daniel Caballero López <i>La interpretación arquitectónica del tránsito de la Crítica del Juicio como argumento teórico y práctico</i> <i>The Architectonical Interpretation of the Critique of the Power of Judgment's Transition as a Theoretical and Practical Argument</i>	81
Jhoan Sebastian David Giraldo <i>Søren Kierkegaard: Sobre la exigencia ética radical en el amor al prójimo</i> <i>Søren Kierkegaard: On the Radical Ethical Demand in Love of Neighbor</i>	117
Claudio César Calabrese • Ethel Junco <i>Alegoría y deseo de Dios en san Agustín</i> <i>Allegory and Desire for God in Saint Augustine</i>	145
Miguel López-Astorga <i>Exclusive Disjunctions With Three Disjuncts from First-Order Predicate Calculus</i> <i>Disyunciones exclusivas con tres términos desde el cálculo de predicados de primer orden</i>	168
Ana José Conde Pérez <i>El amor en Sartre como reducto salvífico del ateísmo</i> <i>Sartre's Love as a Salvific Redoubt of Atheism</i>	183
RESEÑAS	
Reseña de <i>Nupcias de Filología y Mercurio</i> , de Marciano Mineo Félix Capela, por Gabriel González Nares	211

Humanos, pese a los embates de la ira

I

Vivimos tiempos difíciles; tiempos caracterizados, entre muchas otras cosas, por la ira. Por su dinámica propia, la ira no hace otra cosa que enfrentar a unos hombres contra otros. Y de este enfrentamiento casi nunca salen cosas buenas, porque, a diferencia de otras emociones, la ira propiamente no es propositiva, sino destructiva. Instaaura enemistad entre los más próximos (*inimicus*), genera hostilidad entre los más lejanos (*hostis*). Y, en medio de estas dos posibilidades, rompe, destroza, arrasa, demuele, devasta cuanto se pone delante de las manos, o al menos ofende, injuria, denigra, agravia, humilla cuando sólo pueden usarse las palabras.

La ira no es un problema de los tiempos actuales. Más bien, atraviesa la historia entera de la humanidad desde sus mismos orígenes. Los griegos de hace veintisiete siglos la mencionan en el primer documento producido por su talento literario como el factor central de su trama: “Canta, oh diosa, la cólera del Pelida Aquiles; cólera funesta que causó infinitos males a los aqueos y precipitó al Orco muchas almas valerosas de héroes, a quienes hizo presa de perros y pasto de aves [...] desde que se separaron disputando el Atrida, rey de hombres, y el divino Aquiles”.¹ Sin embargo, en estos tiempos su presencia se ha hecho más visible entre los hombres gracias no sólo a los medios de comunicación, sino también a la resonancia que le han dado las diversas redes sociales. Por donde quiera pueden encontrarse fotografías, audios o videos en los que se captan a unas personas enfrentándose con otras llenas de ira.

Hace no mucho, nuestro país pudo testificar con horror uno de estos terribles arranques de ira. El 27 de marzo, en el poblado de Taxco, del estado de Guerrero, una niña de ocho años salió de su domicilio poco después del mediodía rumbo a la casa de una amiga

1 *Ilíada*, Canto I, vv. 1-7 (traducción de Luis Segalá y Estalella).

para jugar en su piscina inflable. Cuando más tarde su madre se acercó a la casa de la amiga a preguntar por su hija, la madre de la amiga le dijo que la niña nunca había llegado a la casa, como estaba convenido. Movida por la preocupación, la madre de la pequeña fue hasta las oficinas de las autoridades de la localidad para dar cuenta de la desaparición de su hija. El hecho, sin embargo, tuvo un giro inesperado por dos situaciones extrañas: por un lado, la madre de la niña recibió un par de mensajes en su teléfono móvil en los que se le exigía una suma de dinero por la devolución de la pequeña, lo cual daba a entender que se trataba de un secuestro; por el otro, los vecinos del barrio comenzaron a revisar las cámaras de seguridad de algunas casas particulares para dar seguimiento a los movimientos de la niña; en dichos videos comprobaron dos cosas: que la pequeña sí había llegado a la casa de la amiga y había entrado a ella y que más tarde la madre de la amiga salía de su domicilio junto con su pareja sentimental con dos enormes bultos de ropa muy sospechosos a bordo de un taxi. Con estos datos a la mano, la conclusión fue casi inmediata: quiénes habían secuestrado a la niña y dónde había que ir a buscarla. La madre, pues, fue de nuevo con las autoridades para solicitar la detención de los involucrados en la desaparición de su hija. Por desgracia, durante la madrugada del 28 de marzo fue encontrado el cuerpo de la pequeña a la orilla de una de las carreteras que circunda el poblado; la necropsia reveló más tarde que había muerto por asfixia. Si bien las autoridades del lugar se acercaron hacia el mediodía al domicilio de los implicados en la desaparición de la pequeña para detenerlos, la multitud que se agolpó de pronto alrededor de la casa fue más rápida y más violenta: movidos por la ira, los vecinos bajaron a la madre de la amiga de la niña de la patrulla policíaca donde ya estaba detenida y sacaron también a los hijos casi adultos de esta mujer del interior de la casa. Lo que vino a continuación es indescriptible para las palabras y difícil de ver con ánimo sereno en los videos. A mitad de la calle, con infinidad de golpes de pies y manos, a ella le quitaron la vida y dejaron a los hijos gravemente heridos.

II

Hechos como estos muestran cuán fácil es transitar por la experiencia de la ira; lo que no es sencillo es adentrarse en su estructura de sentido pero, sobre todo, en su importancia ética y social e incluso política. Cuando falta lo primero es prácticamente imposible no caer en planteamientos y posturas paradójicas en estas otras esferas: por un lado, se entiende de suyo que hay que rehuir de la ira o al menos hay que refrenarla (esfera ética); por el otro, subrepticamente se admite que ante ciertas situaciones no hay mejor salida que la ira (esferas social y política).

Los diccionarios a la mano no ayudan mucho a entender la naturaleza de la ira. Más que definiciones, inopinadamente se pasan de unos sinónimos a otros, dando vueltas en círculo medrosamente. La ira es enojo, es rabia, es furia, es cólera, es molestia, es enfado, es irritación, y así por el estilo. De todos modos, hay un cierto acuerdo en algunas de sus características más elementales; por ejemplo, que se trata de un estado psicológico negativo y, aunque es altamente explosivo, no suele durar mucho, pero si se desborda, puede causar daños considerables en cosas y personas. De aquí provienen las primeras imágenes de la ira (como la de un incendio que se expande o un volcán que de súbito estalla) y las primeras prevenciones ante sus manifestaciones (hay que esperar que su arranque pase pronto o tratar de refrenarla lo antes posible); todo esto, en razón de su carácter negativo. Con todo, cuando se mira en función de la economía total de la vida humana, puede descubrirse que la ira tiene después de todo una función positiva: a través de ella los hombres intentan impedir un cierto abuso o poner un límite a algún exceso; por eso no es tan sencillo propiciar sin más que desaparezca.

Esto último no puede entenderse sin reconocer el carácter interpersonal de la ira. Aunque es posible admitir la existencia de una ira “solitaria” (como cuando alguien choca sin querer su pie desnudo con un mueble de la casa o derrama por casualidad una bebida sobre la mesa en la que está trabajando), en su sentido más genuino la ira es una emoción que se despierta en la convivencia con otras personas (como cuando alguien sentado en la mesa contigua de un restaurante produce un chasquido irritante cuando come o conversa con sus

comensales con un tono de voz desconsiderado). Lo primero hace ver la ira como irritación o molestia, que bien puede sobrellevarse en silencio, aunque tienda a expresarse en gestos y palabras; lo segundo, en cambio, hace ver la ira como auténtico enojo o cólera, que los demás deben saber ver y comprender aunque se hagan esfuerzos por mantenerla adentro y a resguardo. Las relaciones entre los hombres nunca son del todo tersas; hay tensión, conflicto, choque, desencuentro, malos entendidos, y todo eso desencadena la ira. No para destruirse mutuamente, aunque podría llegar a esto; no para imponerse uno sobre el otro, si bien pueda abrigarse el deseo; más bien, para poner sobre aviso sobre un camino sin salida al que ambos están por precipitarse.

Esto parece un contrasentido, que de cierta manera se resuelve según se conjuguen dos elementos de la ira que están estrechamente ligados. Un hombre se enciende de ira contra otro hombre porque este último le ha infligido un mal de forma indebida. Por ejemplo, cuando el segundo estaciona su auto afuera de la cochera del primero impidiéndole entrar o salir o simplemente hacer uso de su propiedad de forma libre. La ira da cuenta de estas dos cosas: que se ha hecho un mal y que este mal no está justificado; responde a las dos cosas al mismo tiempo. Si no se tratara de un mal sino de un bien, no habría propiamente ira, sino gratitud y alegría (como cuando un hombre devuelve a otro hombre la cartera que distraídamente ha tirado por la calle). Si el mal estuviese justificado, habría pesadumbre y tristeza, pero no ira (como cuando un agente de tránsito sanciona a un conductor imprudente por cruzar la calle en luz roja). La ira, pues, es porque sin haber razón de por medio, el segundo hombre ha perjudicado al primer hombre con un mal. Esta ira advierte que, de continuar las cosas por ese camino, la relación entre los dos hombres entrará en un punto sin retorno. La ira es del hombre afectado por el mal, con aspavientos o sin ellos; pero busca llevar al hombre que ha cometido el mal a tomar conciencia de sus actos. Claro está, de una forma muy peculiar: con enfado, con enojo, con cólera. Por eso es tan desagradable y difícil lidiar con un hombre airado. Pero si el hombre que ha infligido el mal toma conciencia de sus actos y actúa en consecuencia para revertirlos —como mover su auto estacionado

delante de la cochera del otro hombre para no bloquearla— es factible que la ira del primer hombre se aplaque o no se desborde.

La ira asume cualidades diferentes según el tipo de relación entablada por los hombres implicados. Esta relación puede ser de cercanía, incluso de familiaridad, como la que tienen los esposos o los amigos, los padres con los hijos o los profesores con los alumnos; aquí también entran las relaciones entre vecinos de colonia o de conjunto habitacional y la de los que ofrecen algún tipo de servicio con sus clientes (meseros, tenderos, panaderos, carniceros). La relación también puede ser de lejanía, casi de extrañeza, pero propiciada por alguna circunstancia, como estar en el mismo lugar y al mismo tiempo, a veces por pura casualidad, como cuando colisionan dos autos por la calle o dos personas se abalanzan por el único asiento disponible en el transporte público. En ambas clases de relaciones puede haber conflicto y, con el conflicto, también puede hacer aparición la ira. En el primer caso, la ira se hace presente bajo dos modalidades, dependiendo de la forma del conflicto: como “enojo”, que es hasta cierto punto una ira contenida, pero temporalmente más duradera (como la que ocurre entre esposos o entre amigos); o como “cólera”, que es una ira enérgica y súbita, un arrebato violento (como la que tiene lugar entre padres e hijos o entre profesores y alumnos). Esta última surge cuando se rebasa el límite de la prudencia o de la paciencia en el conflicto (cuando cae la última gota que derrama el vaso o el buche se ha llenado de piedritas, como dicen los conocidos dichos populares); pero la primera puede dar pie a una animadversión más profunda y prolongada, como el resentimiento o el odio, porque no se pone remedio al conflicto (cuando no se puede pasar por alto el mal recibido del cónyuge o el amigo). En el segundo caso, la ira puede aparecer también en dos modalidades, según la índole del mal cometido: como “enfado”, que es una ira que va subiendo de intensidad conforme el mal cometido por otro hombre se repite de forma descarada (como un pasajero que canta a voz en cuello en el transporte público cuando trae puesto los audífonos); o como “furia”, que es una ira que se desbora totalmente en virtud de la gravedad del mal que se ha recibido de parte de otro hombre (por ejemplo, de aquellos que suelen proferir de forma burda comentarios xenófobos, machistas o antireligiosos).

La ira comienza a complicarse humanamente hablando por dos motivos diferentes.

La ira es “subjetiva” en el sentido de que es algo vivido por el hombre (sujeto): es una emoción. Desde este punto de vista, varía de un hombre a otro en sus rasgos tanto psicológicos (duración, intensidad, obsecación) como somáticos (coloración del rostro, agitación respiratoria, tensión de los músculos). Pero la ira está estrechamente ligada con aquello que la suscita: el mal infligido a un hombre por otro hombre. Es la importancia del mal o su irrelevancia la que determina que la ira sea “objetiva”; este mal constituye la materia o el contenido de la ira.² Aunque nunca es deseable que un hombre se entregue a los arranques de ira, en muchos casos se entiende muy bien por qué se llena de ira: porque el mal recibido era grave. Es en este sentido como se habla de una “santa ira” —aunque la expresión parezca un tanto chocante— a diferencia de un mera y simple exaltación de ira. Después, si esto basta para justificar la ira en cada hombre es otra cosa; pero al menos hace aparecer a la ira más “razonable”. Pues todavía hay que diferenciar la ira como vivencia “subjetiva” del “subjetivismo” que muchas veces suele contradistinguir a la ira.

En la ira, pues, los hombres pueden adentrarse por dos caminos diferentes: examinar el mal recibido para confirmar su importancia o su irrelevancia (lado objetivo); o bien, centrarse en el hecho de que ese mal ha convertido a cada hombre en una víctima (lado subjetivo). Lo primero puede ayudar a mitigar la ira, pues muchas veces puede descubrirse que finalmente el mal recibido no era “tan grave” (o, como se dice en las conversaciones de la calle, que “la cosa no era para tanto”); lo segundo, en cambio, puede llevar a dos situaciones simultáneas: por un lado, que el hombre “no olvide” el mal recibido de manos de otro hombre, esto es, que se enquiste en su memoria (trayendo, como consecuencia, que se sienta más “ofendido”); por el otro, que empiece a ver cada vez más al hombre que le ha infligido

2 La relación de una emoción con un contenido específico ya la había visto con toda claridad Agustín de Hipona, en la antigüedad cristiana, cuando decía de varias emociones, en especial la ira: “Nuestra doctrina no investiga si un espíritu piadoso se encoleriza, sino el por qué de su cólera; no si está triste, sino la causa de su tristeza; no si él teme, sino la razón de su temor” (*De civitate Dei*, IX, 5).

un mal como un “enemigo” al que debe destruir (cosa que no siempre es así, pues en ocasiones los males infligidos por unos hombres a otros hombres son resultado de la casualidad o de un descuido).

Hay veces, sin embargo, en que el mal recibido por un hombre de otro hombre es grave. Son asuntos que, por su índole propia, “claman al cielo”, usando una expresión que se encuentra en la Biblia (Gn 4, 10-11; Ex 22, 20-23; St 5, 4). No sólo parecen llamar justificadamente a la ira; propician también que asome otro elemento que se suele asociar a la ira, a tal grado que se le ve con frecuencia como un elemento central de su naturaleza: la sed de venganza. Ante cosas tan graves no parece haber otro camino que vengarse; pues, como dice una conocida expresión popular, “el que la hace, la paga”. O como establecían las legislaciones de las culturas más antiguas, cuando se pronunciaban sobre cosas como estas: “Ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe” (Ex 21, 24-25).

La sed de venganza parece estar en el horizonte de la legítima defensa, pero no es así. Empezando, porque muchas veces, ante el mal recibido de otros hombres, algunos hombres más bien son impotentes, no pueden hacer nada por evitarlo; sencillamente lo padecen (lo sabe, por ejemplo, quien al volver al estacionamiento público para recoger su auto, lo encuentra con una abolladura producida por el conductor de otro auto que ya no está en el sitio). La legítima defensa busca precisamente eso, evitar un mal mientras aun es posible, si está al alcance de las manos, si se cuenta con los medios para ello. La sed de venganza va más bien por otro camino; a saber, causar un “daño” a quien ha infligido un mal a otro hombre con sus acciones; lo que se busca es que “pague” por el mal que ha cometido a otro hombre, sin siquiera averiguar si fue a propósito o en razón de un accidente. El hombre agraviado busca desfogar la fuerza de su ira sobre el hombre que le ha infligido un cierto mal de forma análoga a como un rayo descarga su energía eléctrica sobre un pararrayos, sin parar mientes en las consecuencias. La sed de venganza no busca la reparación por un mal recibido y mucho menos se ocupa del arrepentimiento de quien lo ha cometido; simplemente, se “desquita”, aunque ello no cambie en absoluto las cosas.

Según la irascibilidad de algunos hombres, la sed de venganza puede asumir diversas formas. La más común es la directa, cuando el hombre agraviado por otro hombre zanja el asunto con sus propias manos hasta producirle un patente daño, reversible o irreversible, confiado en su habilidad y poderío. Pero en los hombres de índole pasiva son más frecuentes formas de venganza sutiles, casi inocentes, frente a los hombres que les han infligido males, como esperar que el destino se encargue de ajustar cuentas, que Dios tome su causa en sus propias manos o sencillamente esperar que les vaya mal en la vida por lo que han hecho.

III

En este punto, es justo preguntarse qué debe acontecer en los hombres para que la ira, llamada a aparecer de una u otra manera en el contexto de la vida diaria, tenga un mínimo de sentido humano, con el fin de que las relaciones interpersonales no se tornen imposibles o conduzcan a trágicas consecuencias, ya sea en la esfera privada o en la esfera pública. Aquí sólo es posible dar unas cuantas indicaciones un tanto generales, dado que la materia es demasiado amplia.

Ante todo, es necesario no alimentar la espiral vertiginosa de la ira, porque puede llevar después a una escalada de violencia. Es prácticamente imposible evitar que un hombre se llene de ira por cualquier cosa que suceda en el mundo, desde las más banales, como darse cuenta que los taxis no se detienen por la calle en un día de lluvia cuando se les hace la parada o que el repartidor de un servicio de mensajería ha entregado el producto equivocado, hasta las más determinantes de la vida, como enterarse que el cónyuge es infiel con otra persona o se ha perdido una buena oportunidad de ascenso en el trabajo por causa de los rumores de un compañero de oficina. Pero a la ira no se le responde con más ira, porque entonces se entabla un diálogo de sordos y una competencia de tú a tú para ver quién gana. Los ánimos exaltados no entienden de razones, pero sí vuelven más inflexibles las posturas y las palabras más afiladas.

Después, es necesario examinar la naturaleza del mal que incita los arranques de ira. Hay males recibidos claramente objetivos que trastocan una situación humana determinada, como no recibir como

empleados de una empresa el salario justo o en los días convenidos para ello o ser afectados como pacientes en un hospital con un agente patógeno debido a una mala praxis sanitaria. Pero hay males que sólo contrarían expectativas y deseos alimentados subjetivamente, donde la existencia misma y el crecimiento personal no están en juego, como no conseguir entradas para el concierto de un grupo musical favorito tras haber aguardado por horas en una larga fila en la taquilla. La objetividad del mal y su importancia propia transforman la ira en indignación legítima y ésta se entiende como una disputa firme por los derechos socavados o por la justicia denegada y esto contrasta claramente con cualquier foma de ira veleidosa.

Como prolongación de lo anterior, la ira se matiza de manera considerable cuando se actúa oportunamente ante los males recibidos, sobre todo cuando tienen claras señas de ser injustos más que ser simplemente indebidos. En las relaciones interpersonales es imposible evitar que unos hombres abusen de otros hombres, causándoles todo tipo de males, graves o no graves. Pero si la convivencia entre unos y otros de alguna manera está normada, ya sea de forma implícita como al interior de una familia, o claramente estipulada como en el seno de una empresa, actuar de forma inmediata pero, sobre todo, de manera efectiva al primer asomo de un abuso que causa un mal a alguien contribuye a mitigar la ira, al tiempo en que se restablece el orden en la convivencia. Recibir un mal de parte de otro hombre en forma injustificada enciende la ira, pero lo que la vuelve irrefrenable es la impunidad a causa de la inoperancia o al menos de la condescendencia.

Otra cosa que ayuda a atemperar los embates de la ira tiene que ver con el hombre airado. Aunque la ira es la reacción ante los males recibidos de otros hombres, conviene no victimizarse. Esto sucede cuando se enfatiza más el carácter de “ofensa” que implican los males recibidos que su misma condición de “males”. Delante de esa ofensa, la importancia o intrascendencia de los males se diluye; lo mismo si fueron propiciados intencionadamente o por mero descuido. Para quien ha perdido unas elecciones en una contienda política, ya a través de un grosero fraude, ya por haber recibido menor número de sufragios, la ira es prácticamente la misma si lo único determinante

eran las altas expectativas de ganarlas. Lo mismo pasa con la ira de quien sabe que el café derramado sobre su camisa ha sido por un movimiento torpe de otra persona o porque esta persona le ha querido jugar una mala broma. Muchas formas de ira tienen un acento narcisista.

Finalmente, es necesario transfigurar de forma radical la naturaleza de la ira, sobre todo frente a males objetivos que son considerados graves. O mejor dicho, hay que trascender las fronteras de la ira para que ésta no se vuelva una fuerza psíquica destructiva, por causa de males que no pueden dejar pasarse por alto debido a su negatividad. Por ejemplo, la muerte de un hijo por culpa de un hombre irresponsable que lo atropelló con su auto porque manejaba en estado de ebriedad. Al tiempo en que se vive un pesar muy hondo, se experimenta una ira demasiado intensa. Sobre todo cuando se cobra conciencia de que hechos como estos son irreversibles. Son cosas que no pueden olvidarse porque tornan a la memoria una vez tras otra con insistencia. Así es como nacen más adelante, de forma casi espontánea, los deseos de venganza.

¿Qué puede hacerse frente a esto?

Según Martha Nussbaum, la primera cosa que ayuda es darse cuenta que la venganza no resuelve nada.³ Sólo trae la muerte de los infractores, pero a los verdugos los convierte en asesinos, por decirlo de esta manera. O no los elimina de la vida, porque la intención era más bien producirles un daño, pero cambia las relaciones personales de los presuntos justicieros, pues en adelante ya no pueden mirarse entre sí con inocencia.

La segunda cosa que ayuda, según la misma Martha Nussbaum, es mirar hacia delante, en lugar de quedarse atrapados en el pasado.⁴ En este último caso, los hombres agraviados vuelven siempre, obsesivamente, sobre los mismos hechos (los males recibidos); en el segundo caso, se abren más bien a nuevas posibilidades (soluciones, propuestas). En la mirada fija en el pasado, se gestan otros malos sentimientos; pero en la mirada lanzada hacia el futuro florece la esperanza.

3 *La monarquía del miedo*, Paidós, Barcelona, 2019, p. 101.

4 *Op. cit.*, pp. 102-103.

Lo que propone Hannah Arendt como tercera ayuda es todavía más revolucionario. Se trata de replantearlo todo desde un horizonte nuevo, más rico, muy superior al contexto donde han ocurrido los hechos que incitan a la ira. Es una dimensión que trasciende los estrechos márgenes de la vida psíquica, porque de suyo se desenvuelve en el plano de la vida del espíritu, donde confluyen a la par la libertad y el amor. Habla ella del perdón. El perdón no cancela los hechos ocurridos, las acciones realizadas, las emociones vividas. Pero libera de padecer sin fin los límites de todas estas cosas.

Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad de actuar estaría, por así decirlo, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula para romper el hechizo.⁵

Y en otro lugar:

En contraste con la venganza, que es la reacción natural y automática a la transgresión y que debido a la irreversibilidad del proceso de la acción puede esperarse e incluso calcularse, el acto de perdonar no puede predecirse: es la única reacción que actúa de manera inesperada y retiene así, aunque sea una reacción, algo del carácter original de la acción. Dicho con otras palabras, perdonar es la única reacción que no re-actúa simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó y por lo tanto libre de sus consecuencias, lo mismo quien perdona que aquel que es perdonado.⁶



5 "Labor, trabajo y acción. Una conferencia", en *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 105.

6 *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 260.

Este número de *Open Insight* se abre en la sección Coloquio con una entrevista a Martín López Calva, conocido teórico de la educación mexicano con cierto reconocimiento latinoamericano. Con ocasión de su reciente retiro de las aulas hace apenas unos meses, Sagrario Chávez, profesora investigadora del Cisav, lo invitó a reflexionar sobre su larga trayectoria profesional, desde su iniciación en la docencia a mediados de los años ochenta, pasando por los encuentros que han inspirado y estimulado su propuesta educativa hasta llegar a sus principales aportaciones en este campo y las numerosas obras que ha escrito al respecto.

La sección Estudios presenta seis trabajos, procedentes de España, Chile, Colombia y México. Pérez Conde coteja las conocidas tesis formuladas por J.-P. Sartre en su famosa obra *El ser y la nada*, donde decreta la irremediable conflictividad de los vínculos intersubjetivos que conducen a la afamada frase de que el infierno son “los otros”, con los planteamientos inacabados que hizo sobre el amor en sus textos póstumos, de manera particular, en los *Cuadernos para una moral*. Allí no sólo se habla de la posibilidad de relaciones pacíficas con los demás, sino la posibilidad incluso de ser salvados a través del amor de nihilismo reinante en los tiempos actuales.

Guerrero Santelices se adentra en las *Investigaciones lógicas* de E. Husserl para analizar la compleja relación entre la esfera de lo real y la esfera de lo ideal, que constituye uno de los puntos medulares de su crítica del conocimiento y de su teoría de la verdad. En esta obra, Husserl osciló entre una franca irreductibilidad entre ambas esferas y una eventual relación entre dichas esferas. El autor sostiene que en la llamada “mereología” (o “teoría de los todos y las partes”) desarrollada por el pensador moravo se encuentran los elementos indispensables para elucidar esta relación de manera convincente. López Astorga analiza las disyunciones exclusivas embebidas de tres términos desde la lógica clásica, la lógica de predicados de primer orden y la teoría de modelos mentales. Parte del hecho de que algunos experimentos evidencian que las personas no captan la posibilidad de que los tres disyuntos de algunas fórmulas bien formadas sean verdaderos —como la lógica de predicados de primer orden muestra— sino que responden que sólo un disyunto debe ser verdadero aludiendo a su intuición. Ante esto, ofrece razones por las cuales

considera que los participantes cometen este error y cómo la teoría de estados mentales resuelve el problema de modo no satisfactorio.

David Giraldo examina la reputada obra de S. Kierkegaard *Las obras del amor* con miras a comprender la naturaleza del amor cristiano como “exigencia ética radical” ante todos los hombres. Su objetivo es diferenciar, por un lado, el amor cristiano, abierto a todos los hombres, del amor de predilección, centrado en una persona específica; por el otro, dar cuenta de todas las dificultades humanas que impiden o al menos limitan la materialización de este amor en el entramado social.

Caballero López pretende mostrar que el “tránsito” entre la naturaleza y la libertad que propone I. Kant en la introducción a la *Crítica del Juicio* —como demostración de la posibilidad del Sumo Bien en la naturaleza— debe comprenderse como un argumento tanto teórico como práctico. Entre otras cosas, sostiene que este tránsito hay que verlo desde un proyecto arquitectónico que remite a la primera gran *Crítica* y retoma a su vez la unidad orgánica entre las dos partes de la tercera *Crítica*, que ha estado en el centro del debate de la tradición filosófica. Calabrese y Junco muestran, a través de un minucioso análisis de los principales textos de Agustín de Hipona, la conexión orgánica que hay entre el concepto de “alegoría” y el deseo humano. Si el primero se entiende como una manera de leer, de escribir y, sobre todo, de pensar, no puede entonces desvincularse del deseo de Dios que es immanente al hombre, entendido como impulso que remite al hombre a su perfección. En ese sentido, no hay lectura sin deseo, ni deseo que no se entienda como búsqueda de Dios.

Finalmente, la sección Reseñas trae, de la pluma de González Nares, una aproximación a la obra del literato latino Marciano Mineo Félix Capela —la única que se conserva de su producción— titulada *Nupcias de Filología y Mercurio*, donde se aborda de manera didáctica la función de las llamadas artes liberales, en sus dos ramas fundamentales: el *trivium* y el *quadrivium*.

Ramón Díaz Olguín
Centro de Investigación Social Avanzada
Querétaro, Querétaro
Enero de 2024

Coloquio

Pensar la educación: realidad y compromiso personal. Entrevista al Dr. Juan Martín López Calva

Sagrario Chávez Arreola
Centro de Investigación Social Avanzada
sagrario.chavez@cisav.mx

Presentación

El Dr. Juan Martín López Calva es uno de los investigadores con mayor reconocimiento a nivel nacional e internacional, especialmente en el ámbito educativo, basado en un trabajo que busca fundamentar la pertinencia de determinados conceptos filosóficos para clarificar el sentido de la educación. El profesor estudió el Doctorado en Educación en la Universidad Autónoma de Tlaxcala y realizó dos estancias postdoctorales como *Lonerqan Fellow* en el *Lonerqan Institute* del *Boston College*. También ha participado en la gestión académica universitaria, como Coordinador de posgrados y Decano, así como docente en distintos programas de nivel superior y conferencista magistral en múltiples congresos en Iberoamérica.

A lo largo de esta entrevista, el investigador mexicano expone los encuentros y momentos que han marcado su trayectoria, desde finales de 1980 hasta el presente, reconociendo a maestros, colegas e instituciones que han apoyado su desarrollo personal y académico. Teniendo en cuenta que esta entrevista aborda un itinerario dedicado a pensar la educación —en clave *humanizante*, como el entrevistado sostiene— es posible descubrir la riqueza de un proceso formativo, relatado en primera persona pero no autocomplaciente, sino crítico con su propia concepción sobre el fenómeno educativo.

Lo anterior es una oportunidad para apreciar algunas de las principales categorías y problemas que el Dr. López Calva ha aportado al campo educativo y humanístico en sus considerables publicaciones, entre las que mencionamos: *Mi rival es mi propio corazón: educación personalizante y transformación docente. Hacia una visión integral del proceso educativo* (2001), *Una filosofía humanista de la educación* (2006a),

los tres tomos de *Educación humanista. Una nueva visión de la educación desde la aportación de Bernard Lonergan y Edgar Morin* (2009), o los cuatro volúmenes de *Educación para otro mundo posible* (2015-2022), una serie que reúne los artículos en materia educativa escritos por el autor y difundidos en dos periódicos digitales.

Así pues, las cuestiones tratadas en esta entrevista evidencian que una vida dedicada a la investigación rigurosa se caracteriza por una apertura radical a la realidad en el conjunto amplio de los elementos que la constituyen. El lector encontrará, entre otros temas, un esbozo del panorama nacional y global a través de los principales problemas sociohistóricos que urgen una comprensión profunda en nuestros días, una defensa de la Filosofía de la Educación como perspectiva de estudio valiosa —dado su carácter crítico que busca llegar al fundamento de las cosas—, así como un balance de la colaboración entre quienes se dedican a la investigación filosófico-educativa mediante redes y asociaciones que ameritan ser potenciadas.

Además, el elenco de referentes intelectuales que el profesor López Calva señala en cada una de esas cuestiones hace ver el diálogo fructífero que puede generarse entre una vida impulsada por el asombro y las formulaciones teóricas que reaniman los esfuerzos por comprender. Entre esos referentes destacamos a la filósofa estadounidense Martha Nussbaum (1947-), al investigador mexicano Pablo Latapí Sarre (1927-2009) y, de manera central, al pensador católico de origen canadiense Bernard Lonergan S.J. (1904-1984).

En definitiva, esperamos que esta entrevista sea una muestra viva del compromiso con la realidad y el pensamiento que el Dr. López Calva ha mostrado desde hace varias décadas, así como un sencillo reconocimiento a su denuedo por comprender el sentido de la educación por medio de la investigación rigurosa.

Entrevista

❖ Encuentros y momentos que fraguaron un camino de búsqueda

Sagrario Chávez Arreola: Dr. López Calva, usted tiene una larga y reconocida trayectoria como investigador en Educación, nos parece interesante conocer ¿cuáles son los senderos, cruces y giros que han determinado su recorrido académico?

Juan Martín López Calva: Gracias por pensar en mí para la entrevista. Originalmente soy arquitecto, creo que mi obra y trayectoria académica ha estado marcada de alguna manera por esa visión o perspectiva que le da a uno la licenciatura y que no necesariamente es la misma visión que si hubiera estudiado disciplinas más afines a lo educativo, por ejemplo pedagogía o psicología. Así que, por un lado, está la influencia de ver el fenómeno educativo como alguien que tuvo una formación en arquitectura, sobre todo en el aspecto de la sensibilidad y el arte; por otro lado, hay algunos encuentros que fueron marcando mi trayectoria.

Por azares del destino, decidí dedicarme a la educación desde que estaba terminando la licenciatura, empecé a impartir clases y a ver que me gustaba mucho la docencia, después estudié un Diplomado para tratar de tener ciertos conocimientos y hacer mejor mi trabajo docente. Pero ahí me di cuenta de que realmente no me interesaba sólo ser docente, por ejemplo impartir clases en Arquitectura, sino que me interesaba el fenómeno educativo, la educación como objeto de estudio: dedicarme a pensar la educación.

Ulteriormente, empecé a impartir clases en la Universidad Iberoamericana (Ibero), en Puebla, en donde me contrataron de tiempo completo en 1988, en el Área de Formación Humanista —llamada Área de Integración— conformada por una serie de materias que tienen varias universidades, que se lleva en todas las carreras y pretende formar en la dimensión humanista. En el caso de la Ibero, esa visión humanista es la de inspiración cristiana, como

llamaban entonces al estilo ignaciano desde la perspectiva de la espiritualidad de San Ignacio. Cuando entré a esa Área empecé a estudiar los documentos básicos de la universidad (Ibero), su filosofía educativa, de qué manera entienden la educación, entre otros temas similares. Creo que esa parte influyó mucho en la forma de mirar el fenómeno educativo. Lo que yo siempre defino como mi preocupación central es qué es una educación humanista. Eso es lo que define el trabajo que he hecho y sigo haciendo.

Mi interés por la educación humanista empezó cuando trabajaba en el Área de Educación Humanista, en primer lugar, al tratar de entender desde la misma institución de qué manera concibe una universidad jesuita “lo humanista”; en segundo lugar, cuando tuve un encuentro muy afortunado, durante mis estudios de maestría. Me permito extender el marco de dicho encuentro, dada su importancia tan especial.

Después de haber estudiado aquel Diplomado que mencioné, decidí hacer una Maestría en Educación Superior pero, para cambiar un poco la perspectiva, la cursé en una universidad pública; elegí la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Igualmente ahí estudié el Doctorado. Casi en paralelo con la Maestría en Educación Superior, estudié una Maestría en Humanismo Universitario, que fue un posgrado creado por el rector de la Ibero de ese entonces, para el personal interno particularmente, y algunos invitados externos, con profesores de muy alto nivel que nos planteaban los elementos básicos de lo que debe contener una educación humanista, desde la conciencia histórica, la conciencia social, la visión antropológica, incluso la visión de espiritualidad. Esa Maestría en Humanismo Universitario dejó en mí una huella. Tuve grandes maestros, como Juan Bazdresch, que era un sacerdote jesuita; Jesús Vergara, que también es un jesuita, muy destacado en la visión social; Juan Lafarga, que es de los precursores del desarrollo humano en México; el maestro Miguel Manzur, que en la parte de Estética era muy destacado, si bien no tiene tanto reconocimiento fuera del contexto de la Universidad Iberoamericana. Así que tuve maestros muy buenos en esa Maestría.

Pero el encuentro que señalé antes, que marcó mi trayectoria y el enfoque de mi investigación ha sido el que tuve en la Universidad Autónoma de Tlaxcala—curiosamente pública—, a partir del segundo semestre de la Maestría en Educación Superior, en la primavera de 1990, en la materia de Epistemología de la Educación. Me refiero al encuentro con el Dr. Ricardo Avilez Espejel. A él lo considero mi maestro en la parte académica y sobre todo en lo filosófico. Pero ya el encuentro con Avilez en esa materia me hizo conocer a Bernard Lonergan. Él nos enseñaba la teoría del conocimiento de Lonergan. Y después nos impartió la materia de Filosofía de la Educación, a partir de la obra del autor canadiense. Más tarde, seguí en contacto con el profesor Avilez. Yo mismo le recomendé un evento que iba a haber en la Ibero de Ciudad de México sobre Bernard Lonergan, él conoció ahí a los académicos del *Boston College*. El profesor se fue un año a estudiar la obra de Bernard Lonergan con la beca post-doctoral y, cuando regresó, lo invité a integrarse a la Ibero de medio tiempo, mientras él trabajaba en la Autónoma de Tlaxcala, también medio tiempo. De manera conjunta, llevamos a cabo un seminario sobre Lonergan y creamos una Maestría basada en las tres conversiones que Lonergan (2006b) llama “*fundamentales*”: intelectual, moral y religiosa. Las materias no tenían ese nombre como tal, pero las tres conversiones inspiraron los ejes curriculares. En esa Maestría fui profesor y coordinador. Ya me había graduado de la Maestría en Tlaxcala, cursaba el Doctorado. Y en el Doctorado elegí trabajar a Lonergan. Es un autor que sobre todo escribió de Filosofía, de Teología y de Economía. Realmente Lonergan no dedicó mucho trabajo escrito a la Educación, salvo una serie de conferencias de 1956 que están compiladas en un libro traducido al español como *Filosofía de la educación* (2006a). Pero no es propiamente Filosofía de la Educación, sino que son temas diversos sobre el asunto educativo, a partir de su teoría del conocimiento y de su visión antropológica y ética. Sin embargo, me percaté de que había mucho que implementar del pensamiento lonerganiano en la educación.

Empecé a incorporarlo en las clases que impartí a nivel de Maestría. Me gustaba aportar algo propio, no solamente estudiar

una bibliografía, sino sistematizar mi propia interpretación en los cursos que me tocaba impartir a profesores. Durante ese periodo, impartí clases de pensamiento crítico y creativo, de planeación y evaluación de la enseñanza-aprendizaje, de dinámica de grupos, entre otros temas similares. Recuerdo que cada semana llegaba con un ejercicio para promover la participación del grupo, así como con una reflexión escrita elaborada por mí, la cual repartía fotocopiada a los estudiantes. A partir de esas compilaciones de ejercicios y reflexiones en mis clases, se hizo una publicación interna en la Ibero, muy sencilla, en fotocopias con una pasta muy simple; luego se la llevaron a la editorial Trillas (López Calva, 1998, 2000) y les gustó. Así fue como me empezaron a publicar. El enfoque que daba a los temas educativos era lonerganiano, desde pensamiento creativo y crítico, hasta la parte de cómo planear y evaluar un curso. Quizás en esos momentos era muy novato en el pensamiento de Lonergan y hay elementos mecanicistas de la interpretación que tenía entonces, que ahora no me gustan tanto, pero fueron mis primeras incursiones para aportar algo desde esa perspectiva.

Más adelante, hacia 1999 —sin afán de alargarme en este punto de la conversación— empecé a estudiar a Edgar Morin. Y eso me fue conduciendo por otro camino, si bien ya trabajaba los temas de pensamiento crítico y creativo, así como de educación en valores. De tal manera que aporté algunas cosas, desde mi visión de Lonergan, que quedaron publicados en una serie que se llama *Cuadernos de fe y cultura*, en el número *Ambientes, presencias y encuentros. Educación humanista ignaciana para el cambio de época* (2006b). En ese contexto, hice una aportación que quedó en un pequeño cuadernillo sobre el rediseño curricular del Área de Formación Humanista, que se llama *Buscando nuevos cómo para un mismo por qué* (1997). Luego, escribí un pequeño artículo, que no se publicó, pero ha tenido cierta circulación al interior de las universidades jesuitas y que se llama *Universidad S.A. contra Universidad S.J.*, en el que reflexiono sobre las tendencias de la universidad de mercado contra la filosofía jesuita de la formación universitaria.

Adicionalmente, hay un segundo encuentro importante, en esta ocasión con la Dra. Anita Hirsch Adler, que marcó mi trayectoria como investigador. La Dra. Hirsch y yo coincidimos en la presentación de un libro en Puebla —en 2006—, ella coordinó dicho libro como experta en Ética Profesional. En ese encuentro, ella me invitó a involucrarme en REDUVAL (Red Nacional de Investigadores en Educación y Valores). Desde entonces, participo en esa Red y la presidí entre 2011 y 2014. De esa manera, la Dra. Hirsch me fue involucrando sobre todo en el estudio más serio de la Ética Profesional y, recientemente, en la Ética de la Investigación. Actualmente sigo trabajando el tema de los valores.

Otro encuentro que también es importante mencionar es el que tuvimos con Martha Nussbaum. Ella vino a la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP) en 2016, a un Congreso. Y empecé a adentrarme en el “Enfoque por capacidades” desarrollado por Nussbaum en sus obras, que es de lo que menos he trabajado, pero tengo algunas reflexiones. En conclusión, esas experiencias y encuentros fueron orientando mis temáticas de investigación, pero creo que la pregunta que define mi trayectoria es qué es educar para humanizarse de manera permanente, para humanizar al mundo y que todos tengan una buena vida humana. Y tiene que ver con esos derroteros que —a veces— son encuentros fortuitos, pero marcan para toda la vida. De manera especial, el encuentro con Lonergan a través del testimonio con el Dr. Avilez fue algo que no sólo me marcó académicamente, sino también en mi persona, en mi forma de reflexionar la vida y de buscar esa autenticidad que plantea Bernard Lonergan.

❖ Reflexión sobre el propio itinerario intelectual

SChA: Profesor, usted mismo acaba de señalar que el hilo conductor de su obra es la educación humanista o una concepción de educación con acento humanista. ¿Habría algún matiz que se haya ido perfeccionando a lo largo de estos encuentros y de su producción académica?

JMLC: Me parece que la trayectoria de todos los académicos es viva y dinámica. Todos vamos tratando de estudiar más a fondo. Yo sigo estudiando a Lonergan, sigo teniendo un seminario en la UPAEP y participo lo más que puedo en un seminario de la Ibero, en línea, para profundizar en el estudio de Lonergan. También hemos hecho talleres a nivel latinoamericano para reflexionar sobre la propuesta filosófica de Lonergan. De ese modo se ha ido puliendo y transformando mi concepción sobre la educación.

Desde el principio como ahora, mi eje central ha estado en el aula y mis trabajos son más de la práctica docente con un toque humanista y de cómo el profesor puede ir transformándose para dar un sello humanista a la educación. Pero más que “humanista”, trato de llamarle “humanizante” —como le llamaba el Dr. Avilez—, porque “lo humanista” se puede confundir con el Humanismo Clásico, del Renacimiento, o Moderno. Y este “humanismo” diría que es un humanismo más complejo, más histórico, más heurístico, de búsqueda; no es un saber acabado que resuelva de una vez por todas en qué consiste ser humano, sino que se trata de preguntarse continuamente en qué consiste ser humano en cada época de la historia.

Creo que ha cambiado también mi idea de ver al aula como en un nivel más complejo y amplio. Ya desde mi tesis doctoral trabajé con un esquema de lo que Lonergan (2006a) llamaba la “estructura invariante del bien humano” y “lo traduje” a lo educativo. De tal forma que ya no es sólo identificar las prácticas educativas, sino que es muy importante, por un lado, las estructuras, el sistema educativo y, por otro lado, la cultura de lo educativo que tenga una sociedad. Me parece que esa evolución ha sido importante en lo que he producido, ya que amplía y complejiza la relación entre profesor y alumno, mostrando que esa relación no es el único universo posible de transformación, porque hay muchos otros: contextuales, del sistema educativo, que facilitan u obstaculizan el cambio educativo. Al respecto, cabe mencionar el conjunto de elementos culturales, del mundo en que vivimos, caracterizado por

el consumismo, la violencia, la exclusión. Por eso, considero que estos elementos deben tomarse en cuenta, ya que normalizar esas conductas que no llevan a una humanización también impacta en el ambiente escolar y en el interior del aula. Esa es una parte.

Yo creo que he mantenido la idea de que básicamente en la educación lo que tiene que suceder es que el alumno aprenda a pensar y a tomar decisiones para construir su vida y que para eso la transformación de los profesores es esencial en lo intelectual y en lo ético, sobre todo. Pero, a su vez, he ponderado la dimensión estructural y cultural de la educación, desde una comprensión más profunda de Lonergan y de otros autores. Entre lo que he escrito sobre el fenómeno educativo, desarrollo una propuesta de educación en valores que llamo “educación de la libertad”. Y esa educación en la libertad la planteaba, al principio, más a nivel sólo del educando como sujeto para que construya una vida buena humana, para que tome decisiones. Pero recientemente he empezado a trabajar el tema —desde la influencia de Morin— que denomino la “trinidad de la educación en la libertad”, en donde ya tomo en cuenta 1) la formación ciudadana, 2) la parte estructural-sistémica de la educación y 3) la formación de una cultura ética sana, no distorsionada. Me parece que eso es importante en la evolución de mi pensamiento.

Otra parte relevante es la dimensión afectiva —lo que hoy se llama “socio-emocional”— en el “Enfoque humanizante”. Al principio, mi propuesta era más como algo cognitivo. Y me parece que últimamente le he dado más peso a la parte socio-emocional para la educación humanizante.

También desde el “Enfoque de capacidades” —que retomo de Martha Nussbaum— he podido entender que se requiere modificar elementos del contexto para que suceda, digamos, “el milagro de la educación”, el cambio educativo. Esto se puede ver ejemplificado en cierto sentido en algunas películas, como *Radical* (México, 2023) o *Con ganas de triunfar* (EUA, 1989). Cuando he analizado este tipo

de material con los alumnos, hemos caído en la cuenta de que la modificación del contexto puede propiciar que el educando sea capaz de tener más agencia para poder autoformarse o tomar las riendas de su proceso formativo.

SChA: A partir de las ideas que expone, quisiera plantearle dos preguntas. La primera es: ¿la educación puede entenderse de manera más adecuada ya sea como humanista, ya sea como humanizante, o en algún caso son más bien términos sinónimos? Y la segunda ¿en qué consiste el proceso de humanización?

JMLC: Yo equiparo educar a brindar las herramientas o, mejor aún, a desatar un proceso de humanización. Este proceso es un dinamismo mediante el cual, en el ejercicio del diálogo y el aprendizaje recíproco, tanto el educador como los educandos se van haciendo cada día más plenamente humanos, según afirmó Freire (2005). Tengo muy grabada la concepción de Octavi Fullat (1992), quien sostiene que el ser humano no es educable, sino educando. Esto significa que el ser humano tiene que educarse, no es un ser que pueda optar por educarse o no; además, vive un proceso permanente de educación a lo largo de toda su existencia. Es el mismo sentido que menciona Savater (1997), que es aprender en qué consiste ser humano. Me parece que, por lo anterior, son equiparables “educar” y “humanizar”.

Asimismo, usando un término de Lonergan (2006a) diría que la humanización es un “desconocido conocido”, es decir, algo que nunca está respondido del todo, porque cada época afirma: el ser humano es “esto” o es “aquello”. Hoy, desafortunadamente, predomina la visión del *Homo oeconomicus*, ser humano es ser productivo, competitivo, participar en el crecimiento económico, ser consumidor. Y cada época tiene su concepción de lo que es el ser humano. Me parece que es un “desconocido conocido” en el sentido de que, por una parte, filosóficamente hemos identificado algunos elementos de aquello en lo que consiste ser humano pero, por otra parte, también hemos generado nuevas preguntas. Como

decía Marcel (1969), los seres humanos no somos un problema a resolver, sino un misterio que nos lleva a nuevas preguntas. Cada época nos plantea nuevos desafíos, sobre todo en lo tocante a estudiar y entender qué se entiende por humano. Por eso existe la Filosofía y la Filosofía de la Educación: las preguntas no terminan, pero cambia el contexto; la pregunta por aquello en lo que consiste el ser humano evoluciona también.

Para no dejar sin respuesta la pregunta diría, junto con Lonergan, que básicamente “humanizarse” es ejercitar y apropiarse de la estructura de la conciencia humana, es crecer en autenticidad.

Al respecto, Lonergan (2006b) habla de cuatro preceptos trascendentales y un quinto (que no lo explicita como un nivel de la conciencia, pero también lo considera central). Él dice que para la “autoapropiación humana” o la “autenticidad humana” necesitamos: 1) ser atentos a nuestras experiencias; 2) procesar de manera inteligente las cosas que vamos viviendo; 3) reflexionar críticamente y llegar a juicios verdaderos o falsos, pero con fundamento —no sólo con opiniones o narrativas como hoy se suele decir, donde cada uno tiene su opinión y todas son igualmente válidas—, más bien llegar a establecer qué es verdadero y qué es falso, o probablemente verdadero o probablemente falso; y 4) ser responsablemente libre, es decir, tomar nuestras decisiones, de acuerdo con nuestra valoración y a lo que él llama los “*insight* prácticos”, cuando nos damos cuenta de qué es lo que conviene hacer realmente. Y estos *insight* prácticos, dice Lonergan, a diferencia de los *insight* de la inteligencia y de la razón, suceden en la esfera de los sentimientos. Es en el tejido afectivo en donde nos damos cuenta de qué es lo que queremos realmente hacer, porque es lo que va a ser un bien para uno y para los demás. Distingue también entre ese “sentimiento” —que es una respuesta a lo valioso— y los “estados anímicos”, lo agradable y desagradable, pues eso es volátil. Por tanto, no es un criterio para decidir qué es lo bueno, sino que es un sentimiento más estable y profundo que responde a la captación de valor. 5) El quinto precepto que él plantea es que cuando uno

desarrolla su autenticidad, o va adueñándose de sí mismo, de la propia conciencia, llega un estado de enamoramiento. Así, el quinto precepto es el amor: “enamórate”. Enamórate de la naturaleza, del mundo en el que vives, de ti mismo como agradecimiento por estar vivo, de los demás con quienes te relacionas, de la sociedad, de la especie humana como un universal concreto. Se trata de cambiar la visión. Considero que esa es una muestra de la influencia jesuita en Lonergan. Es como la “contemplación que te permite alcanzar Amor”, de San Ignacio, al final de los ejercicios espirituales (2014). En este caso, expresado de una manera filosófica, no religiosa. “Enamórate” es equivalente a lo que Lonergan llama el “amor sin fronteras” (2006b).

❖ Relación entre fe y razón en el campo académico

SChA: Profesor, hay un tópico que manifiesta cierta tensión en nuestros tiempos: la relación entre la filosofía y la religión, o expresado en otros términos, entre fe y razón. Incluso entre creer y no creer. ¿Usted identifica algún modo en que esa tensión ha influido en el quehacer filosófico o teórico dentro del campo educativo, ya sea en un contexto general o en el caso mexicano? Por ejemplo, anteriormente usted hablaba de sus estudios en dos universidades: una de inspiración cristiana y la otra pública. Entonces ¿cómo comprender esa tensión, que a veces toma la forma de una relación difícil, especialmente en el ámbito académico mexicano?

JMLC: Respecto a mi visión de la relación entre la filosofía y la religión, encuentro que me marcaron dos cosas. La primera es mi trabajo —en el inicio de mi trayectoria— con la Ibero, al estudiar lo que se entiende en las universidades jesuitas por “Educación”. En la filosofía educativa de la Ibero se habla de un dinamismo humano fundamental, denominado “apertura a lo ilimitado” o “apertura a la trascendencia”. De esta forma se plantea lo espiritual, lo religioso, como pregunta, mejor dicho, la fe como pregunta. De alguna manera todo ser humano tiene esa pregunta: ¿qué hay más allá de

todo lo que vemos y percibimos, más allá de la muerte misma? ¿Cuál es el sentido último de la vida? Al menos en el Área de Formación Humanista lo importante era que el alumno se planteara seriamente esta pregunta. Desde luego, en la universidad se brindaba una respuesta de tipo cristiano, pero se ponía en común. Además, se procuraba que el alumno llegara a su propia conclusión: “yo creo” o “yo no creo”.

Ahora bien, me parece que Lonergan nos lleva en su teoría y filosofía del conocimiento de un modo más inductivo (que después complementó con ese cuarto nivel de carácter más existencial o ético, junto con el “enamorarse sin fronteras”, del que hablábamos en la respuesta anterior). Se trata no tanto de tomar como punto de partida la proposición general “Dios existe” y luego ver cómo se deriva esto en la propia experiencia (si bien Lonergan habla de esas dos vías: la ascendente y la descendente); en cambio, Lonergan plantea el asunto de que entre más atención se preste a la propia experiencia, entre más inteligente sea la forma con la que uno procese las cosas, de manera más razonable uno conozca el mundo como es —no sólo como se lo imagina—, y entre más responsable, libre y éticamente uno tome sus propias decisiones, más se apropiará de uno mismo. De esa manera, entonces, surge la pregunta por lo religioso, por la fe. Y desde ahí cada uno tendrá que explorar y definir cuál es la respuesta, si está dentro o fuera de una religión, si uno cree o no cree.

Recuerdo que un amigo del DIE (Departamento de Investigaciones Educativas, del Centro de Investigación y de Estudios Avanzados) —a quien le pedí que escribiera el prólogo de mi libro publicado recientemente (López Calva, 2022) mencionó que algo que notaba en mi obra era mi formación cristiana. Y yo creo que eso se trasmina en todos mis textos, aunque son pocos textos los que escribí para el Sistema Jesuita cuando trabajé ahí y publiqué. Lo que hago para el Sistema Nacional de Investigadores (SNI) no explicita lo religioso, ni me he ocupado teóricamente de la relación entre fe y razón, o fe y ciencia. Pero considero que mi visión del humanismo, al provenir de

Lonergan y de la tradición jesuita, sí trasmite los valores cristianos y la perspectiva de la fe.

Muchos colegas-investigadores saben que soy creyente. Pero no ha habido nunca un obstáculo para dialogar —salvo casos excepcionales de académicos muy rabiosamente antirreligiosos—, no me he encontrado con algún tipo de resistencia. Además, en los últimos días he mantenido un diálogo —a través de *Facebook*— con un colega que suele publicar material que muestra a la religión como un mito o como una fuente de fanatismos. Y hemos debatido muy respetuosamente. Ese diálogo nos ha llevado a desarrollar una amistad de manera virtual, a partir de argumentar y contraargumentar, lo que me parece muy enriquecedor, pues no se trata del conflicto entre el “dogma antirreligioso” y el “dogma religioso”, sino más bien como un “pensemos juntos”.

La segunda cosa es que considerando la relación entre filosofía y religión en el sistema educativo en México —dada la historia conflictiva del país en ese rubro— tengo presente una distinción de Pablo Latapí. Él también era un investigador católico y es muy reconocido por todos. Él sostenía (1999) que una cosa es la “educación pública laica”, lo que significa libertad religiosa, libertad de creencias, apertura a todas las creencias; pero otra cosa es el “laicismo”, que quiere decir anti-religión, tal como se plasmó en el artículo 3º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, con un acento muy positivista: liberemos de todos los prejuicios y creencias, y eduquemos en la ciencia y lo verificable. Ese acento puede verse hasta en la cultura docente, en algunos profesores que son católicos en su vida privada, pero en la escuela expresan o defienden un discurso anti-religioso. De ese modo, se vive una esquizofrenia —por así decir— que no hemos logrado integrar en nuestra cultura mexicana. Es algo similar a la oposición entre los hispanistas contra los indigenistas a ultranza. No se ha logrado comprender que somos una mezcla compleja de ambas cosas. Lo mismo pasa en el ámbito de la fe, puede haber creencias diversas, pero todos somos mexicanos, todos somos humanos

y deberíamos educar en la libertad de creencias: que cada quien pudiera ser libre de expresar y de vivir su religiosidad si la tiene, también respetar a los que no la tienen. Respetarnos de ambos lados.

En ese sentido, en México no hay una educación laica que sea sana, sino una educación anti-religión o anti-fe. Esto se dirige principalmente hacia la religión católica, pero se extiende a otras religiones. Yo creo que es algo que debería reconciliarse. En mi obra académica no me he ocupado de ese tema, salvo en ese *Cuaderno de Fe y Cultura* que ya mencioné (López, 2006) si bien se orientó al público del Sistema Jesuita.

SChA: Acorde con esto que nos presenta sobre la experiencia de fe como una invitación a que el educando se pregunte por el sentido último de la vida ¿qué pasa si en el encuentro educativo no se ofrece esa invitación? Por ejemplo, si el educador no se anima a brindar esa invitación, dada la hostilidad del contexto. ¿Se pierde o se gana algo?

JMLC: En la concepción de humanismo que sostengo, considero que hay una integridad, se trata de ver a la persona en todas sus dimensiones. Por lo que sí se pierde algo al no invitar al educando a hacerse esa pregunta. Recuerdo una frase de Lonergan en *Insight* (2017b) que me impactó mucho: “el oscurantismo es cerrarse a cualquier tipo de preguntas, incluyendo las preguntas por la fe y por Dios”. De ahí que es tan oscurantista negar las preguntas científicas, como negar las preguntas de corte espiritual y religioso. Si el profesor no se siente en un ambiente en el que pueda plantear esas preguntas, los alumnos no se desarrollan de manera plena.

Si a eso agregamos ciertas cosas que, a veces, tiene la Iglesia como institución, que como toda institución humana tiene errores y aciertos, aumenta la confusión entre fe, religión, Iglesia-institucional o jerarquía eclesiástica incluso. De ahí que, en ocasiones, por cuestionar elementos negativos de alguna parte de

las autoridades religiosas, se concluye que es mejor no creer. Pero lo que se necesita es distinguir ámbitos, al menos puede abordarse en el nivel de planteamiento de la pregunta, para generar espacios de encuentro en los que se compartan algunas respuestas.

Aunado a lo anterior, recuerdo una escuela en Colombia, que trabaja con estudiantes desde el nivel escolar básico hasta bachillerato, en donde tienen una materia sobre cuestiones de fe y cultura. Allí trabaja un amigo mío, Santiago Tovar, que es lonerganiano. Lo que hace es proponer la pregunta a los estudiantes y les lleva a conocer templos de diferentes religiones o les lleva ministros islámicos o judíos, sacerdotes católicos, o de diferentes religiones, y cada uno plantea su visión. En ese ejercicio, los estudiantes conocen esa dimensión religiosa y las distintas interpretaciones que pueden reconocerse al respecto, lo cual favorece —como ya señalé— el desarrollo integral de los educandos.

Por lo que omitir la dimensión religiosa en el proceso educativo es —de manera análoga— como si se hiciera a un lado la educación emocional y, en ese caso, predominara un racionalismo; o si se remueve la dimensión social del proceso educativo, prevalece el individualismo, como pretende el neoliberalismo: personas que sólo piensan en sí mismos, en triunfar y en ganar a toda costa. De esa forma también se pierde mucho de la educación humanista.

SChA: Ya para concluir estas cuestiones sobre fe y razón en la educación, en el caso de un educador católico o de alguna otra denominación religiosa ¿se vale que el educador comunique ese valor, esa experiencia de fe? ¿O es mejor dejarlo como ámbitos estrictamente separados: lo privado y lo público? Y todavía más ¿qué es más valioso no sólo para el educador mismo, sino para la relación educativa: comunicar la propia experiencia de fe u omitirla?

JMLC: Hay muchos investigadores de la práctica docente que coinciden en que, a pesar de todas las restricciones que haya, el espacio del aula y el trabajo docente es uno de los que tiene más

libertad. Aun en un contexto “laicista” —siguiendo la distinción de Pablo Latapí (1999)— el docente sí tiene espacios para hacer ese tipo de preguntas. Mientras las planteé de forma respetuosa, no proselitista, ni busque llegar a convencer o a imponer, pero brindando el espacio y las condiciones para que surjan las preguntas, evitando suprimirlas. En ese caso, no pasaría nada en términos de sanciones al profesor y sí en términos de formación del educando.

Asimismo, creo también en lo que Lonergan (2006b) conceptualiza como el “significado personificado”, es decir, cómo la persona misma se vuelve significado para los demás. En el caso de un profesor católico, aunque no haga profesión de fe en el aula o no esté en las condiciones para hacer la pregunta por la fe, con su propio testimonio, esto es, en la forma de cómo trata a los alumnos, de cómo es su relación con el conocimiento, de qué tipo de problemas y ejemplos brinda en la clase, o de qué tipo de valores plantea en su oferta valoral, con eso puede dejar sembrada una inquietud. Y si alguna vez justifica frente a sus alumnos por qué lo hace y en qué cree, ya deja sembrada una semilla para que los alumnos se pregunten: “¿por qué un profesor puede ser así y por qué cree en algo trascendente?”. Eso es muy potente.

Yo he trabajado en universidades de inspiración cristiana —en el caso de la UPAEP, se define de identidad católica—, pero no soy investigador en educación católica, soy investigador católico en educación. Y, como ya mencioné, me dio gusto que lo notara mi amigo y colega del DIE que escribió el prólogo a mi libro. Y el gusto es porque yo no menciono para nada la fe o a Dios. Yo estoy investigando en valores y en ética, pero la forma en que se va planteando un tema, lo que uno va comunicando en conferencias y en clases, con la propia persona, se va dejando aquella pregunta a los demás.

❖ Protagonistas del proceso educativo

SChA: Cuando más atrás hablamos de su concepción de “educación para la libertad”, incluso de la “educación humanizante”, llamó mi atención que usted considera al educador y al educando en términos de “profesor y estudiante”. Esta forma que usted tiene de concebir la educación ¿podría extenderse a áreas más amplias que la educación en el ámbito formal, es decir, que incluya procesos educativos mediados por otros actores como padres de familia, compañeros de trabajo y demás sujetos?

JMLC: Sí, esa forma de considerar al educador y al educando como “docente y estudiante” es una deformación que tengo, y el profesor Avilez me lo hacía notar con frecuencia. Él me decía que “el alumno” no sólo se educa en la escuela, se educa en otros ámbitos: la familia, los amigos, el barrio, los medios de comunicación. “¡Pero tú sólo hablas de la escuela!”. Reconozco que es una deformación profesional, porque he estudiado la práctica docente, el aula y la dimensión formal de la educación. No he indagado en otros tipos de educación.

No obstante, lo que escribo respecto a la relación docente y alumno en el aula no sólo se puede, sino que se debe extender a otros ámbitos, porque todos educamos. Se necesita de toda la tribu para educar a un niño, como señala ese dicho popular antiguo. Recientemente, con el Pacto Educativo Global, el Papa Francisco lo ha planteado así: no sólo la escuela o los gobernantes son las instancias que brindan las condiciones para educar, sino que participa toda la sociedad. Y sí, a veces es más potente un mensaje desde fuera de la escuela que desde dentro.

❖ Educación y valores en contextos de violencia

SChA: Sabemos que una de sus principales líneas de investigación es la educación en valores. Como estudioso del tema ¿ha sido objeto

de su interés el que vivamos en un contexto en el que —con cierta frecuencia— se presenta una contradicción entre la prescripción y la acción? Digamos: una cosa es lo que dice la ley y otra lo que se hace, o una cosa es lo que dicen los padres —no mientas, no robes— pero los niños ven que algunos de los adultos cercanos hacen eso.

JMLC: Ese tema ha sido sobre todo objeto de análisis en los artículos de opinión que publico cada semana, no tanto en mis libros u otras publicaciones. A veces las cosas más pequeñas mandan mensajes muy poderosos. He hablado, por ejemplo, de las contradicciones que escuchamos a diario: por un lado, la queja por la corrupción en el país, por otro lado, nuestros hijos nos ven dando “mordida”¹ a un policía por no respetar la ley de tránsito, o nos miran ocupando el lugar para personas con discapacidad en los estacionamientos, o haciendo cosas con el pretexto de que lo que uno hace no tiene implicaciones en la vida de los demás. Pero esas acciones mínimas y cotidianas sí impactan y mandan un mensaje fuerte.

Los profesores me preguntan muchas veces en las conferencias: “si la cultura de paz es vital, según lo que expones —y cuento esta historia porque me pasó recientemente en una Escuela Normal en la que impartí una conferencia—, incluso uno puede implementar creativamente la cultura de paz en las clases, pero si al salir de la escuela viven una situación de violencia intrafamiliar o en su barrio hay bandas delincuenciales ¿qué podemos hacer si ese tipo de situaciones ejerce una influencia en los educandos?”.

Por si fuera poco, esas manifestaciones de violencia se han ido apropiando de los símbolos más sagrados. Por ejemplo, en la zona del triángulo rojo,² un supervisor escolar me mostró una estampa

1 En México, se le llama así a una forma de evasión de la ley, que consiste en dar dinero a la autoridad pública para evitar la sanción administrativa y/o penal correspondiente.

2 Una región conformada por varios municipios en el Estado de Puebla, ubicado en el centro-este de México, en la que el robo de combustible ha elevado la violencia e inseguridad desde hace algunos años.

del Santo Niño del Huachicol,³ en la que se mostraba al Niño Jesús con su garrafa de gasolina robada. Lo anterior pone de manifiesto que la delincuencia y el mal cultural sesgan la cultura hasta conseguir que juzguemos como bueno lo que no es bueno, o se apoderan de símbolos que llegan más profundo a las personas. Así pues, hay que trabajar muy fuerte en ese sentido.

Como miembro del COMIE (Consejo Mexicano de Investigación Educativa) además de Educación y Valores, mi segunda Área de Elección es la de Convivencia Escolar, desde esa línea académica comparto siempre con mis colegas que es necesario hacer del aula y la escuela una microsociedad en la que se viva diferente: en la que no haya violencia, en la que los conflictos se resuelvan dialogando, en la que haya un trato más horizontal y democrático, en la que se respete la dignidad de niñas, niños y profesores, y que entre colegas también se respeten, dialoguen y resuelvan sus diferencias pacíficamente, creo que ese es el ejemplo que puede contrarrestar lo de afuera. Al menos el niño se preguntará: “¿por qué en la escuela las cosas se resuelven de una manera y en mi casa o colonia de otra manera?”. Sin meterse en problemas de confrontación, pues hay comunidades en donde predominan los problemas de violencia y en las que los profesores llegan a ser incluso amenazados si tocan esos temas.

Pero la vivencia cotidiana en la escuela y en el aula puede ser distinta al contexto de violencia. Si el comportamiento afectivo del docente es positivo, de acogida, con una mirada que comunica al alumno que él es importante, que es aceptado y valorado por como es, que el docente se toma en serio el crecimiento del alumno, puede contrarrestar lo que hay afuera. A propósito de este punto, Cecilia Fierro y Patricia Carbajal (2005) han investigado este asunto en la oferta valoral del docente: el comportamiento normativo, afectivo y pedagógico del docente manda mensajes de valores, que puede

3 “Huachicol” es el nombre utilizado en México para referirse al robo de combustible, a partir de extracciones ilícitas en los ductos que lo contienen y trasladan.

ser un contenido mecánico y memorístico (esto es, si se aplican las normas sólo porque el reglamento dice que está prohibido) o, de otro modo, puede propiciar la reflexión con los alumnos, así como invitarlos a participar, a involucrarse, a estudiar e investigar. De otra forma es muy difícil luchar contra toda esa crisis global y de violencia cultural.

SChA: Siguiendo lo que usted afirma sobre la convivencia dentro de la escuela, recuerdo que en el libro *Sin fines de lucro* (2010) Martha Nussbaum, la autora, sostiene que para desarrollar el pensamiento crítico e imaginativo, así como el reconocimiento de la dignidad de cada persona, se requiere no ya actividades aisladas o mecanizadas en la escuela, sino un *ethos* en el que se viva cotidianamente las actitudes propiamente democráticas. Ahora, me permito sugerir que puede haber escuelas en las que ese *ethos* no se ha procurado por circunstancias diversas. Entonces, si también la escuela falla ¿a dónde mirar? ¿No sería acaso un problema ético y antropológico serio el que ese ámbito no sea ya un referente para el encuentro, a través del diálogo?

JMLC: En mi libro *Educación humanista* (2009) hay una sección sobre lo social que se titula “La educación produce la sociedad que la produce” (171-182). De alguna manera la sociedad va incidiendo para que la escuela sea de cierta manera y priorice ciertas cosas. Y si hay tanta violencia en la escuela es porque en la sociedad sucede lo mismo. Si hay machismo en la escuela, es porque afuera de la escuela hay machismo. Creo que si creamos un *ethos* diferente podemos regenerar esa visión social y no sólo reproducirla. Inevitablemente habrá algunas cosas que reproduzcamos, pero no podemos ser deterministas y asegurar que la escuela sólo reproduce las cosas como están, sino que podemos promover resistencia y regeneración de lo que pasa afuera de la escuela, con ese *ethos* distinto.

❖ Problemas del mundo contemporáneo como objeto de estudio en la investigación educativa

SChA: Dentro del campo académico dedicado a la educación ¿cuáles son las cuestiones de carácter antropológico y ético que usted considera que merecen estudiarse con mayor atención en el tiempo actual?

JMLC: En primer lugar, veo que hay mucho qué hacer —incluso empíricamente— en la concepción del ser humano a partir del “debilitamiento de las identidades”, como lo denomina Vattimo (1996). Creo que en parte tiene cosas positivas, porque las identidades fuertes a veces es más fácil que choquen y que haya violencia, conflictos; mientras que las identidades débiles quizás pueden dialogar más y acercarse. Pero eso también tiene problemas, porque estamos llegando a indefiniciones: en la política ya no hay izquierda o derecha, pero ¿qué hay? Entonces parece que todo es igual y que ya no hay propuestas diferentes. En el caso del machismo es cierto que se está rompiendo, pero quizás el feminismo está teniendo una reacción pendular ahora con manifestaciones muy radicales o violentas, aunque pienso que históricamente se equilibrarán. Adicionalmente, estamos con problemas en la forma de entender “lo fluido”, incluso hasta filósofas feministas han cuestionado esto de que ya no es hombre o mujer u homosexual, sino que ya “soy fluido y no me defino a mí como nada”. Considero que eso quita fuerza política a los movimientos feministas, porque ya no hay realmente una lucha por los derechos de la mujer, porque ya no hay “la mujer”, puesto que todos somos lo que queramos. Así, ya nadie se define como nada. Por un lado, en esa cuestión de las identidades débiles tendríamos que buscar lo positivo y reforzarlo en cuanto a encuentro, diálogo, posibilidad de acercamiento. Por otro lado, pensar cómo desmontar estos radicalismos que nos llevan a un callejón sin salida.

En segundo lugar, en la parte de la concepción del conocimiento, todo ese fenómeno de la infodemia, la posverdad, y ahora este *boom* de la inteligencia artificial, sobre todo la inteligencia artificial

generativa, nos puede llevar a una reducción de lo que es la inteligencia, es decir, a entenderla como un simple procesamiento de datos. Y eso es un riesgo fuerte: el que disminuya la posibilidad de pensar del ser humano, el que nos confiemos en lo que la máquina hace. Pero a la vez puede ser una oportunidad para revalorar el pensamiento crítico, para poder reforzar esta necesidad de análisis de juicios verdaderos que sean sostenibles más allá de las narrativas y las opiniones. En suma, hay todo un cuestionamiento epistemológico que es necesario abordar.

En tercer lugar, el fenómeno de la desigualdad y la exclusión, la lucha por la justicia educativa también se ha agravado, pues tanto la pandemia como las tecnologías refuerzan la brecha entre el que ya tiene acceso a las tecnologías y el que aún no lo tiene.

En cuarto lugar, el crecimiento de los populismos anti-derechos, ya sea de izquierda o de derecha —lo que evidencia que los extremos tienen puntos comunes en estas crisis democráticas— también habría que tratarlo con una formación ciudadana muy sólida. Estos elementos para mí son muy importantes. Me gusta mucho el libro de Martha Nussbaum *Emociones políticas* (2014) porque creo que no es un asunto sólo de racionalidad y deberes cívicos, sino de desarrollar en la sociedad sentimientos políticos y cívicos positivos. Buena parte de lo que pasa ahora con los triunfos de los líderes populistas se debe más a que hay votos muy viscerales, de odio, o guiados por el hartazgo y la ira, pero no por emociones políticas constructivas. Por lo que me parece que habría que educar no sólo las emociones personales, sino las emociones políticas, para construir una formación ciudadana sólida, ya que tenemos el riesgo de que, por un lado, nos gobierne la inteligencia artificial y las máquinas, que en lugar de que nosotros las poseamos, ellas nos posean; y, por otro lado, que los líderes que asumen actitudes mesiánicas puedan oprimir y acabar con los derechos que ha costado tanto trabajo construir. Me preocupa mucho cuando alguien dice “el derecho a la educación es una patraña” como afirmó Milei en una entrevista justo antes de las elecciones en Argentina. Existen

ciertas tendencias —como la de Trump, que puede volver a ganar la presidencia de Estados Unidos— que buscan excluir y quitar derechos a los migrantes por considerarlos como seres inferiores o incluso delincuentes; o las que buscan quitar derechos también a través de esa excesiva centralización que es el dominio de todos los poderes por parte del Ejecutivo (otra vez en la figura presidencial, como la que hemos tenido durante este sexenio en México), o quitar, por ejemplo, las estancias para mujeres violentadas o para madres con hijos pequeños que son trabajadoras. Esa reducción de los derechos de los ciudadanos es muy grave. Por eso, es importante pensar filosóficamente esa reducción e investigar, de manera empírica, qué impacto tiene todo esto en la sociedad.

❖ La importancia de la Filosofía de la Educación

SChA: Tomando como punto de partida la importancia de estudiar las problemáticas sociales y políticas relacionadas con la educación ¿usted considera que hay una delimitación entre la Filosofía de la Educación y la Teoría de la Educación?

JMLC: Considero que se pueden equiparar ambos enfoques de estudio sobre la educación, pero cabe aclarar que guardan una diferencia entre sí. De manera fundamental, las Teorías de la Educación afirman, proponen, dan respuestas a cómo se debe educar, mientras que la Filosofía de la Educación es un preguntar continuo, un ejercicio de cuestionamiento, incluso sobre las Teorías Educativas.

En las “especialidades funcionales” que plantea Lonergan en *Método en teología* (2006b), hay dos especialidades funcionales que aportan a la reflexión filosófica sobre el ser y el desarrollo de la educación. Estas dos “especialidades funcionales” se encuentran por encima de las Teorías Educativas y son la “dialéctica” y la “explicación de fundamentos”. La primera trata de estudiar las dialécticas o tensiones entre posiciones y las contraposiciones, o

entre lo humanizante y lo deshumanizante que tiene una Teoría Pedagógica o Educativa. La segunda se propone estudiar cuáles son los fundamentos antropológicos, epistemológicos, sociales, éticos, estéticos, de una Teoría Educativa o de otra, así como elaborar una metarreflexión sobre las distintas teorías educativas.

Ciertamente, puede generarse una Teoría Educativa a partir de una Filosofía, pero la labor de la Filosofía Educativa es cuestionar incluso a las teorías pedagógicas sobre su fundamento y sentido, entre otros aspectos. Hay teorías educativas de corte psicológico o sociológico que no necesariamente tienen un fundamento filosófico explícito. Uno tendría que explicar o, más bien, preguntarle a esas teorías cuál es su fundamento antropológico, ético, social, epistemológico, para que realmente vayan evolucionando. De no hacerse ese trabajo filosófico, se corre el riesgo de quedarse con una teoría, adoptarla como definitiva, como la única teoría, lo cual tiende a pasar. Hace unos años ocurrió, por ejemplo, con el “Enfoque de Competencias” y actualmente con la “Nueva Escuela Mexicana”.⁴ Podemos darnos cuenta de que no hay fundamentos filosóficos claros. La Filosofía de la Educación tendría que cuestionar este modelo educativo y estas teorías que están de fondo en cualquier modelo y teoría educativa, para enriquecerlas y obligarlas a una autocrítica, a un desarrollo más allá de las respuestas que brindan.

SChA: Para finalizar este diálogo, quisiera retomar esta idea sobre la poca claridad que hay en los fundamentos filosóficos de algunos modelos o teorías educativas. En el caso mexicano se ha polemizado, desde distintas perspectivas, la publicación de los nuevos libros de texto gratuito en 2023, pero el enfoque filosófico no suele destacarse entre tantas polémicas. Así pues ¿cuál es su apreciación sobre el estado de la Filosofía de la Educación en México, a sabiendas del vínculo estrecho y activo que usted mantiene con colegas de este país, incluso de Latinoamérica y de otras latitudes?

4 La Nueva Escuela Mexicana es el nombre que recibe la reforma implementada en el ámbito educativo durante el sexenio presidencial de 2018 a 2024.

JMLC: Yo veo que en el Consejo Mexicano de Investigación Educativa (COMIE) hay un Área de Filosofía, Teoría y Campo de la Educación que ha sido minoritaria e incluso cuestionada con miras a su desaparición. Uno de los argumentos por parte de quienes cuestionan esa Área con la pretensión de disolverla es que si toda investigación educativa tiene un marco teórico, entonces ¿para qué un Área temática de Filosofía y Teoría? De modo que si somos una minoría y se requiere sumar a otros.

Cuando mis alumnos me dicen: “su clase es muy teórica”, yo lo escucho casi como una descalificación, como un insulto. Hoy se habla de “teoría” como algo negativo, como que todo tiene que ser aplicable y útil. Es lo que Lonergan (2017b) llama el “sesgo general del sentido común” que da origen al largo ciclo de decadencia de las civilizaciones. El desprecio por el pensamiento teórico y filosófico evidencia la relevancia de fortalecer ese campo. Me parece que hay esfuerzos valiosos, como la Asociación Latinoamericana de Filosofía de la Educación (ALFE), o la Asociación Filosófica de México (AFM), o el Área de Filosofía, Teoría y Campo de la Educación en COMIE, pero tendrían que fortalecerse. En el Área de Educación y Valores de COMIE coordiné por segunda vez el capítulo de trabajos teóricos y sobre Política Educativa, pero somos muy pocos los que trabajamos y publicamos en ese campo en México. Y eso hace mucha falta. Hoy estamos muy preocupados por el cómo hacer, no tanto por lo que hay detrás de una propuesta, por su sentido y base antropológica, sobre cómo se entiende el conocimiento o cómo se entiende lo ético.

Ahora bien, veo un riesgo en ciertas modas reflejadas en algunas asociaciones o congresos, en las que predomina una línea temática, como las Epistemologías del Sur o lo Decolonial, que no es fácil descalificar de un plumazo, pero tampoco habría que acogerse a ellas como si fueran la verdad absoluta y negar la tradición filosófica de Occidente sólo porque proviene de países colonialistas. En algunos casos hay extremos, interpretaciones sesgadas, cierta intolerancia en nombre de la defensa de la tolerancia, entre otras

manifestaciones de esas modas por algún autor o determinado pensamiento. Y se deja de ejercer la tarea filosófica con la libertad que da el cuestionar, incluso a nuestros propios autores y fundamentos. Eso es muy importante, pues de no hacerlo se resta fuerza a la tarea filosófica.

Es fácil que la Filosofía se vuelva ideología cuando no está bien sustentada, cuando no se hacen las preguntas pertinentes. Por ejemplo, en el caso de los documentos con mayor definición teórica de la Nueva Escuela Mexicana, veo mucha ideologización de las Filosofías Decoloniales y de las Epistemologías del Sur, más que un respeto y fidelidad a lo que sostienen. Lo mismo sucede con frases de Paulo Freire que se extraen de su contexto teórico y se hace decir a Freire cosas que no afirmó. Eso es un riesgo. Los que estamos en el campo de la Filosofía de la Educación —si bien no me identifico como filósofo— tendríamos que luchar por esa capacidad crítica y autocrítica; crítica de las teorías pedagógicas o educativas, así como autocrítica de nuestras propias reflexiones y de aquellas teorías que están en boga, tanto de lo que aportan, como de sus límites.

❖ El papel del maestro en el proceso educativo

SChA: Gracias profesor. Apreciamos mucho la oportunidad de haber dialogado con usted para ampliar y profundizar en la comprensión sobre la educación. ¿Hay alguna idea o reflexión que desee expresar para concluir esta conversación?

JMLC: Es un honor que me hayan considerado para esta conversación. Finalmente, quisiera reiterar la importancia de defender el campo de la Filosofía de la Educación, de la reflexión sobre lo educativo y en general de las realidades que estamos viviendo. Estoy convencido de aquello que diagnosticó Lonergan hacia la mitad del siglo XX, cuando el conocimiento del sentido común, práctico, utilitario, economicista, se empezaba a imponer. El pensamiento de largo

plazo, del sentido de las cosas, se está perdiendo y estamos como en una dinámica en la que —parafraseando a Morin— por atender a la importancia de lo urgente, nos olvidamos de la urgencia de lo importante. Considero que lo importante es que reflexionemos críticamente, filosóficamente, sobre el mundo en que vivimos, sin caer tampoco en los extremos de descalificar o ensalzar todo lo pasado, suponiendo que lo nuevo está mal sin valorar qué cosas trae este mundo, qué nos está preguntando este mundo, qué nos están preguntando los jóvenes de hoy —por ejemplo, los universitarios— y qué cosas necesitan ellos recibir a manera de orientación.

Loneragan (2017a) habla del “vector de la creación” y del “vector de sanación” en la historia de la humanidad. El primero tiene como objeto central cómo se producen cosas nuevas para que la humanidad mejore; mientras que el segundo vector se refiere a cómo desde el amor a la humanidad y a los otros —incluyendo los valores que esto genera— podemos corregir los errores de la creatividad. Dicho sea de paso, la creatividad también se ha desviado hacia lo práctico, lo útil, lo inmediato, lo superficial, pero su corrección depende del “vector sanador”. Frederick Crowe (1985) denomina “vector de la herencia” al vector sanador, y “vector del descubrimiento” al vector de la creación. Estamos en una etapa de la educación en la que se da mucho peso al vector del descubrimiento, de la creación, y muy poco al de la sanación, al de la herencia.

Incluso la idea de que el profesor haya pasado a segundo término, que primero la educación fue centrada en el estudiante, luego fue en la comunidad (aunque también es algo muy difuso, pues ¿qué es la comunidad?). Eso resta al maestro ese papel como transmisor de una herencia, de una herencia cultural que nos puede enriquecer la vida y ayudar a crear nuevas cosas, tomando en cuenta todo lo valioso que ya hay y que hemos heredado. Aun con todas las contradicciones y los colonialismos —entre otras dinámicas perniciosas que hubo en el pasado, pues los elementos positivos

y negativos siempre están presentes en la historia humana—, pero habría que valorar más la teoría. Eso tendríamos que hacerlo en red. Por eso agradezco todavía más esta entrevista, pues favorece el trabajo colaborativo, juntos. Sabemos que los “quijotes solitarios” no logran hacer cambios.

■ Referencias

- Crowe, F. (1985). *Old Things and New: A Strategy for Education*. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Fierro, C. y Carbajal, P. (2005). *Mirar la práctica docente desde los valores*. Barcelona: Gedisa, México, D.F.: Universidad Iberoamericana León.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. Traducción de J. Mellado. México: Siglo XXI.
- Fullat, O. (1992). *Filosofías de la educación: paideia*. Ediciones CEAC.
- Ignacio de Loyola. (2014). *Ejercicios espirituales*. Cantabria: Editorial Sal Terrae.
- Latapí, P. (1999). *La moral regresa a la escuela. Una reflexión sobre la ética laica en la educación mexicana*. México: Centro de Estudios sobre la Universidad, UNAM / Plaza y Valdés.
- Lonergan, B. (2006a). *Filosofía de la educación. Las conferencias de Cincinnati en 1959 sobre aspectos de la educación*. Traducción de A. J. Bravo. México: Universidad Iberoamericana.
- (2006b). *Método en teología*. Traducción de G. Temolina. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (2017a). Healing and Creating in History. R. M. Doran & J. Dadosky (eds.). *Collected works of Bernard Lonergan*. Volume 16. A Third Collection. Toronto: University of Toronto Press: 94-103.
- (2017b). *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. Traducción de F. Quijano. Ediciones Sígueme / Universidad Iberoamericana.
- López Calva, J. M. (1997). *Buscando nuevos cómo para un mismo por qué: hacia un nuevo planteamiento curricular en el Área de Integración*. Puebla: Universidad Iberoamericana Golfo Centro.
- (1998). *Pensamiento crítico y creatividad en el aula*. México: Trillas.
- (2000). *Desarrollo humano y práctica docente*. México: Trillas.

- (2001). *Mi rival es mi propio corazón: educación personalizante y transformación docente. Hacia una visión integral del proceso educativo*. Puebla: Universidad Iberoamericana Golfo Centro / Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- (2006a). *Una filosofía humanista de la educación*. Ciudad de México: Trillas.
- (2006b). *Ambientes, presencias y encuentros. Educación humanista ignaciana para el cambio de época*. Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla / Guadalajara: ITESO, Fideicomiso Fernando Bustos Barrena SJ.
- (2009). *Educación humanista. Una nueva visión de la educación desde la aportación de Bernard Lonergan y Edgar Morin*. Tomos I, II y III. Ciudad de México: Gernika.
- (2015). *Un futuro en la garganta. Educación para otro mundo posible*. Volumen I. Oaxaca: Instituto Multidisciplinario de Educación / Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla, México: Ediciones La Biblioteca.
- (2017). *El alto sueño. Educación para otro mundo posible*. Volumen II. México: Universidad Multitécnica Profesional y Ediciones La Biblioteca.
- (2021). *Soñar con las manos. Educación para otro mundo posible*. Volumen III. México: Universidad Intercontinental.
- (2022). *Con tu puedo y con mi quiero. Educación para otro mundo posible*. Volumen IV. México: Editorial Tirant Lo Blanch / Puebla: UPAEP.
- Marcel, G. (1969). *Diario Metafísico (1928-1933)*. Traducción de F. del Hoyo. Madrid: Guadarrama.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Traducción de M. V. Rodil. Madrid: Katz Editores.
- (2014). *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Traducción de A. Santos. Barcelona: Paidós.
- Savater, F. (1997). *El valor de educar*. Barcelona: Ariel.
- Vattimo, G. (1996). *Crear que se cree*. Traducción de C. Revilla. Barcelona: Paidós.

Estudios

Mereología y teoría de la verdad en la fenomenología temprana de Edmund Husserl

Mereology and the Theory of Truth in Edmund Husserl's early Phenomenology

Yuri Andrei Guerrero Santelices
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
yuriandrei.guerrero@gmail.com

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v15i34.642

Fecha de recepción: 17/06/2023 • Fecha de aceptación: 19/01/2024

Resumen

En la fenomenología temprana de Edmund Husserl se encuentra una distinción epistemológica fundamental entre lo real y lo ideal. Tal distinción constituye el fundamento de la crítica del conocimiento; así, por ejemplo, el problema de la correlación entre la conciencia y el mundo sería un caso paradigmático de tal diferencia. Asimismo, la conexión esencial entre el orden de la vivencia de la verdad y la verdad misma sería otro modo de formular nuevamente tal distinción. Si bien Husserl ofrece diversos argumentos a favor de la diferencia entre lo real y lo ideal, al mismo tiempo afirma que tal distinción es, por una parte, infranqueable, en la medida en que ambos ámbitos estarían separados por un abismo radical; pero, por otro, postula una eventual relación entre lo real y lo ideal. Por medio de una revisión de los textos

Abstract

In Edmund Husserl's early phenomenology is found a fundamental epistemological distinction between the real and the ideal. This distinction constitutes the foundation of the critique of knowledge; Thus, for instance, the problem of the correlation between consciousness and the world would be a paradigmatic case of such a difference. Likewise, the essential connection between the order of the experience of truth and the truth itself would be another way of formulating such a distinction again. Although Husserl presents many arguments in favor of the difference between the real and the ideal, he at the same time affirms that such a distinction is, on the one hand, insurmountable, to the extent that both spheres would be separated by a radical abyss; but, on the other, he postulates an eventual relationship between the

tempranos de Husserl, se concluye que la teoría de los todos y las partes o mereología funge como doctrina fundamental que permite una comunicación entre lo real y lo ideal y, en esa misma medida, una explicación al problema de la verdad y su vivencia.

Palabras clave

Lo ideal, lo real, mereología, verdad, vivencia.

real and the ideal. Through a review of Husserl's early texts, it is concluded that the theory of the whole and the parts or mereology serves as a fundamental doctrine that allows communication between the real and the ideal and, to that same extent, an explanation of the problem of the truth and his experience.

Keywords

Experience, mereology, the ideal, the real, truth.

Introducción

Las *Investigaciones lógicas*, que su autor califica como “una obra de irrupción” [*ein Werk des Durchbruchs*] (Husserl, 2017a: 25 [Hua XVIII: 8]),¹ ya que irrumpe un nuevo modo del pensar filosófico, constituyen para su autor no un final sino un auténtico comienzo. Pues bien, en el contexto de las *Investigaciones*, Husserl postula la existencia de una distinción fundamental en el orden del conocimiento. De hecho, el autor no la considera simplemente como fundamental, sino como “la distinción epistemológica más fundamental” [*fundamentalste erkenntnistheoretische Unterschied*] (2017a: 161 [Hua XVIII: 190-191]). Nos referimos a la distinción entre lo real y lo ideal, que Husserl introduce en los *Prolegómenos a la lógica pura*. Allí se afirma, pues, que tanto lo real como lo ideal “están separados por un abismo infranqueable” [*eine unüberbrückbare Kluft*] (2017a: 184 [Hua XVIII, 220]). En palabras de García-Baró (2008), lo real es “lo que puede ser considerado causa o efecto de algo” (García-Baró 2008: 23). Lo ideal, por su parte, “es la clase complementaria de lo real: el dominio [...] de aquellos objetos que son incapaces esencialmente de ser considerados causas o efectos de otros y, por lo mismo, no se pueden hallar en el tiempo ni en el espacio” (2008: 23).

La condición paradójica de esta distinción estriba en que, por un lado, lo real y lo ideal están separados por un abismo; en tal sentido, no podría haber comunicación ni vínculo alguno entre ambos. Pero, por otro, hay también una conexión esencial entre los dos. De ahí que Husserl en los *Prolegómenos* afirme que “es necesario llegar a comprender claramente qué sea lo ideal en sí y en su relación con lo real; cómo lo ideal puede estar en relación con lo real; cómo

1 Se citarán los textos de Husserl según la paginación canónica de *Husserliana*; en el caso de haber traducción española, se consigna la página de la traducción y entre corchetes la correspondiente a *Hua*.

puede ser inherente a éste y llegar así a ser conocido” (2017a: 161 [Hua XVIII, 191]). Así pues, si Husserl se pregunta por la eventual relación entre lo real y lo ideal, entonces supone que tal vínculo es posible; de modo que el aserto según el cual tanto uno como otro ámbito están separados por un abismo infranqueable debe ser necesariamente matizado.

Como veremos en lo que sigue, un caso paradigmático de esta distinción fundamental es la diferencia que hay entre la vivencia de la verdad y la verdad. Así pues, todas las verdades, estima Husserl, son ideales, aun cuando se refieran a *cuestiones de hecho*: a modo de ejemplo, la verdad que enuncia que ahora redactamos este trabajo se eleva, pues, por encima del tiempo y, en esa medida, es también una verdad ideal. Por su parte, la vivencia de la verdad o evidencia es un acontecimiento real, que está determinado temporal y causalmente, en la medida en que nace y muere. No obstante esta distinción, hay una correlación entre la vivencia de la verdad y la verdad; una correlación en términos de individuo y especie, como tendremos ocasión de examinar más adelante. Por consiguiente, suponemos que la clave para comprender este vínculo esencial entre lo real y lo ideal y, en esa misma medida, la correlación entre la evidencia y la verdad reside en la ontología formal de esta fase temprana de la fenomenología de Husserl. Nos referimos a la así llamada mereología o teoría de los todos y las partes.

Respecto de la mereología, doctrina contenida en lo fundamental en la Tercera Investigación Lógica, un autor clásico como Sokolowski (1977) afirma que, aunque la teoría de los todos y las partes trata sobre cuestiones de método y lógica y, en esa medida, no señala nada de la subjetividad, la mereología ofrece una estructura formal que está presente en muchos pasajes de las *Investigaciones*. Por otro lado, Willard (2003) afirma que esta teoría es aplicada en las siguientes Investigaciones; es decir, en el análisis de los actos, en la teoría del cumplimiento, etc. Serrano de Haro (2010), por su parte, señala algo parecido. Este autor afirma que la mereología funge como la doctrina ontológica oculta de la fenomenología. En la misma línea, García-Baró (2013; 2021) indica que la teoría de los todos y las partes reside en la base misma del análisis fenomenológico hasta el punto de que sin ella no es pensable ninguna fenomenología.

Así pues, el artículo se estructura en los siguientes pasos: primero, se distinguen lo real y lo ideal en el período comprendido por las *Investigaciones lógicas* de Husserl; segundo, se analiza la correlación entre vivencia de la verdad y la verdad; y, tercero, se examina la teoría de los todos y las partes o mereología como la ontología formal sobre la cual descansan tanto la distinción epistemológica fundamental como la teoría de la verdad de las *Investigaciones*.

La distinción entre lo real y lo ideal

Creemos que es preciso partir por este problema si queremos comprender el rol que ha de jugar la mereología en la teoría de la verdad de Husserl. En efecto, en los *Prolegómenos a la lógica pura* se encuentra la distinción epistemológica más fundamental de la fenomenología temprana de Edmund Husserl, la que hay entre lo real y lo ideal. Y si bien, como se indicó más arriba, hay momentos en que Husserl parece sugerir que no hay ningún vínculo entre ambas esferas de la *existencia*, al mismo tiempo postula la posibilidad de que uno y otro ámbito se relacionen entre sí. Esto se debe a que lo real y lo ideal son mutuamente irreductibles entre sí; pero esa irreductibilidad no impide que haya un vínculo entre sí. Pues bien, esta distinción no emerge *ex nihilo*, en la medida en que responde a un contexto epocal dominado por una concepción peculiar en el orden de la teoría del conocimiento. Nos referimos, pues, al psicologismo lógico; cuestión ampliamente tratada en la literatura sobre Husserl (Davidson, 2021). Así pues, el psicologismo, si lo definimos en pocas palabras, es la teoría del conocimiento según la cual los principios de la lógica se reducen, en último término, a partes y aspectos de la conciencia de la subjetividad humana. En tal sentido, si deseamos saber en qué consiste, vaya por caso, el principio de contradicción, entonces debemos reparar en el modo en que experimento tal principio en mi conciencia psíquica, porque a fin de cuentas tal principio consistiría en una mera ley de la experiencia. Ahora bien, si se plantea una definición más sofisticada de psicologismo, entonces podría definirse sin

más como una *negación absoluta de todo dominio ideal*. Esta es, pues, a modo de ejemplo, la definición de psicologismo de De Santis (2021).

Por tanto, si negamos en el orden del conocimiento toda idealidad, negamos a su vez toda distinción entre lo real y lo ideal, como resulta evidente (De Santis, 2021: 38). En el período que corresponde a *Investigaciones lógicas*, Husserl nunca escondió su compromiso idealista. En la introducción general a la Segunda Investigación Lógica, Husserl advierte que “la expresión *idealismo* no se refiere aquí a ninguna doctrina metafísica, sino a aquella forma de la epistemología que reconoce [...] lo ideal como condición de posibilidad del conocimiento objetivo y no lo elimina deshaciéndolo en consideraciones psicologísticas” (2017a: 296 [Hua XIX/1: 112]). Es decir, Husserl advierte, por si ha habido algún malentendido en la lectura de los *Prolegómenos*, que su compromiso idealista se juega estrictamente en el orden del conocimiento; no en el orden metafísico, aunque, como es evidente, tal teoría del conocimiento conduzca posteriormente a un compromiso metafísico, acaso patente a partir de sus célebres lecciones sobre *La idea de la fenomenología* (Husserl, 2015: 77 [Hua II: 4]).

Pero por lo que concierne a las *Investigaciones*, podemos destacar que el idealismo epistemológico que pregona Husserl en el orden del conocimiento trae consigo la defensa de que hay *un ser intemporal de lo ideal* [*unzeitliches Sein des Idealen*], el cual se opone al *ser temporal de lo real* (2017a: 308 [Hua XIX/1: 129]). Como aclara más adelante Husserl, esta distinción entre el ser real y el ser ideal es equivalente a la que hay entre “ser como especie y ser como individualidad” [*Sein als Spezies und Sein als Individuelles*] (2017a: 309 [Hua XIX/1: 130]). Así pues, si hay especies u objetos ideales tales como *el número 3*, *el rojo* y *el principio de contradicción*, y nos los representamos como dotados de ciertos predicados, entonces podemos captar “*intelectivamente* ciertas verdades categóricas, que se refieren a estos objetos ideales. Si estas verdades valen, tiene que existir todo aquello que presupone objetivamente su validez [*Geltung*]” (2017a: 309 [Hua XIX/1: 130]). Por eso Husserl puede afirmar que “los objetos ideales verdaderamente existen” [*die idealen Gegenstände existieren wahrhaft*] (2017a: 309 [Hua XIX/1: 130]), ya que hay verdades válidas que se refieren a esos objetos. Por consiguiente, el idealismo epistemológico de las

Investigaciones supone necesariamente un compromiso metafísico, en la medida en que se acepta y defiende la existencia de tales objetos ideales, es decir, del ser intemporal de lo ideal.²

Ahora bien, dado que lo ideal funge como condición de posibilidad del conocimiento objetivo en general, tal idealidad no puede reducirse jamás a la conciencia psicológica; esa idealidad es, pues, radicalmente distinta. Pero ¿radicalmente distinta a qué? En principio a todo lo real; y lo real es aquello que está sometido al principio de causalidad y, en esa medida, al tiempo. Este idealismo epistemológico no solo supone la defensa de que hay el ser intemporal de lo ideal, sino también de que hay ciertas verdades válidas que se refieren a ese “reino intemporal de las ideas” [*unzeitliches Reich der Ideen*] (2017a: 122 [Hua XVIII: 136]). Como ha puesto de relieve a este respecto recientemente Mensch (2023), más que un dualismo epistemológico entre lo ideal y lo real, hay más bien un dualismo ontológico, en la medida en que Husserl postula, por así decir, dos clases de “ser”, el ideal y el real.

El asunto de que tratamos aquí no es en modo alguno baladí; nos atrevemos a afirmar incluso que tiene relación con el surgimiento mismo de la fenomenología. Tengamos en cuenta, como relata Husserl en el prólogo a la primera edición de la obra, que las *Investigaciones* es un escrito que se hace cargo de los problemas que se habían

2 Cabe destacar que, si bien a partir del así llamado giro trascendental de *Ideas I* Husserl aún defiende el idealismo, el método de la reducción fenomenológica lo obliga a abandonar esta suerte de realismo de las verdades en sí referidas a objetos ideales de las *Investigaciones*, en la medida en que la reducción implica la suspensión de la tesis de efectividad del ser ideal (y del ser individual). Así pues, en *Ideas I* la reducción afecta incluso a la esfera del ser intemporal de lo ideal. A este respecto Husserl señala que “en su inmanencia, la fenomenología no tiene, pues, que hacer ninguna clase de posiciones de ser de semejantes esencias, ninguna clase de enunciaciones sobre su validez o no validez, sobre la posibilidad ideal de objetividades correspondientes a ellas, ni formulación ninguna de leyes de esencia referentes a ellas [...] practicamos expresamente una ampliación de la primitiva reducción a todos los dominios eidético-trascendentes y las ontologías correspondientes a ellos” (Husserl 2013: 214 [Hua III/1, 128-129]). El idealismo epistemológico de las *Investigaciones* es sustituido, pues, por el idealismo trascendental. Así pues, dado que el método de la reducción afecta incluso a las ontologías correspondientes a los dominios eidético-trascendentes, la mereología o teoría de las partes —la ontología formal de las *Investigaciones*— deja de ser la doctrina fundamental de la fenomenología.

suscitado en el ámbito de la lógica y del conocimiento en general, tal y como Husserl trata esos tópicos en su *Filosofía de la aritmética* (1891). Así pues, Husserl confiesa en el referido prólogo que él había partido de la convicción de que era la psicología la que debía dar “la explicación filosófica de la lógica de las ciencias deductivas, como de toda lógica en general” (2017a: 22 [Hua XVIII: 6]). En consonancia con tal convicción, la psicología ocupaba un lugar preponderante en el primer tomo de la *Filosofía de la aritmética*, a la sazón el único publicado (cf. Husserl 1970 [Hua XII]). Y si bien los análisis en el ámbito de la psicología eran satisfactorios, no ocurría lo mismo al pasar desde “las conexiones psicológicas del pensamiento a la unidad lógica del contenido del pensamiento” (2017a: 22 [Hua XVIII: 6]).

En efecto, los análisis psicológicos de la *Filosofía de la aritmética* resultaban coherentes entre sí; el problema se suscitaba al pasar de lo psicológico a lo objetivo, es decir, de la subjetividad del conocer a la objetividad del contenido conocido: a modo de ejemplo, al pasar del análisis del acto de enumerar 5 a la unidad de la especie número 5. Al pasar de un ámbito al otro, no solo se perdía la coherencia epistemológica, sino también comenzaba a tambalear [*schwanken*] todo el método que se sostenía en la concepción psicologista de la lógica. Debido a esta situación, Husserl se vio en la obligación de llevar a cabo reflexiones generales en torno a la lógica. Es en medio de tales reflexiones lógicas donde emerge, pues, el análisis de la “relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento” (2017a: 22 [Hua XVIII: 7]). Dicho de otro modo, la relación entre la multiplicidad y la unidad, entre lo múltiple y lo uno.

Esta conexión del problema de subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento con el problema clásico de lo múltiple y lo uno tal vez se aclare con un ejemplo que ofrece Husserl en el § 46 de los *Prolegómenos*. Allí se dice que la esfera de investigación de la aritmética está definida, como es sabido, por las especies ideales de los números 1, 2, 3, etc. Pero, como pone de manifiesto Husserl, “en esta esfera no se habla para nada de hechos individuales, ni de localización en el tiempo. Los números, las sumas [...] no son los *actos* de contar, sumar [...], que se verifican accidentalmente aquí y allí” (2017a: 149 [Hua XVIII: 173]). Los actos de sumar y contar

son múltiples, se verifican aquí y allí, esto es, disponen de un espacio y un tiempo; los números y las sumas, por su parte, son una unidad; son, pues, especies que se elevan por encima del espacio y el tiempo. Respecto de esto, Husserl agrega: “el número cinco no es mi acto de contar el cinco, ni el de ningún otro; ni es mi representación del cinco [...]. En este último respecto, es *objeto* posible de actos de representación” (2017a: 149 [Hua XVIII: 173-174]). Nosotros agregaríamos que el número cinco, como cualquier otro número, es objeto posible de *infinitos actos de representación*. Esta multiplicidad de actos, como se sigue de lo dicho hasta aquí, no hace mella a la unidad de la especie número cinco, ni a ninguna otra especie de esta índole.

Por consiguiente, la lógica imperante no era capaz de hacerse cargo de la unidad de la teoría, es decir, de la unidad del contenido del conocimiento; de ahí que los *Prolegómenos* constituyan también una nueva fundamentación de la lógica pura, la que sí podría dar razones de la relación entre lo múltiple y lo uno, es decir, de “la unidad de la idea con la multiplicidad de los actos que la piensan” (Levinas, 2005: 37).

Por consiguiente, las reflexiones en torno a la lógica llevan a Husserl a admitir la existencia de objetos ideales correlativos a los actos de conocimiento. Esta es una de las grandes diferencias entre Brentano y Husserl: la admisión por parte de este último de genuinos objetos ideales (Ferrer Santos & Migallón-Sánchez, 2011: 20). Esto no solo supone un cambio desde el punto de vista epistemológico, sino también una reinterpretación del concepto de intencionalidad de Brentano. Así pues, dicho *grosso modo*, con la admisión de lo ideal como condición de posibilidad del conocimiento en general, la intencionalidad de los actos de conocimiento *reales* implica la defensa irrestricta de la diferencia entre las vivenciales reales, por un lado, y lo ideal, por otro. Es decir, la defensa de la intencionalidad de la vivencia supone al mismo tiempo la defensa de que hay lo real y lo ideal, y que de ningún modo pueden confundirse entre sí.

Estos son, pues, los dos motivos centrales que atraviesan todos los *Prolegómenos* y todas las *Investigaciones lógicas*, el motivo psicológico y el motivo lógico, esto es, lo psicológico como acto de pensamiento y lo lógico como objeto pensado (Husserl 2019a: 267 [Hua XX/1: 276]). Notemos que, al definir lógico como objeto pensado,

Husserl se aleja de la definición de la lógica como disciplina técnica del pensar judicativo que apunta a la verdad, es decir, como ciencia de hechos, o sea, de los actos del pensar. Lo que a Husserl le interesa es más bien la lógica pura, una disciplina teórica a priori que, en cuanto tal, es “cierto *contenido ideal* de un conocimiento posible” (2017a: 199 [Hua XVIII: 242]).

Husserl estima que si somos capaces de distinguir ambos motivos y de no reducirlos entre sí, entonces podremos llevar a cabo el análisis de las vivencias y el análisis de los objetos intencionales. Asimismo, dispondríamos del conocimiento correcto de todas las distinciones que se siguen de ambos motivos; las distinciones “entre las verdades, leyes y ciencias reales y las ideales; entre las generalidades reales y las ideales (o las individuales y las específicas) y lo mismo entre las individualidades, etc.” (2017a: 161 [Hua XVIII: 191]).

En el § 46 de los *Prolegómenos* Husserl señala que la esfera de la lógica pura, es decir, de la lógica ideal, es comparable y análoga a la matemática pura; de modo que tanto en una como en otra encontramos los dos motivos que indicamos más arriba. Así pues, todas las teorías matemáticas no podrían ser consideradas como partes o aspectos de la psicología humana, “*aunque* sin contar no tendríamos números, ni sin sumar sumas, ni sin multiplicar productos” (2017a: 149 [Hua XVIII: 173]). En tal sentido, las operaciones de la aritmética y de la matemática implican la ejecución de ciertos actos psíquicos, es decir, de ciertos actos reales determinados causal y temporalmente, como cualquier vivencia. Sin embargo, aunque esas operaciones tengan un origen psicológico, “*todos reconocen que sería una errónea μετάβασις* considerar las leyes matemáticas como psicológicas” (2017a: 149 [Hua XVIII: 173]). Pero ¿en qué consiste esta μετάβασις εἰς ἄλλο γένος? Por un lado, consiste en confundir lo real y lo ideal; dicho de otro modo, en confundir el plano de las vivencias con el plano conceptual.³ Por otro, consiste en simplemente

3 A juicio de Husserl, lo conceptual no es en sentido estricto *la representación conceptual subjetiva o individual*; sino, al contrario, siguiendo en este respecto a Herbart, “*los conceptos son algo completamente intemporal*” (2017a: 182 [Hua XVIII: 218]); de manera que conciernen a lo que podemos considerar como *lo ideal*, esto es, al contenido ideal del pensamiento.

negar toda idealidad; de esta forma, se incurre en el error de afirmar que el origen y fin tanto de las operaciones aritméticas como de los conceptos matemáticos residen en la conciencia subjetiva.

Ahora bien, si con De Santis (2021) definimos al psicologismo como la negación de la distinción entre lo real y lo ideal, esto no quiere decir, como refiere también Husserl, que el psicologismo sea una posición ingenua y, en esa medida, fácilmente criticable. Es decir, es plausible en cierta medida la posición psicologista, que plantea que sin sumar no hay sumas y que sin contar no hay números; o bien, desde la perspectiva lógica, que sin juzgar no hay juicios y que sin representar no hay representaciones, etc. A este respecto, en el § 18 de los *Prolegómenos* Husserl pone de relieve que, al echar una mirada sobre la literatura lógica imperante, se habla continuamente “de los conceptos, juicios, ratiocinios, deducciones, inducciones, definiciones, clasificaciones, etc., todo psicología” (2017a: 68 [Hua XVIII: 65]). Aunque se tracen límites precisos en la determinación de la lógica pura, esto no es del todo erróneo, en la medida en que tales conceptos lógicos hunden sus raíces en lo psicológico (cf. 2017a: 68 [Hua XVIII: 65]); es decir, volviendo al ejemplo matemático, aunque sin el acto de contar no hay números, esto no quiere decir que el número se convierta en un acto psíquico; al contrario, solo verificamos en nuestro acto una vivencia de contar referida a un número. El número, por su parte, es una idea; es decir, un objeto ideal que no se diluye ni disuelve en el acto de contar. En efecto, la psicología es una “ciencia empírica de los hechos psíquicos en general. La aritmética es algo muy distinto. Su esfera de investigación es bien conocida; está definida íntegramente [...] por la serie de especies ideales [...] 1, 2, 3” (2017a: 149 [Hua XVIII: 65]). Por tanto, los hechos psíquicos de contar, sumar y multiplicar los encontramos aquí y allá; están sometidos al tiempo y al espacio. Al contrario, los números no pueden ser localizados en el tiempo ni en el espacio; son ideales e intemporales. En palabras de Husserl, “el número cinco no es mi acto de contar el cinco, ni el de ningún otro; ni es mi representación del cinco, ni la de otro”; es decir, el número cinco está ahí para cualquiera, como dice Husserl *mutatis mutandis* en un texto tardío como *La cuestión del origen de la geometría como problema histórico-intencional* (2019b),

“la existencia de la geometría no es psíquica, no es existencia de lo personal en la esfera personal de la conciencia; ella es existencia de lo que existe objetivamente para «cualquiera»” (Husserl, 2019b: 686 [Hua VI: 367]). Entonces, la distinción entre lo real y lo ideal no solo hace posible el conocimiento objetivo, sino también permite no diluir la unidad de toda teoría en consideraciones psicologistas. Asimismo, la existencia objetiva de lo ideal, al estar ahí para cualquiera, no pertenece a la constitución arbitraria de ninguna inteligencia; al contrario, la objetividad de lo ideal es intersubjetiva (García-Baró, 2008: 79), en la medida en que está a disposición de cualquier acto subjetivo de conocimiento.

La conexión entre la vivencia de la verdad y la verdad

Si tanto el motivo psicológico como el lógico atraviesan completamente las *Investigaciones lógicas*, entonces la distinción de la que hablamos en el punto anterior entre lo real y lo ideal es otra manera de señalar básicamente lo mismo. En consonancia con estas distinciones, despunta a nuestro juicio uno de los problemas más importantes de la fenomenología temprana de Husserl; nos referimos a la distinción entre la vivencia de la verdad y la verdad, así como de la conexión esencial entre ambas. Esta distinción es también una consecuencia de la distinción originaria entre lo real y lo ideal. Así pues, como ocurre con esta distinción, si la vivencia de la verdad debe distinguirse de la verdad, entonces esta no se disuelve ni diluye en ninguna vivencia; en este sentido, como cualquier otro objeto ideal, está también ahí para cualquiera; de modo que la objetividad de la verdad es su intersubjetividad (García-Baró, 2008: 79). Si este es el modo correcto en que debe ser entendida, la verdad objetiva debería ser algo que estuviera a disposición de cualquiera; de cualquiera que ejecute actos en los que *se viva* la verdad. Ahora bien, esos actos en lo que se vive una verdad Husserl los llama evidencia [*Evidenz*]. Y la evidencia “no es otra cosa que la «vivencia» de la verdad” (2017a: 162 [Hua XVIII: 193]). Y esta verdad vivida en la evidencia se experimenta al modo como se vive cualquier objeto *ideal* en un acto *real*,

es decir, a la manera como se vive, por ejemplo, un número en un acto de enumerar.

A fin de explicar cómo se vive un objeto ideal, recordemos el ejemplo del ámbito de la matemática de nuestro punto anterior: el número cinco no es nuestro acto de contar cinco, ni de ningún otro; tampoco es nuestra capacidad de representarnos ese número. El número cinco es, apuntamos más arriba, un “objeto posible de actos de representación” (2017a: 149 [Hua XVIII: 174]); de ahí que tal número pueda ser objeto posible de *infinitos actos de representación*, y que esa infinitud no afecta en lo más mínimo a la identidad ideal del número en cuestión. Así pues, el número cinco, para seguir con nuestro ejemplo, es la *especie ideal*; esta especie “tiene sus *casos individuales* concretos en ciertos actos de numeración” (2017a: 150 [Hua XVIII: 174]); de modo que la relación entre el acto real de enumerar cinco y la especie ideal cinco es una relación de *individuo y especie*.

Ahora bien, que exista una relación así no quiere decir que la especie ideal se convierta en “una parte o aspecto de la vivencia psíquica, o sea, como algo real” (2017a: 150 [Hua XVIII: 174]). En efecto, si interpretamos la relación individuo y especie como si esta última fuera una parte del acto subjetivo, entonces caeríamos en lo que Husserl denomina *hipóstasis psicológica de lo universal*; es decir, “la aceptación de una existencia real de las especies *en el pensamiento*” (2017a: 307 [Hua XIX/1: 127]), error en el que habría incurrido la filosofía de John Locke.⁴ Entonces, si llevamos a cabo el acto de

4 La hipóstasis psicológica de lo universal, en la medida en que implica la aceptación de la existencia real de las especies *en el pensamiento*, es decir, en la vivencia de la conciencia, incurre, estima Husserl, en una serie de absurdos. El representante de esta hipóstasis sería, pues, John Locke, quien, como el propio Husserl, acepta la existencia de los así llamados objetos ideales o abstractos. Locke sostiene que los objetos ideales o abstractos residen, por así decir, *en la conciencia* como un dato ingrediente de esta; se trata del ejemplo clásico del triángulo general de los *Ensayos* de Locke. Para Locke tal triángulo universal, en la medida en que se forma en nuestra mente, es imperfecto, ya que no es “ni oblicuo, ni rectángulo, ni equilátero [...], sino que debe ser todo eso y a la vez nada de eso en particular” (Locke, 2018: 597). La crítica de Husserl al triángulo general de Locke apunta a que, entendido así, “lo universal se convierte en dato real de la conciencia” (2017a: 314 [Hua XVIII: 138]), de manera que no hay en Locke una diferencia entre el acto de representarse un triángulo y el triángulo representado o intencional. Dicho de otro modo: para Locke no hay una diferencia entre el acto y el objeto intencional. Ver, a este respecto, el capítulo segundo de la Segunda Investigación Lógica.

representarnos el número cinco, verificamos “un acto estructurado de representación colectiva de cinco objetos cualesquiera” (2017a: 150 [Hua XVIII: 174]). En este acto se experimenta intuitivamente el conjunto revestido de cierta forma, y “por ende un caso individual de la indicada especie aritmética” (2017a: 150 [Hua XVIII: 174]); de ahí que luego Husserl afirme que el número cinco, vaya por caso, es en realidad la especie de *la forma* que reviste al conjunto colectivo de cinco objetos; es decir, no es especie del conjunto de cinco cosas, sino de “cierta forma de estructuración” [*gewisse Gliederungsform*] (2017a: 150 [Hua XVIII: 174]) que reviste a ese conjunto intuitivamente dado.

Aquí es donde entra en juego la *abstracción*. A partir del conjunto intuitivamente dado y revestido por esa forma de estructuración o clasificación, no solo fijamos la mirada en esa forma, sino que aprehendemos en ella la idea. Es decir, dado un conjunto de cinco objetos, vaya por caso, cinco libros, no nos importa para efectos de la abstracción esos objetos, es decir, esos cinco libros, sino *la forma de estructuración que reviste al conjunto*; así pues, como plantea Husserl, nuestra mirada se dirige hacia esa forma que funge como “momento no independiente” [*das unselbständige Moment*] (2017a: 150 [Hua XVIII: 174]), y a partir de ella aprehendemos lo que llama Husserl *la idea*; en este caso, la idea número cinco. Por consiguiente, “el número cinco como especie de la forma surge en la conciencia pensante. Lo mentado ahora no es este caso individual, no es lo intuido como un todo, ni la forma inherente a él [...] lo mentado es *la especie ideal de la forma*” (2017a: 150 [Hua XVIII: 174]). Como el número cinco como especie surge en la conciencia pensante, el acto por el que mentamos una especie es un *nuevo modo de la conciencia*; es un nuevo carácter de acto, que se dirige, no al conjunto intuitivo ni a la forma dependiente del conjunto, sino a la especie ideal de la forma. La forma es, pues, la que funge como individuo de la especie en este nuevo carácter de acto; en este nuevo modo de la conciencia. La forma es la base de la abstracción, es decir, “el caso concreto singular” (2017a: 333 [Hua XIX/1: 160]). Pero el objeto del acto de abstracción no es el caso concreto, sino la idea correspondiente. La especie que es mentada en el acto de abstracción, a diferencia de los infinitos actos

reales que la mientan, *es absolutamente una*, con independencia de los actos en que se hallan sus individuos; así pues, la especie “no tiene participación alguna en la contingencia de los actos, con su temporalidad y caducidad” (2017a: 150 [Hua XVIII: 175]), en la medida en que los actos nacen y mueren.

Entonces, como decíamos, la verdad se vive de un modo similar a la especie numérica o de cualquier otra especie, como la especie rojo, por ejemplo. En este último respecto, el rojo intuido en el espacio y el tiempo funge como caso concreto de la especie, la cual es mentada en otro modo de la conciencia. Pues bien, ¿cómo se vive la verdad? A este pregunta Husserl responde lo siguiente: “*la verdad es una idea cuyo caso individual es vivencia actual en el juicio evidente*” (2017a: 162 [Hua XVIII: 193]). La verdad es, pues, una idea, a la manera como es una idea el número cinco. Como toda idea, tiene sus casos concretos e individuales; en este respecto, los casos concretos son actos de juicio evidentes. Un juicio evidente no es solo un juicio en el que mentamos una situación objetiva determinada; un juicio evidente es aquel juicio en que algo es dado tal y como es mentado, “como presente en sí mismo y aprehendido exhaustivamente” (2017a: 162 [Hua XVIII: 193]). En efecto, en el juicio evidente lo juzgado es algo “dado en la vivencia del juicio como presente en sí mismo; presente en el sentido en que una situación objetiva puede ser «presente» en esta o en aquella forma de aprehensión significativa” (2017a: 163 [Hua XVIII: 193]). Si la evidencia o la intelección [*Einsicht*] —otra forma de hablar de evidencia, pero de modo estricto— es un cierto ver o darse cuenta de que la situación objetiva que hemos mentado efectivamente está presente en sí misma, esto no quiere decir que cuando falta la evidencia o la intelección no hay verdad.

A este respecto, Husserl hace un parangón con el fenómeno de la percepción (2017a: 163 [Hua XVIII: 193]); en este sentido, así como el no percibir no significa *no ser*, así también la falta de evidencia no es falta de verdad. Es decir, la distinción entre la evidencia y la verdad es tal que la objetividad de esta última no se ve afectada por los eventuales actos concretos de mentarla. Dicho de otro modo, que falten actos de contar cinco no significa que el número cinco no exista. Así pues, la evidencia no es la verdad; la evidencia

es la vivencia de la verdad. Pero ¿cómo podemos entender *grosso modo* esta vivencia? La evidencia es en primer término una “*vivencia de concordancia* entre la mención y lo presente en sí mismo y por la mención mentado [...]”; y la *idea* de esta concordancia es la verdad” (2017a: 163 [Hua XVIII: 193-194]). La evidencia es una clase de juicio en el que lo juzgado no es simplemente mentado, sino que la mención está presente en sí misma; de modo que la concordancia entre la mención y lo presente en sí define a esta vivencia. Pero aquí no reside la verdad. La concordancia es, pues, el caso concreto singular de la idea que es la verdad; la verdad es la idea correspondiente a la evidencia, a la manera como el número cinco es la idea del acto de numerar cinco.

Pero del mismo modo que cualquier otro objeto ideal, o de cualquier especie, si no hay actos que se representen tales objetos no significa que no existan esos objetos; es decir, que no haya actos que se representen números no significa que no haya números; de forma que la verdad puede ser considerada como una idea sin que se actualice en ninguna inteligencia pensante, en ningún acto de concordancia. Sin embargo, aunque no se actualice realmente, sí existe como posibilidad ideal. Como el propio Husserl lo indica en un conocido pasaje del § 39 de los *Prolegómenos*: si no hay quien conozca una verdad “o si no hay seres capaces de llegar a conocer ciertas clases de verdades, entonces estas posibilidades *ideales* quedan sin realidad que las cumpla” (2017a: 122 [Hua XVIII: 135-136]). Pero Husserl luego añade: “toda verdad en sí sigue siendo lo que es, conserva su ser ideal [...] es una unidad de validez en el reino intemporal de las ideas” (2017a: 122 [Hua XVIII: 136]). Como señala De Santis (2021), esta suerte de limitación de nuestras fuerzas psíquicas para representarnos ciertas verdades sugiere que habría o podría haber otros seres, como los ángeles o Dios, para quienes sí sea posible la actualización o representación de esas verdades.⁵ De Santis, a este respecto, habla

5 Cf. a este respecto el texto de De Santis (2021), especialmente los apartados titulados “Husserl and the Angels” (15-22) y “Lotze’s Angel” (22-28).

de una angelología husserliana, con claras reminiscencias a la filosofía de Lotze.⁶

Por su parte, la validez o la objetividad de un juicio “no es inherente al enunciado, como tal vivencia temporal, sino al enunciado *in specie*, al puro enunciado 2 x 2 son 4 y otros semejantes” (2017a: 163 [Hua XVIII: 194]). Husserl quiere subrayar que, así como el número cinco no es nuestro acto de contar cinco ni nuestra capacidad de representárnoslo, así también la verdad no es la conciencia de la verdad ni ningún otro acto real de evidencia. Husserl recalca, pues, la necesidad de distinguir, en el orden de la verdad, lo real y lo ideal. Sin embargo, pese a esta separación infranqueable entre lo real y lo ideal, o entre la evidencia y la verdad, hasta el punto de que esta puede existir sin que haya actos que la actualicen, *hay una conexión esencial entre la vivencia de la verdad y la verdad*. En otros términos, si hay la verdad, ha de haber evidencia, sea real o posible. Hay evidencia posible cuando esta no llega a ser vivida por nadie; en este sentido, aclara Husserl, se trata de una evidencia “psicológicamente imposible” (2017a: 159 [Hua XVIII: 188]). Sin embargo, “hablando *idealmente*, es con toda certeza una vivencia psíquica posible” (2017a: 159 [Hua XVIII: 188]). La pregunta es, pues, ¿cómo podemos entender esa conexión entre la vivencia de la verdad y la verdad? Creemos que la teoría de los todos y las partes o mereología puede decirnos algo al respecto.

Mereología y la conexión esencial entre la vivencia de la verdad y la verdad

Husserl en el § 51 de los *Prolegómenos* habla de la “conexión esencial entre la vivencia de la verdad y la verdad” [*Wesenszusammenhang zwischen Wahrheitserlebnis und Wahrheit*] (2017a: 163 [Hua XVIII: 194]).

6 La filosofía de Lotze, como también la de Leibniz y Bolzano, ejerció un profundo influjo en la filosofía temprana de Edmund Husserl y de la filosofía alemana de finales del siglo XIX en general. Lotze es el filósofo que desarrolla la noción de validez [*Geltung*], a fin de determinar el modo peculiar en que existen los objetos ideales en general. Esta nueva forma de platonismo contemporáneo postula que los objetos ideales no son ni cosas del mundo ni partes ingredientes de la conciencia psíquica, sino más bien unidades de validez. Cf. sobre esto los trabajos de Vigo (2013), Fisetto (2015) y Puricelli (2021).

Parece a primera vista contradictorio que exista una conexión esencial entre la verdad y su vivencia, si en otros pasajes de los *Prolegómenos* Husserl ha dicho que puede faltar la evidencia, pero no la verdad; es decir, puede faltar la vivencia de la concordancia [*Erlebnis der Zusammenstimmung*], sin que eso afecte a la verdad en sí. Dada esta situación, pareciera que no hay tal conexión esencial entre el acto de evidencia y la verdad como objeto ideal. Esta condición paradójica de la verdad en cuanto objeto ideal encuentra su solución cuando advertimos que la conexión de la verdad y la vivencia de la verdad es una conexión entre la idealidad de la verdad y la realidad de la conciencia que la vive. Creemos que una posible respuesta a este problema se encuentra en la teoría de los todos y las partes o mereología, que Husserl aborda en la Tercera Investigación Lógica.

Al comienzo señalamos que la mereología —del griego μέρος (parte)— es la doctrina sobre la cual se sostiene la fenomenología temprana de Husserl; en este sentido, sin mereología, no hay en principio fenomenología posible. Es cierto, sin embargo, que tal afirmación únicamente vale para la fenomenología temprana de las *Investigaciones lógicas*, ya que a partir del giro trascendental de *Ideas I* (2013: 214 [Hua III/1: 128-129]), el método de la reducción no solo se aplica al ámbito de la realidad empírica, sino también a toda doctrina eidético-trascendente y sus ontologías correspondientes; de manera que la ontología fundamental de las *Investigaciones*, la mereología, sucumbe al método de la reducción fenomenológica⁷ (2013: 214 [Hua III/1: 128-129]). Sin embargo, en el período temprano del pensamiento de Husserl, la teoría de los todos y las partes o mereología funge como la ontología formal sobre la cual descansa el análisis fenomenológico como tal. Así, por ejemplo, Sokolowski (1977)

7 En *Ideas I* aún hallamos análisis en términos de todo y parte, es decir, análisis mereológicos; pero estos disponen de un carácter distinto del que encontramos en el período temprano del pensamiento de Husserl. En efecto, en *Ideas I* se realiza la distinción entre objetos independientes y no independientes, así como la distinción entre lo concreto y lo abstracto. Pero ninguna de estas distinciones funcionan como la ontología formal del análisis de las vivencias intencionales, ya que el esclarecimiento epistemológico pasa por la evidencia adecuada que solo nos la da el método de la reducción fenomenológica, que pone entre paréntesis toda ontología, incluida la mereológica (2013: 111-114; 214 [Hua III/1: 34-36; 128-129]).

indica que la mereología nos proporciona una estructura ontológica formal que reaparece en muchos pasajes de las *Investigaciones lógicas*. Willard (2003) señala que la mereología se aplica al análisis de los actos; así pues, un acto es un todo que dispone de partes, partes independientes y no independientes. Serrano de Haro (2010) dice, a su turno, que la mereología funciona como la doctrina oculta de la fenomenología; de modo que muchos análisis se llevan a cabo sobre el supuesto de esta teoría ontológica. García-Baró (2013; 2021) también refiere que la mereología es condición de posibilidad de la fenomenología; de manera que sin ella no es posible ningún análisis fenomenológico. Así pues, hemos postulado que la mereología puede darnos una respuesta al problema de la verdad y su vivencia, así como también al problema de lo ideal en sí y su relación con lo real, aunque ambos ámbitos aparezcan aparentemente separados por un abismo infranqueable.

Antes de indagar en los antecedentes de la mereología en la fenomenología temprana de Husserl, queremos decir algunas cosas generales respecto de esta doctrina en la historia de la filosofía. Aunque parezca obvio, la mereología no comienza ni termina con Husserl. El antecedente más cercano lo encontramos en la obra de Carl Stumpf (1873), quien fuera el director del escrito de Habilitación de Husserl en Halle. A Stumpf se debe la distinción entre partes independientes y no independientes (1873: 109), que encontramos en la Tercera Investigación.⁸ Cabe destacar, además, que la expresión *mereología* no es mencionada por Husserl en las *Investigaciones*. Entre otros filósofos, el polaco S. Lesniewski (1992), quien realizó “uno de los primeros intentos de formalización de la teoría de los todos y las partes” (López Mezo, 2019: 51), fue de los primeros en utilizar el término de mereología. Si bien el trabajo de Lesniewski no tuvo una gran difusión, debido a que fue escrito en polaco, la publicación de los ingleses H. S. Leonard y N. Goldman (1940), permitió extender

8 Husserl habla indistintamente, o bien de partes independientes y no independientes, o bien de contenidos concretos y contenidos abstractos respectivamente (2017b: 385 [Hua XIX/1: 227]).

por toda Europa la discusión en torno a la mereología y llevarla al centro de la metafísica y ontología modernas (Varzi, 2010).

Estos desarrollos posteriores de la mereología no podrían haber tenido lugar sin una fuerte tradición, cuyos orígenes se remontan a la Antigüedad Clásica, especialmente en la obra de Platón y Aristóteles. Platón, por ejemplo, propone una discusión mereológica en torno a la teoría de la participación en el *Parménides* (131a; 144c – 145e); asimismo, en el *Teeteto* (204a – 205b) hallamos una incipiente reflexión mereológica en torno a cuestiones matemáticas como la totalidad y el conjunto. Aristóteles, por su parte, hará lo propio en la *Metafísica* (V, 24, 1023b, 35-37), especialmente en el libro quinto. Allí el filósofo señala que *parte* en un sentido alude a aquello que procede de algo “como procede de la parte la especie; por ejemplo, el hombre procede del bípedo, y la sílaba, de la letra”; asimismo, en otro pasaje, dice que se llaman partes “aquellas en que la especie puede ser dividida, sin la cantidad [...]”; por eso dicen que las especies son partes del género” (*Met.*, V, 25, 1023b, 17-19).

Según Varzi (2010), la mereología se desarrolla también en filósofos de la Antigüedad tardía como Boecio (2008); de la Escolástica como Pedro Abelardo o santo Tomás de Aquino; así también de la Modernidad como Leibniz (1981), Berkeley (2004) e incluso Kant (2023); de modo que Husserl se inscribe en una larga tradición filosófica. Ahora bien, como decíamos, el antecedente más cercano se encuentra en la obra de Stumpf, pese a que, como señala Niel (2014), ninguno de los dos haya hecho una mención explícita de la palabra mereología (2014: 62), hasta el punto de que, por lo que toca a Stumpf, “no sólo no aparece el término «mereología», sino que tampoco encontramos una teoría explícita de los todos y las partes” (2014: 62). De ahí que Niel señale que en la obra de Stumpf encontremos, en vez de una mereología, una suerte de “proto-mereología” (2014: 62).

La Tercera Investigación Lógica comienza con la distinción, en el orden de los objetos en general, entre los contenidos concretos y abstractos (2017b: 385 [Hua XIX/1, 227]). Esta distinción proviene de Stumpf, quien habla más bien de contenidos independientes y no independientes. Al respecto, Husserl señala que la diferencia entre

esta clase de contenidos surge “en el terreno de la psicología descriptiva de los datos de la sensación” (2017b: 385 [Hua XIX/1, 227]). Todo se jugaba, pues, en el ámbito de la psicología. Tal era lo que había hecho Stumpf. De hecho, en los trabajos previos a *Investigaciones*, Husserl aborda estas cuestiones mereológicas desde el terreno de la psicología. Así ocurre, por ejemplo, con el texto *Estudios psicológicos ordenados elemental* (1894), recogido en el tomo XXII de *Husserliana*.⁹ En la primera parte de este texto, titulada “Sobre la distinción entre lo abstracto y lo concreto”, lo abstracto y lo concreto es una distinción psicológica. Si bien esto no es abandonado del todo, ya que en *Investigaciones* los actos intencionales disponen también de partes concretas y abstractas y, en esa medida, la mereología funge “como palanca de la estructura de los actos como tal” (Serrano de Haro, 2010: 662), a partir de la Tercera Investigación la distinción entre lo abstracto y lo concreto es además una *distinción ontológica fundamental*. Es decir, se trata de una distinción que atañe a la esencia del objeto como tal.

Así pues, Husserl se da cuenta de que los objetos empíricos disponen de ciertas legalidades que se fundan en la esencia genérica de un dominio de cosas. A modo de ejemplo, podemos decir lo siguiente: que el color rojo *no pueda existir* sin una extensión se funda en la esencia genérica del color. De ahí que el color sea una parte no independiente del objeto. No se trata de que seamos nosotros los que no podamos representarnos el color sin una extensión; al contrario, se funda en las legalidades del objeto coloreado que tengamos que representárnoslo de ese modo. De esta forma, como ya lo observó Levinas (2017), “el hecho de ser dependiente o no, no es una necesidad subjetiva determinada por la incapacidad para representar las cosas de otro modo, sino una necesidad objetiva e ideal propia de lo que no puede ser de otro modo” (141). Si volvemos al conocido ejemplo del color, este no puede existir sin una extensión; pero esto no es una necesidad psicológica, sino, al contrario, ontológica, ya que pertenece a la necesidad objetiva del *género* color el no poder existir sin una extensión (2017b: 397 [Hua XIX/1: 244]). Por tanto,

9 Ver Husserl (2019c: 97-129 [Hua XXII: 92-123]).

la coloración de cualquier objeto es siempre y necesariamente un momento [*Moment*] o parte no independiente; no por una cuestión de hecho o circunstancial, “sino que por su esencia, *por su especie pura, está predestinada a ser parte*” (2017b: 397 [Hua XIX/1: 244]). Entonces, que el color rojo sea un momento abstracto o no independiente —abstracto y no independiente significan lo mismo— se funda en la esencia del género color; de manera que el vínculo necesario entre el color y la extensión es una ley de esencia que atañe al objeto como tal. Por consiguiente, “estas necesidades y estas imposibilidades no son fenomenológicas sino precisa y claramente *ontológicas*. Se dan tanto en la inmanencia de la conciencia como en la trascendencia de todos los objetos posibles” (García-Baró, 2021: 52). Notemos que por virtud de la mereología descubrimos las legalidades de los objetos en cuanto tales; así pues, captamos las leyes de esencia de un dominio genérico de objetos, como el caso del color. Al captar la esencia pura del color, nos percatamos de que este color no puede ser sin una extensión. Estas necesidades ontológicas, al decir de García-Baró (2021: 52), son contempladas en virtud de la teoría de los todos y las partes o mereología. En *Ideas I*, por su parte, la esencia genérica del color es captada en una intuición de esencia [*Wesensschau*], en datos de la percepción, del recuerdo, de la fantasía y la imaginación, y no a partir de una teoría ontológica de todos y partes (2013: 93-94 [Hua III/1: 16-17]).

Sea como fuere, como plantea Husserl en la Tercera Investigación, lo que antes era mera psicología “trasciende luego allende la esfera de los contenidos de conciencia y se convierte en una distinción [...] en el terreno de los *objetos en general*” (2017b: 385 [Hua XIX/1: 227]). La mereología ahora se ocupa de los objetos en general, como el todo y la parte, el individuo y la especie, etc. Así pues, es la mereología la que puede proporcionarnos una explicación al problema de lo real y lo ideal, y de la verdad y su vivencia, en la medida en que se ocupa de la relación entre individuo y especie. De esta forma, siguiendo con el ejemplo del color, nos damos cuenta de que el color rojo de un objeto ahí delante de nosotros es un individuo o *un caso* del color rojo como especie; la especie es absolutamente *una*, con independencia de los infinitos casos rojos que haya en el mundo. Por

consiguiente, que el rojo delante de nuestros ojos, el rojo individual, no pueda existir sin una extensión espacial no es una cuestión simplemente empírica o una incapacidad de representárnoslo de otra manera; al contrario, se funda en la esencia genérica del color el que no pueda existir sin una extensión. El objeto rojo ahí delante de nosotros es un todo concreto; el momento rojo, por su parte, un contenido abstracto o no independiente.

En la fenomenología temprana de Husserl hay una clara predilección por los contenidos abstractos, ya que solo ellos cumplen verdaderamente una función cognoscitiva. En efecto, los contenidos abstractos “se unen entre sí necesariamente” (García-Baró, 2013: 181); en este sentido, unen momentos que acaso desconocemos que se requieren mutuamente; de forma que el desafío epistemológico fundamental es determinar en cada caso los contenidos abstractos de los objetos en general, a fin de saber *a qué están necesariamente unidos*. Los contenidos abstractos son los verdaderos momentos de unidad del mundo, y sin ellos “no habría *inteligibilidad* en él, porque nada sería necesario, o sea, nada pertenecería a ningún género ni a ninguna especie” (García-Baró, 2013: 181). Por consiguiente, si no hubiera contenidos abstractos, no tendría sentido hablar de individuos y de especies, ni menos de una suerte de conexión entre ambos; de esta forma, los contenidos abstractos no solo nos permiten *inteligir el mundo*, sino también contemplar los vínculos necesarios entre las cosas. Así pues, los momentos abstractos son “el vínculo ontológico principal” (Serrano de Haro, 2010: 666) de la mereología de Husserl. Estos vínculos, como indica García-Baró (2021: 52), no atañen solo a los singulares, sino sobre todo a las especies respectivas; es decir: no solo al rojo intuido, sino al rojo *in specie*. En este sentido, el vínculo esencial concierne a la conexión esencial que verificamos en “todos los entes de cierta *especie* con todos los entes de cierta *otra especie*” (García-Baró, 2021: 53); por tanto, que el rojo intuido esté predestinado a ser parte de un todo más amplio proviene o se funda en la esencia genérica del color. En tal sentido, lo verdaderamente inteligible en el mundo son los momentos abstractos, no los contenidos concretos. Pues “cuanto más concreta o independiente es una

cosa, tanto menos comprensible, justamente porque está más y más desvinculada” (García-Baró, 2013: 181).

Pero ¿cómo afecta esto a la teoría de la verdad? ¿Por qué hemos dicho que sin mereología no es posible ninguna fenomenología? Acaso debamos partir por la respuesta a esta última pregunta. Si nos atrevemos a definir la fenomenología, podríamos definirla como “análisis descriptivo de vivencias subjetivas” (Fink, 1985: 23). Como dice Husserl, señalar y describir [*aufzuzeigen und zu beschreiben*] las partes de los actos es la tarea del análisis fenomenológico (2017b: 512 [Hua XIX/1: 411]). Ahora bien, como plantea García-Baró (2008), uno de los problemas fundamentales del conjunto de *Investigaciones lógicas* es *cómo se vive la verdad* o *qué es la vivencia de la verdad*; de ahí que otros autores como De Santis (2021) lleguen a afirmar que las *Investigaciones* sean en realidad un tratado acerca de la verdad. Pues bien, si ese es el gran problema, entonces debe haber una descripción de la verdad en sus variedades y una descripción de lo que sea la vivencia de la verdad; de modo que tal vivencia debe ser localizada en el conjunto de lo que sea cualquier vivencia. Por esta razón es preciso contar con una doctrina del análisis de cualquier vivencia. La raíz de esto “está en que no hay análisis, ni descriptivo ni de ninguna otra clase, allí donde no hay partes y todos” (García-Baró, 2013: 178-179). Esta doctrina es precisamente la mereología o teoría de los todos y las partes. En definitiva, el análisis de las vivencias ha de ser un análisis *de todos y partes*. Así pues, una vivencia intencional es un todo que dispone de partes concretas y abstractas, o sea, independientes y no independientes. Pero como ya hemos dicho, el análisis de todos y partes no solo concierne a la vida de la conciencia, sino a todos los objetos en general; de manera que sin mereología no solo no hay fenomenología sino tampoco ontología formal ni teoría de la verdad alguna. Es decir, no habría fenomenología, porque no habría ninguna doctrina sobre el análisis de cualquier vivencia; el análisis de la vivencia en general y el de la verdad en particular se quedarían sin sustento teórico, por así decir. Por su parte, sin ontología formal, tampoco habría teoría de la verdad, ya que no podríamos determinar en cada caso los momentos abstractos de los objetos a los que los actos se dirigen intencionalmente; es decir, no

hallaríamos vínculos necesarios entre los entes específicos, y tampoco podríamos hallar los vínculos necesarios entre los individuos y las especies ni una explicación al problema de la conexión esencial entre la verdad y su vivencia, o sea, una explicación a la teoría de la verdad en la fenomenología temprana de Husserl. Debemos, pues, responder a la pregunta por cómo afecta esta doctrina de todos y partes a la teoría en torno a la verdad.

Si la mereología atañe a las necesidades ontológicas tanto de la inmanencia de la conciencia como de todos los objetos, entonces es plausible postular que cualquier vivencia aquí y ahora, o sea, determinada temporalmente, puede ser el singular o el individuo de una especie. Y tal singular y tal individuo estarían *vinculados necesariamente* con su respectiva especie. Todo esto en el marco de una necesidad ontológica. Ahora bien, esta necesidad que vincula a un individuo con su especie se debe, por un lado, a la esencia de la especie: el caso singular rojo está vinculado a la especie rojo, por el carácter esencial de esta última. Por otro lado, cada singular de la especie rojo *es igual* a otros infinitos casos singulares del mismo color; subrayamos que los singulares son *iguales*, no *idénticos*, ya que la identidad concierne a lo específico. Así pues, si los diversos casos de color rojo son iguales, es porque hay algo en ellos que los vincula con su especie respectiva. “Ahora bien, la igualdad es la singularización de una índole idéntica, o sea de una *especie*” (García-Baró, 2021: 53). Así pues, del mismo modo ha de ser entendida la vivencia de la verdad: como un individuo de la especie ideal que es la verdad misma. De esta forma, la vivencia de la verdad funge como un momento abstracto, como una parte no independiente de la verdad en sí misma. En este sentido, los singulares de la verdad se verifican en juicios evidentes; y la evidencia no es la verdad, sino la vivencia de la verdad, la vivencia de cierta concordancia, la cual funciona, insistimos, como individuo de la especie ideal. De ahí la definición de verdad por parte de Husserl no como evidencia, sino como “la *idea* de esta concordancia” (2017a: 163 [Hua XVIII: 194]). Como señala a este respecto García-Baró (2008), “la verdad no es el «dato fáctico de conciencia» sino, por decirlo de algún modo, su sentido ideal” (2008: 75). Ahora bien, en la vivencia *vivimos* los individuos de ese sentido ideal de la verdad en

actos de juicio evidentes. Estos actos funcionan, pues, como *momentos* de la verdad, es decir, como partes no independientes de esta. Consiguientemente, dado que la idea de verdad tiene sus individuos en ciertos actos de conciencia, y estos actos son los individuos de la idea de verdad, entonces la relación entre la verdad y la vivencia de la verdad es una relación entre individuo y especie. Esta relación entre individuo y especie permite a Husserl hablar de esa “conexión esencial general entre la vivencia de la verdad y la verdad” (2017a: 162 [Hua XVIII: 194]). Tal conexión esencial, al menos en el período temprano del pensamiento de Husserl, debe ser comprendida, pues, a partir de la teoría de los todos y las partes.

Consideraciones finales

La fenomenología temprana de Husserl, que termina con la publicación de *Investigaciones lógicas*, nos ofrece en su etapa final una ontología formal sobre la cual se edifica el análisis fenomenológico. Esta ontología es la teoría de los todos y las partes o mereología. Esta doctrina no solo nos permite hallar las necesidades ontológicas de la inmanencia de la conciencia y de los objetos en general; asimismo, no solo ofrece una fundamentación de la distinción epistemológica entre lo real y lo ideal, en la medida en que la mereología establece vínculos necesarios entre ambos planos, sino también ofrece una explicación al problema de la conexión esencial entre la vivencia de la verdad y la verdad, al interpretarla en términos de individuo y especie, es decir, a la manera como se vive cualquier objeto ideal, sea una esencia formal como un número, sea una esencia material como un color.

Asimismo, si uno de los problemas fundamentales de las *Investigaciones* es la pregunta por la verdad, el único camino que nos resta es el examen de las vivencias que se refieren a ella. De esta forma, precisamos no solo analizar la vivencia de la verdad en general, sino sobre todo las diversas formas en que se vive una verdad. En efecto, para la consecución de ese objetivo, debemos localizar la verdad en el conjunto de lo que sea cualquier vivencia, pero para realizar esta

tarea, necesitamos una doctrina sobre análisis de cualquier vivencia. Esta es, pues, la mereología o teoría de los todos y las partes. Como indica García-Baró (2013: 178-179), no cabe ningún análisis allí donde no hay todos y partes. Es decir, en el análisis fenomenológico suponemos siempre que hay partes y aspectos. Así, la mereología, al decir de Sokolowski (1977), funciona como la doctrina oculta de las *Investigaciones*; de ahí que reaparezca en muchos pasajes del texto, especialmente por lo que toca al análisis de la vivencias intencionales en su función de conocimiento, es decir, cuando se refieren a una verdad.

Por consiguiente, mereología y teoría de la verdad están indisolublemente unidas en esta etapa del pensamiento de Husserl. En virtud de la mereología no solo descubrimos los vínculos necesarios de la estructura general de la conciencia, sino también de los objetos en general. Nos percatamos de que los objetos disponen de partes y contenidos de distinta clase; es decir, disponen de momentos abstractos y de contenidos independientes. En la fenomenología de Husserl, los momentos abstractos tienen una primacía epistemológica, ya que solo ellos permiten realmente determinar en cada caso de qué todo más amplio es parte un objeto cualquiera. Dicho de otro modo, los momentos abstractos pertenecen a especies y géneros por una ley de esencia; de esta forma, el singular concreto del color rojo pertenece a la especie rojo, y esta, a su vez, al género color. Aquí verificamos, pues, un análisis en términos de todo y parte. Pues bien, lo mismo vale para la verdad; esta cuenta con individuos o casos singulares que hallamos en la vivencia de un juicio evidente. La evidencia no es la verdad, sino más bien la vivencia de cierta concordancia; pero la idea o la especie de esa concordancia sí es la verdad. La conexión esencial entre la vivencia de la verdad y la verdad misma se realiza, pues, a partir de la identificación del vínculo necesario entre una y otra. Esto es posible por la ontología formal de las *Investigaciones*, es decir, la mereología.

■ Referencias

- Aristóteles. (2020). *Metafísica*. Edición trilingüe. Traducción de V. García Yebra. Gredos.
- Berkeley, G. (2004). *Principios del conocimiento humano*. Losada.
- Boecio. (2008). *De las divisiones*. Edición bilingüe de Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Encuentro.
- Davidson, L. (2021). *Overcoming Psychologism: Husserl and the Transcendental Reform of Psychology*. Springer.
- De Santis, D. (2021). *Husserl and the A Priori. Phenomenology and Rationality*. Springer.
- Ferrer Santos, U. & Sánchez-Migallón, S. (2011). *La ética de Edmund Husserl*. Plaza y Valdés.
- Fink, E. (1985). *Einteilung in die Philosophie*. Königshausen & Neumann.
- Fissette, D. (2015). Hermann Lotze y la génesis de la filosofía temprana de Husserl (1886-1901). *Ápeiron. Estudios de filosofía*, (3): 13-35.
- García-Baró, M. (2008). *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones Lógicas, de Edmund Husserl (con traducción de los pasajes no incluidos en las siguientes ediciones)*. Tomo I: *Prolegómenos a la lógica pura*. Pontificia Universidad Católica de Comillas.
- (2013). La esencia original de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. E. Baccarini & M. Deodati (eds.), *Husserl Domani*. Aracne: 169-194.
- (2021). La fenomenología y la lógica. A. Serrano de Haro (ed.). *Guía Comares de Husserl*. Comares: 35-56.
- Husserl, E. (1950). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Husserliana, Band II. W. Biemel (ed.). Martinus Nijhoff.
- (1970). *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. Husserliana, Band XII. L. Elen (ed.). Martinus Nijhoff.
- (1970). *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. Husserliana, Band XXII. B. Rang (ed.). Martinus Nijhoff.
- (1975). *Logische Untersuchungen. Erste Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Text der 1. und 2. Auflage. Husserliana, Band XVIII. E. Holenstein (ed.). Martinus Nijhoff.
- (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. I. Halbband: Text der 1-3. Auflage*. Husserliana, Band III/1. K. Schuhmann (ed.). Martinus Nijhoff.
- (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana, Band VI. W. Biemel (ed.). Martinus Nijhoff.

- (1985). *Logische Untersuchungen. Zweite Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Husserliana, Band XIX/1-2. U. Panzer (ed.). Martinus Nijhoff.
- (2002). *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logische Untersuchungen (Sommer 1913)*. Husserliana, Band XX/1. U. Melle (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Nueva edición y refundación integral de la traducción de J. Gaos por A. Ziri3n Quijano. FCE.
- (2015). *La idea de la fenomenología*. Traducci3n de M. Garc3a-Bar3. FCE.
- (2017a). *Investigaciones l3gicas*. Volumen 1. Traducci3n de M. Garc3a Morente y J. Gaos. Alianza Editorial.
- (2017b). *Investigaciones l3gicas*. Volumen 2. Traducci3n de M. Garc3a Morente y J. Gaos. Alianza Editorial.
- (2019a). Dos fragmentos para el proyecto de un pr3logo a la segunda edici3n de *Investigaciones L3gicas* (septiembre 1913). *Textos breves (1887-1936)*. A. Ziri3n Quijano & A. Serrano de Haro (coords.). S3gueme: 259-310.
- (2019b). La cuesti3n del origen de la geometr3a como problema hist3rico-intencional. *Textos breves (1887-1936)*. A. Ziri3n Quijano & A. Serrano de Haro (coords.). S3gueme: 677-707.
- (2019c). Estudios psicol3gicos ordenados a la l3gica elemental. *Textos breves (1887-1936)*. A. Ziri3n Quijano & A. Serrano de Haro (coords.). S3gueme: 97-129.
- Kant, I. (2023). La monadolog3a f3sica (traducci3n del lat3n por Roberto Torretti). *Di3logos*, n. 32: 173-190.
- Leibniz, G. (1981). *Monadolog3a*. Edici3n triling3e y traducci3n de Juli3n Velarde. Pentalfa.
- Leonard, H. S. & Goldman, N. (1940). The Calculus of Individuals and its Uses. *Journal of Symbolic Logic*, 5, n. 2: 45-55.
- Leśniewski, S. (1992). Foundations of the General Theory of Sets. I. *Collected Works*. S. J. Surma, J. Srzednicki, D. I. Barnett & F.V. Riskey. Kluwer: 129-173.
- L3pez Mezo, P. (2019). *Sistemas complejos y mereolog3a*. Universidad Complutense de Madrid.
- Levinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. S3ntesis.
- (2017). *La teor3a fenomenol3gica de la intuici3n*. S3gueme.
- Locke, J. (2018). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE.
- Mensch, J. M. (2023). *Husserl's Phenomenology. From Pure Logic to Embodiment*. Springer.

- Niel, L. I. (2014). Psicología descriptiva y “mereología” en Carl Stumpf. *Tópicos* (28), Universidad Católica de Santa Fe: 61-88.
- Serrano de Haro, A. (2010). Husserl’s Mereological Argument for Intentional Constitution. C. Ierna, H. Jacobs and F. Matters (eds.). *Philosophy, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*. Springer: 661-678.
- Sokolowski, R. (1977). The Logic of Parts and Wholes in Husserl’s *Investigations*. J. N. Mohanty (ed.). *Reading on Edmund Husserl’s Logical Investigations*. Martinus Nijhoff: 94-111.
- Stumpf, C. (1873). *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*. S. Hirzel.
- Platón. (2008). *Teeteto*. Edición bilingüe. Edición, prólogo, traducción y notas de M. Balasch; introducción general de A. Alegre Gorri. Anthropos.
- (2013). *Parménides*. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de A. Medina González. Encuentro.
- Puricelli, F. (2021). Psicologismo, abstracción y posibilidad en las *Investigaciones lógicas* de Husserl. *Dianoia*, 66(87): 75-100.
- Varzi, A. (2010). Mereology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E. N. Zalta (ed.). Spring. URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/mereology/>>
- Vigo, A. (2013). *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*. EUNSA.
- Willard, D. (2003). The Theory of Wholes and Parts and Husserl’s Explication of the Possibility of Knowledge in the Logical Investigation. D. Fisette (ed.). *Husserl’s Logical Investigations Reconsidered*. Springer: 163-181.

La interpretación arquitectónica del tránsito de la
Crítica del Juicio como argumento
teorético y práctico

The Architectonical Interpretation of the
Critique of the Power of Judgment's
Transition as a Theoretical and Practical Argument

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v15i34.635

Daniel Caballero López
Universidad Nacional Autónoma de México, México
danielcaballeroop@gmail.com
orcid.org/0000-0003-2604-9518

Fecha de recepción: 30/05/2023 • Fecha de aceptación: 02/08/2023

Resumen

El presente artículo demuestra que el tránsito entre la naturaleza y la libertad —como es expuesto en la Introducción a la *Crítica del Juicio*— debe ser comprendido como un argumento teorético y práctico, cuyo propósito es demostrar la posibilidad del Sumo Bien en la naturaleza. Con este propósito, se reconstruye histórico-genéticamente el contexto en que aparece el tránsito dentro de la composición de la obra, justificando así su validez como sentido global de la *Crítica*. Después, se demuestra que el origen de la exigencia sobre el tránsito proviene del proyecto arquitectónico, como es interpretado a partir de la *Crítica de la razón pura*, lo cual permite caracterizar las condiciones que debe cumplir para ser construido. Por último, se interpreta el tránsito desde el enfoque arquitectónico

Abstract

This paper demonstrates that the transition between nature and freedom, as it is exposed in the Introduction to the *Critique of the Power of Judgment*, must be understood as a theoretical and practical argument whose aim is to justify the possibility of the Highest Good in the nature. To this purpose, the paper builds the historical-genetical context within which the transition appears in the composition of the text, sustaining its validity as the general aim of the *Critique*. Then, it is demonstrated that the demand of the transition originates itself from the architectonical project, as it is interpreted through the *Critique of Pure Reason*. This enables to characterize the conditions that the transition must fulfill to be constructed. Lastly, the transition is interpreted through the architectonical

y se identifican los momentos de su construcción a lo largo de la *crítica del Juicio estético* y del *teleológico*, lo que demuestra su carácter argumental teórico y práctico. A partir de lo anterior, se pretende justificar la unidad del sentido de la *Crítica del Juicio*, así como la complementariedad entre sus dos momentos.

Palabras clave

Arquitectónica, crítica del Juicio, estética, finalidad, Sumo Bien, teleología.

project, showing how it is built through the *critique of aesthetic Judgment* and the *critique of teleological Judgment*, justifying its character as a theoretical and practical argument. With this argumentation, it is intended to justify the unity of the aim of the *Critique of the Power of Judgment*, as well as the complementarity of its two moments.

Keywords

Aesthetics, architectonic, Critique of the Power of Judgment, Highest Good, purposiveness, teleology.

Introducción

En el siglo pasado comenzó una discusión aún hoy vigente en torno al problema de la unidad de la *Crítica del Juicio*¹ (*KU*) respecto a sus dos momentos:² la *crítica del Juicio estético* y la del *teleológico*. Dentro de la discusión, se ha sostenido tanto que la unidad se desprende de la unicidad del tema como del programa general al que obedece la obra. Podemos clasificar las temáticas propuestas para dar cuenta de la unidad en tres conjuntos: primero el *objetivo* que tematiza la naturaleza empírico-particular (Andaluz Romanillos, 1990; Schmidt, 2005; Zuckert, 2007; Sgarbi, 2010; Ferrarin, 2015; Renaut, 2015), segundo y tercero, los *subjetivos* que atienden a la facultad del Juicio reflexionante —junto a su principio y su relación con el sentimiento— (Genova, 1970; Trías, 1989; Gómez Caffarena, 1992; Guyer, 2006a; Sánchez Madrid, 2011) o a la subjetividad en general (Cubo Ugarte, 2008; Ferrarin, 2015).³

1 Traducimos *Urteilkraft* por *Juicio*, con mayúscula, mientras que el resultado judicial, el *juicio*, traduce *Urteil*. Además, distinguiremos *Críticas* de *críticas*: con las primeras referimos a las obras (*Crítica de la razón pura, de la razón práctica y del Juicio*), con las segundas denotamos a las *críticas* que componen la *KU*, a saber, la del *juicio estético* y la del *teleológico*. Referimos a la obra de Kant siguiendo la edición de la Academia de las Ciencias de Berlín (1900-): después de la abreviación a la obra aludida, se señala primero el tomo y después la página. Como excepción, la *Crítica de la razón pura* se cita según la primera edición de 1781 (A) y la segunda de 1787 (B). La abreviatura de las obras se realiza conforme a la propuesta de la *Kant-Forschungsstelle* de Maguncia [https://www.philosophie.fb05.uni-mainz.de/files/2024/01/KANT_Hinweise-fuer-Autoren_2023.pdf]. A partir de ello: 1932a es *WDO*, 1932b es *ÜGTP*, 1923c es *MpVT*, 1923d es *VT*, 1923e es *VNAEF*, 1992 es *Log*, 1999 es *Prol*, 2003 es *KU*, 2011a es *KpV*, 2011b es *KrV*, 2011c es *FM*, 2014a es *GMS*, 2014b es *laG*, 2017 es *EEKU*. Las traducciones al español se extraen de las fuentes en español citadas en la bibliografía. Si no hay fuente en español, la traducción es nuestra desde el original que se coloca a pie de página.

2 Una excelente reconstrucción de las grandes líneas de esta corriente general la ofrece Lerussi (2015: 80-81).

3 González Fisac (2014: 319) ofrece una crítica a este acercamiento.

Sin embargo, junto con P. Guyer (2006b: 539) creemos en la imposibilidad de unificar la *KU* bajo un único tema sin marginar el resto. Ello no excluye que la unidad pueda ser abordada desde un programa o sentido, pues con ello sería posible articular las múltiples temáticas sin privilegiar una única. Los principales sentidos reconocidos por los comentaristas son: primero, el que busca la sistematización de las facultades superiores del conocimiento (entendimiento, Juicio y razón) y las del ánimo (facultad del conocimiento, sentimiento de placer y displacer, y facultad de desear). Segundo, el sentido de elaborar un tránsito entre la naturaleza y la libertad mediante el Juicio.

Es notable con lo anterior el disenso que caracteriza el problema de la unidad. Éste ha dado pie a que, comenzando con Schopenhauer, haya intérpretes que sostienen la heterogeneidad insuperable de la obra y, por tanto, la falta de unidad (Flikschuh, 2006: 402; Bojanowski, 2008: 24-25). Esta circunstancia, sin embargo, difiere en las discusiones acerca de los criterios que debe cumplir un estudio sobre la *KU*. Principalmente nos referimos al requisito de enmarcar toda lectura dentro de los análisis filológico-epistolares que, en el siglo pasado, entregaron una propuesta del orden cronológico de su composición. Tales análisis ofrecen un esbozo del modo en que Kant pasó de planificar una *Crítica del gusto* hasta introducirla en el nuevo y más amplio proyecto de la *KU*. Otro lineamiento proviene del célebre pasaje en el que Kant afirma que esta obra responde a la exigencia de elaborar un *tránsito* entre la naturaleza y la libertad, elemento medular para comprender, si no el sentido, al menos las pretensiones que Kant le adjudicó a la obra.

Respecto a este último punto, la discusión acerca del significado del tránsito y del origen de su exigencia no ha logrado un acuerdo.⁴

4 El tránsito se ha comprendido como la representación teleológica de la naturaleza (Rivera de Rosales, 1998; Burnham, 2000; Allison, 2012a), la comunicabilidad estética (Renaut, 2015), la compatibilización de legislaciones (natural y moral) (Rodríguez Aramayo, 2003; Guyer, 2005b; Lerussi, 2015), pensar lo suprasensible desde lo sensible (Genova, 1970; Düsting, 1990; Andaluz Romanillos, 1998; Dumouchel, 1998; Lerussi, 2015; Bennigton, 2017), la fundamentación de la racionalidad (Sánchez Rodríguez, 2010), el considerar la significatividad de lo empírico-particular como contingente (Geno-

A nuestro juicio ha influido en los debates una confusión entre el sentido de sistematización de las facultades y el del tránsito.⁵ Es notable, además, que dentro del reducido número de propuestas sobre la naturaleza del tránsito, la mayoría tiende a privilegiar el análisis de sólo una *crítica*, lo que provoca que la cuestión del sentido global de la *KU* se restrinja a uno solo de sus momentos: *crítica estética* (Düstring, 1990; Dumouchel, 1998; Burnham, 2000; Maldonado Rodríguez, 2009; Sánchez Rodríguez, 2010; Renaut, 2015) o *teleológica* (Gómez Caffarena, 1992; López Molina, 1992; Rivera de Rosales, 1998).⁶

Frente al problema de la unidad y a la ausencia de caracterización del tránsito, proponemos la siguiente tesis: *el tránsito consiste en un argumento teórico y práctico dirigido a justificar la posibilidad del Sumo Bien en la naturaleza, para lo cual son necesarias ambas críticas (la estética y la teleológica)*.⁷ Esta tesis depende de argumentar, primero y a partir de la reconstrucción histórico-genética, que el sentido del tránsito es el único válido para pensar la unidad de la *KU*; además y en segundo lugar, de demostrar que la exigencia del tránsito se origina en el proyecto arquitectónico —como le interpretamos a través

va, 1970; López Molina, 1992), justificando trascendentalmente el sentimiento *a priori* (Rohlf, 2009), mediante la finalidad pero desde la crítica (Martínez Maroza, 1987), etc. Las propuestas *no son exclusivas*, por tanto, no negamos que ellas puedan ser compatibles con nuestra postura. Tampoco afirmamos su falsedad, sólo su insuficiencia para explicar la unidad tal y como la exponemos.

5 Una radicalización de esta confusión se encuentra en Tuschling, tal como H. E. Allison lo expone (2012b: 166): aquél propone que el principio del Juicio es el fundamento último del sistema (naturaleza y libertad), puesto que unifica sistemáticamente las facultades. Si lo anterior fuera el caso, no tendría sentido exigir un tránsito, pues la naturaleza y la libertad serían conceptos derivados de un mismo principio.

6 Cubo Ugarte (2008: 18-19) ofrece su recopilación de bibliografía que defiende el tránsito en la estética. Por último tenemos un reducido número de interpretaciones que afirman la complementariedad de las *críticas* para realizar el tránsito, dentro de las cuales recuperamos especialmente la de Paul Guyer (2000a, 2000b, 2003, 2005a, 2005b, 2005c, 2006a, 2006b) y la de Zammito (1992).

7 Nuestra interpretación dialoga, así, con las discusiones que Aranda Utero (2015: 166) expone, las cuales rechazan la reducción de la *KU* a una sola de sus partes o a un único tema.

de la *KrV*⁸—; tercero y último, de justificar que, desde el proyecto arquitectónico, el tránsito consiste en un argumento que requiere conjuntar-diferencialmente las legislaciones teórica y práctica, lo cual se logra únicamente con ambas *críticas*. Así, *nuestra propuesta es sistémica*, es decir, está restringida a los contornos del sistema de filosofía crítica; por lo tanto, no es temática ni histórica.⁹

El sentido del tránsito desde la reconstrucción histórico-genética de la KU

Este primer apartado tiene el propósito de identificar, a partir de la reconstrucción histórico-genética de la *KU*, los momentos en que aparecen textualmente los sentidos globales de esta obra, a saber, el de sistematización y el del tránsito. A partir de ello, demostraremos que sólo el segundo considera a la *KU* globalmente (*crítica del Juicio estético* y del *teleológico*), mientras que el primero únicamente se atribuye a la primera *crítica*, pudiendo así incluirse en el sentido del tránsito. Por último, esta reconstrucción nos servirá para exponer los elementos mínimos que el sentido de tránsito exige para su realización.

El germen de la *KU* lo encontramos en la primera mención de una *Crítica del gusto* [*des Geschmacks*] (*KG*) como integración de cuestiones estéticas al sistema de filosofía trascendental, el 28 de mayo de 1787 (carta de J. Bering) (Tonelli 1954: 427-428).¹⁰ Sin embar-

8 Adelantándonos a posibles críticas, por *arquitectónica* estamos comprendiendo un proyecto y su desarrollo, tal y como lo propusimos en Caballero López, 2021 y en este trabajo. Debemos distinguir esta comprensión dinámica de la estática que mienta sólo la estructura conceptual de un sistema. Esta última comprensión es la dominante dentro de la literatura secundaria. P. Manchester (2003: 136, 143-144) explica la distinción considerando que la acepción estática se desprende de la *centralidad* de la tabla de los juicios y de las categorías *en el sistema*, mientras la dinámica surge de la *metodología* mediante la cual un agregado de conceptos deviene sistema.

9 Para una visión general sobre esta línea interpretativa sistémica: Cubo Ugarte (2008: 19-20).

10 Aunque Dumouchel (1994), Guyer (2000a) y Sánchez Rodríguez (2010) han demostrado que Kant estaba interesado en cuestiones estéticas décadas antes de esta fecha, incluso relacionadas con el Juicio y la teleología.

go, hasta septiembre del mismo año Kant comenzó propiamente su escritura. Siguiendo la reconstrucción filológico-epistolar de Tonelli (1954: 444-445), sabemos que este proyecto dio pie a lo que hoy conocemos como la *analítica de lo bello*, la *deducción del juicio estético* y la *dialéctica del Juicio estético*.¹¹ Después de estas secciones —la *KG* propiamente—, Kant escribió la *Primera Introducción (EE)*, en la cual se habla ya de una *Crítica del Juicio [Urteilkraft]* como obra que contendrá además una *crítica del Juicio teleológico*. Con esta transformación del plan inicial, redactó la *analítica de lo sublime*, la *analítica del Juicio teleológico*, su respectiva *dialéctica*, la *metodología del Juicio teleológico* y, por último, el *Prefacio* y la *Introducción definitiva (Einl.)*. Respecto a la razón que motivó la transformación de la *KG* a la *KU*, seguiremos a Tonelli (1954), a Gómez Caffarena (1992) y a Dumouchel (1994) quienes sostuvieron que dicha razón consiste en el descubrimiento de la modalidad reflexionante del Juicio [*reflektierende Urteilkraft*], la cual debió acaecer *a lo largo* del análisis del juicio de gusto y su deducción.¹²

Como es notable, la *EE* representa un momento central y de capital importancia para la *KU*. En ella se exploran los rendimientos que el recién descubierto Juicio reflexionante posee y se ensaya una justificación de la nueva *Crítica (KU)* y no sólo *KG*). Especialmente, presenta el sentido de sistematización: *grosso modo* exige una tercera labor crítica al considerar los casos en que “objetos de la naturaleza sólo son *enjuiciados como si* su posibilidad se fundara en el arte” (*EE*, AA 20: 200). El resultado de este enjuiciamiento son los juicios sobre la técnica de la naturaleza, los cuales no pertenecen a ninguna clase de conocimiento: ni al teórico que expresa “*lo que existe*” (*KrV*, A: 633 / B: 661) desde las leyes de la naturaleza a partir del entendimiento (*KrV*, A: 161 / B: 200), ni al práctico que dice “*lo que debe*

11 Paralelo a su composición, Kant trabajaba en su artículo *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* (1788), en el cual se justifica la utilización de principios teleológicos una vez que los propios del conocimiento teórico son infértiles para continuar una investigación (*ÜGTP*, AA 8: 159-160).

12 Sánchez Rodríguez (2010: 207) junto a Dumouchel (1998: 30 y 1994: 436, 441) afirman que el momento de transformación se puede señalar en la *Dialéctica del Juicio estético*.

existir” (*KrV*, A: 633 / B: 661) desde la ley moral de la razón (*KpV*, AA 5: 30).

Resulta, pues, que este juicio sobre la técnica de la naturaleza ocasiona la exigencia de rastrear su origen facultativo, correspondiente al Juicio, y de esclarecer el principio [*Grundsatz*] que norma su producción. Este último es caracterizado como “el concepto de una conformidad a fin de la naturaleza [*Zweckmäßigkeit*¹³ *der Natur*]”¹⁴ (*EE*, AA 20: 202-203). El genitivo del principio (*der* = de la) no implica pretensiones de objetividad, tratándose solamente del modo en que el pensamiento concibe la naturaleza. Así, el principio no produce conocimiento *per se*, sólo se limita a orientar su búsqueda: la conformidad a fines de la naturaleza es un principio que sirve para pensarla junto a sus objetos particulares *con relación* a nuestras capacidades cognitivas (*EE*, AA 20: 204).

La relación descubierta entre el juicio sobre la técnica, el Juicio y su principio desemboca en la hipótesis sobre un vínculo entre ella y las facultades del ánimo, pues si el Juicio posee un principio *a priori*, éste podría determinar al sentimiento [*Gefühl*], facultad intermedia entre la del conocer y la de desear, respectivamente determinadas por el entendimiento y la razón. Supuesta la posibilidad de tal determinación (Juicio-finalidad-sentimiento), las facultades del ánimo y las del conocimiento dejarían de ser un mero “*agregado*” (*EE*, AA 20: 207) para convertirse en un verdadero sistema, pues a cada facultad de conocer le correspondería, respectivamente, una facultad del ánimo. Así, “la idea de la Filosofía como sistema exigirá también, a falta de una doctrina, al menos una *Crítica del sentimiento de placer y displacer*” (*EE*, AA 20: 207). Esto significa que, a pesar de que el principio del Juicio es incapaz de producir conocimiento, y por ello doctrina, la promesa de sistematizar el conjunto de facultades al criticarlo es

13 Wicks ofrece (2007: 190) un esquema de los distintos sentidos que puede adoptar la finalidad, lo cual confirma cómo todos ellos se derivan como especificaciones de la finalidad formal sin fin. Tonelli, por su parte, ofrece (1957) una reconstrucción histórico-filológica de los distintos sentidos de la finalidad.

14 *Conformidad a fin* es la traducción que N. Sánchez Madrid hace de *Zweckmäßigkeit*. Otra posible traducción que también utilizaremos, para evitar reiteraciones, es *finalidad*.

suficiente para exigir una tercera obra. Este es el argumento que subyace al sentido de sistematización y que valida una nueva *Crítica*. El logro del sentido se identifica, programáticamente, con la demostración de la efectiva determinación *a priori* del sentimiento por parte del Juicio y su principio de finalidad. Por tanto, su éxito se juega a nivel *subjetivo*, es decir, sólo considerando las facultades.

Este sentido como justificación de la obra se replica en el *Prólogo* a la *KU*, uno de los dos últimos textos en componerse según la reconstrucción. Dice en él Kant: “si un *sistema* tal [de filosofía pura] debe llegar alguna vez a consumarse bajo el nombre genérico de metafísica [...], entonces la crítica ha de haber explorado previamente *el suelo* de este edificio” (*KU*, AA 5: 158, subrayado nuestro). Tenemos así que el sentido de sistematización sigue considerándose válido una vez concluida la obra y, además, que él se juega en el suelo *subjetivo*, a saber, en el *tópos* de toda facultad.

Sin embargo, tanto en la *EE* como en el *Prólogo* encontramos breves pero claras alusiones a un registro objetivo: para la *EE*, con la tercera *Crítica* “se descubre una transición [*Übergang*] por medio del Juicio, que mediante su principio peculiar conecta ambas partes [de la filosofía]” (*EE*, AA 20: 246-247), mientras el *Prólogo* menciona que la *crítica teleológica* abre “al mismo tiempo perspectivas ventajosas para la razón práctica” (*KU*, AA 5: 169-170). Decimos que se alude a un registro objetivo porque se involucran a las legislaciones racionales, a saber, la teórica-natural y la práctica-moral. Ambos registros (el *subjetivo* de las facultades y el objeto de las legislaciones) están relacionados, pero no son idénticos. El *subjetivo*, como dijimos, compete a las facultades y sus principios [*Grundsätze*], mientras que el objetivo resulta de aquél cuando se confirma que tales principios operan como leyes [*Gesetze*]. Esta confirmación sólo ocurre con los principios del entendimiento y de la razón: ambas clases posibilitan a la naturaleza y a la libertad legislándolas (*KrV*, A: 840 / B: 868). Por lo tanto, el sentido de sistematización considera sólo a los principios, mientras que el registro objetivo involucra a sus leyes.

La ya citada primera aparición textual del tránsito (o transición, para Sánchez Madrid [*Übergang*]) indica que éste sólo puede tener lugar en el registro objetivo y no en el *subjetivo*, pues sólo cabe hablar

de tránsito *entre legislaciones*. Sin embargo, en la *EE* sólo se dice del tránsito que “mediante un principio peculiar conecta ambas partes, a saber, la del substrato *sensible* de la primera parte de la Filosofía con la del substrato *inteligible* de la segunda” (*EE*, AA 20: 246-247), i.e., el substrato sensible de la naturaleza con el inteligible de la libertad. Por lo tanto, en la *EE* sólo se plantea la posibilidad del tránsito y se describen los polos entre los cuales debe establecerse. Para caracterizar positivamente al tránsito es necesario acudir a la *Introducción* definitiva (*Einl.*), último texto en escribirse de la *KU* y testimonio de su valoración final por parte de Kant.

Contrario a la perspectiva subjetiva de principios, la *Einl.* tiene como punto de partida la legislación de la Razón en general.¹⁵ Para caracterizarla se ofrece una analogía geográfico-legal: la Razón se relaciona de distintos modos¹⁶ con los objetos posibles que acaecen en un campo [*Feld*], dentro del cual la parcela cognitivamente relevante es su terreno [*Boden*]; a su vez, dentro de éste posee un *dominio* [*Gebiet*] mediante sus leyes racionales (*KU*, AA 5: 174). Hay dos dominios: el de la naturaleza y el de la libertad: “Por tanto, entendimiento y razón poseen dos legislaciones distintas sobre uno y el mismo terreno de la experiencia, sin que a una le quede perjudicar a la otra” (*KU*, AA 5: 175). Que ambas legislaciones compartan terreno debe comprenderse a partir del *efecto sensible* que la actuación moral debe producir. La libertad —aun como lo suprasensible del fenómeno humano—¹⁷ debe realizarse a través de sus acciones *en la experiencia*. Sin embargo, no es posible constatar esta efectucción moral, pues ello requeriría “conocimiento teórico de su objeto [...] como cosa en sí,

15 Distinguimos *Razón* de *razón*: la primera refiere al conjunto de facultades humanas (entendimiento, Juicio y razón), la segunda sólo denota la facultad de los principios y la encargada de legislar la libertad.

16 Los modos en que se relaciona la Razón con los objetos corresponden a las representaciones relacionales que cada facultad del ánimo permite: la facultad de conocer entrega una relación de correspondencia, la del deseo una de causalidad, el sentimiento una reflexiva. Esto lo explica Kant principalmente en *EE*, AA 20: 206-207 y en *KrV*, B: IX-X.

17 “la naturaleza suprasensible, en cuanto podemos formarnos un concepto de ella, no es más que una naturaleza sometida a la autonomía de la razón pura práctica” (*KpV*, AA 5: 43). “La libertad del arbitrio esto es suprasensible” (*FM*, AA 20: 282).

que sería lo suprasensible” (*KU*, AA 5: 175). Hay, entonces, una exigencia moral no cumplible debido a los límites teoréticos.

Así, en el registro objetivo de las legislaciones existe:

un insondable abismo [*unübersehbare Kluft*] entre el dominio del concepto de la naturaleza, como lo sensible, y el dominio de la libertad, como lo suprasensible, de tal modo que no [es] posible tránsito [*Übergang*] alguno del primer dominio al segundo (por medio del uso teórico de la razón (*KU*, AA 5: 175)).

Luego, al finalizar la *KU* se reitera la cuestión del tránsito, pero no desde su posibilidad sino desde la necesidad de ser construido teniendo como trasfondo el abismo palpable a partir de las exigencias morales: “el concepto de libertad debe hacer efectivo en el mundo sensible el fin dado mediante sus leyes” (*KU*, AA 5: 176). Aceptada la imposibilidad de *conocer* [*erkennen*] la moralidad de un efecto fenoménico, es necesario *pensar* [*denken*] su posibilidad para hacer congruente el que la ley moral mande realizar su fin sin poderlo conocer.¹⁸ Este pensamiento debe considerar “la *unidad* entre lo suprasensible que se halla a la base de la naturaleza y lo suprasensible que el concepto de libertad entraña prácticamente”, para hacer “posible el tránsito del modo de pensar conforme a los principios del uno hacia el modo de pensar según los principios del otro” (*KU*, AA 5:176). A diferencia de la *EE*, la *Einl.* caracteriza positivamente el tránsito desde la exigencia moral que le ocasiona y señalando, además, el escenario de su construcción, a saber, el ámbito suprasensible. Más aún, aceptando la limitación del conocimiento teorético, la *Einl.* especifica el estatuto discursivo del tránsito por cuanto es mero pensamiento indeterminado cognitivamente. Por lo tanto, el sentido del tránsito exige construir una transición entre la naturaleza y

18 “Pensar [*denken*] un objeto, y *conocer* [*erkennen*] un objeto no es, pues, lo mismo” (*KrV*, B: 146). Conocer implica sintetizar categorialmente las intuiciones sensibles, pensar puede realizarse sólo conceptualmente.

la libertad, teniendo como base lo suprasensible, para demostrar la posibilidad de realizar el fin de la razón práctica en la naturaleza.¹⁹

Que el tránsito sea un mero pensamiento nos permite vincular el sentido de sistematización y su registro subjetivo (de facultades y principios) con el sentido de tránsito y su registro objetivo (de legislaciones): el primero se cumple si se demuestra que el Juicio y su principio determinan *a priori* al sentimiento, lo cual valida el pensar *conforme a fines* a la naturaleza. Demostrado lo anterior, la *KU* podría posteriormente utilizar esa capacidad pensativa del Juicio, normada *a priori*, para considerar lo suprasensible de la naturaleza en conjunto con los fines morales de la libertad, en otras palabras, construir el tránsito. Así, aunque el problema que origina el tránsito y este mismo pertenecen al registro objetivo, su solución supone cumplir el sentido de sistematización, pues la validación crítica del principio que supone el tránsito se lleva a cabo, necesariamente, en el registro subjetivo.

Esta inclusión del sentido de sistematización en el del tránsito es notable si seguimos la argumentación de Kant en la *Einl.*, pues en ella recorre un camino similar al de la *EE*: articulando analogías se hipotetiza que el Juicio posee un principio propio que no da lugar a legislación alguna; analógicamente se relaciona al Juicio con el sentimiento y se postula una posible determinación *a priori* entre ambos. Lo distintivo de la *Einl.* es que el Juicio se introduce mediante el sentido de tránsito: “cabe presumir que el Juicio entrañe de suyo un principio *a priori* y que [...] promoverá un tránsito desde la capacidad cognoscitiva, esto es, del dominio de los conceptos de la naturaleza, hacia el dominio del concepto de libertad” (*KU*, AA 5: 178-179).

Pero el trasfondo práctico del sentido del tránsito no se limita a exigir la efectuación sensible de la libertad en general, sino particularmente del “efecto, según el concepto de libertad [que] es el fin

19 Considerando la importancia de la libertad para el sentido del tránsito y de toda la *Einl.*, Zammito (1992: 264) —desde una contextualización histórica de la *KU* con relación a la disputa del panteísmo— propuso un “giro ético” que tuvo lugar cuando Kant redactaba la *crítica teleológica*, el cual explicaría el sentido del tránsito y las secciones que, a primera vista, parecen fuera de lugar por ser eminentemente éticos. Contra esta propuesta: Dumouchel (1994: 437 y 1998: 31-32).

final, el cual (o cuyo fenómeno en el mundo sensible) debe existir, para lo cual se presupone su condición de posibilidad en la naturaleza” (*KU*, AA 5: 195). El tránsito es necesario, entonces, porque la libertad exige efectuarse sensiblemente y, principalmente, porque debe realizar su fin final en la naturaleza. Para tal sentido, el Juicio serviría, primero, para validar mediante su principio la consideración conforme a fines de la naturaleza,²⁰ dentro de los cuales podríamos considerar los efectos morales. Después, serviría para pensar con su principio la posibilidad del fin final de la libertad en la naturaleza considerando el sustrato suprasensible de ésta. El tránsito implica, entonces, dos tareas: primero, la demostración mediante una crítica del Juicio de que “podemos considerar la *belleza de la naturaleza* como exhibición del concepto de la finalidad formal (simplemente subjetiva) y a los *fines de la naturaleza* como la exhibición del concepto de una finalidad real (objetiva)” (*KU*, AA 5: 193), es decir, que es válido pensar conforme a fines a la naturaleza con el Juicio. Segundo, la tarea de construir el tránsito al pensar, con el principio de finalidad, conjuntamente la legislación de la naturaleza y de la libertad considerando lo suprasensible de la primera y el fin final de la segunda. Ambas tareas corresponden a los dos registros propuestos: el subjetivo de las facultades y sus principios, y el objetivo de las legislaciones.

Por lo tanto, y como queríamos demostrar, el cumplimiento del sentido de tránsito implica el propio del sentido de sistematización, pero no al revés. Además, el sentido del tránsito con sus dos tareas sólo puede cumplirse en los registros propuestos (subjetivo y objetivo), lo cual —como evidencia la última cita— corresponde a ambos momentos de la *KU*: la *crítica del Juicio estético* y la del *teleológico*.

La exigencia del fin final de la Razón desde el proyecto arquitectónico

Habiendo argumentado que el sentido del tránsito sirve de motivo unificador de la *KU* y sus dos momentos, este apartado tiene el

20 Para una interpretación en contra de este argumento: Martínez Marzoa (1987: 46).

objetivo demostrar el origen arquitectónico de la exigencia del tránsito. Para ello, esclarecemos lo que se entiende por *fin final*, idea que ocasiona tal exigencia. Después, justificamos la distinción entre el fin final y el bien supremo de la razón práctica, demostrando que la primera idea corresponde a la Razón toda, mientras la segunda compete sólo a la práctica. Esto último nos permite justificar que la exigencia del tránsito proviene del proyecto arquitectónico, especialmente por cuanto éste pregunta en la *KrV*: ¿qué me está permitido esperar?²¹

El tránsito de la *Einl.* es introducido, como vimos, por la necesidad de pensar posible la realización del fin final [*Endzweck*] de la libertad en la naturaleza. Tenemos, pues, que la exigencia que origina el tránsito requiere para su satisfacción a) la unidad y causalidad entre lo suprasensible de la libertad y lo sensible de la naturaleza (para efectuar fines morales en general), y b) la conjunción de, y el tránsito entre, las legislaciones de la libertad (fin final) y de la naturaleza (escenario de realización). Ambas condiciones suponen la relación entre lo moral y lo natural.

El fin final es semánticamente idéntico al Sumo Bien [*das höchste Gut, summum bonum*]: “fin final [...] es el sumo bien posible en el mundo mediante la libertad” (*KU*, AA 5: 450). El mundo opera aquí como continente y sustrato suprasensible de la naturaleza, por lo que el énfasis “en el mundo” señala que en ella debe ser posible el fin final como “el sumo bien *físico* posible a promover en el mundo [...] que] es la *felicidad*, bajo la condición objetiva de la adhesión del hombre a la ley de la *moralidad*”²² (*KU*, AA 5: 450, subrayado nuestro). Esta comprensión del fin final como Sumo Bien *físico* o *en*

21 Así, como Euler (2018), afirmamos la imposibilidad de comprender cabalmente la unidad de la *KU* sólo desde las Introducciones.

22 Introducimos una alteración en la traducción de Salvador Mas y Roberto R. Aramayo con el propósito de mantener una homogeneidad conceptual. Ellos traducen “das höchste in der Welt mögliche [...] als Endzweck zu befördernde physische Gut” como “el supremo bien físico posible a propiciar en el mundo”, lo cual provoca que haya en su traducción dos conceptos en español (sumo bien y bien supremo) para uno único en alemán (*das höchste Gut*). Esta precisión nos servirá para distinguir dos conceptos a partir de su función arquitectónica.

la naturaleza implica las dos condiciones ya mencionadas: a) unidad y causalidad entre suprasensible-moral y sensible-natural y b) conjunción de legislaciones, para coordinar el fin final y la naturaleza. Luego, el tránsito debe ser construido para pensar posible la realización del Sumo Bien *en la naturaleza*, i.e., causalidad entre actuación virtuosa y felicidad proporcional como efecto.

Para iluminar aún más lo que requiere la construcción del tránsito, debemos esclarecer el origen y la función arquitectónica de *das höchste Gut* como Sumo Bien, es decir, el papel que cumple dentro del sistema de la filosofía crítica. Para ello sirve explicitar y explicar las diferencias que hay entre su sentido arquitectónico como Sumo Bien del exclusivamente moral. Utilizaremos un argumento por contraste cuyo objetivo es demostrar que el primer sentido es más complejo respecto a lo que exige para su realización y, además, anterior al segundo. Esta diferencia, que no es obvia en la obra kantiana, ha dado lugar a diversas interpretaciones sobre su justificación.²³ Nosotros la explicaremos atendiendo a las facultades que tienen por objeto a tales ideas.

Comencemos con el sentido moral de *das höchste Gut* que llamaremos —a diferencia del Sumo Bien— bien supremo. Su tratamiento ocurre en la *KpV*, donde se ofrece su semántica como “la felicidad repartida en exacta proporción con la moralidad” (AA 5: 110). Tanto el bien supremo como el fin final o Sumo bien tienen por elementos a la virtud y a la felicidad. Ambos consideran también una causalidad para explicar el enlace sintético de sus elementos (*KpV*, AA 5: 110, 112-113). Se distinguen, sin embargo, por el enfoque que permite tematizarlos. En la *KpV*, el bien supremo se aborda desde un análisis

23 Según Pasternack (2014) en la literatura secundaria existe el consenso respecto a la existencia de dos sentidos de *das höchste Gut*: el primero como *deber*, el segundo como *ideal*. Esta distinción descansa en los elementos que componen al bien supremo: actuación virtuosa (deber) y felicidad proporcional (ideal). Si es el caso, sólo se está creando una distinción artificial basada en los elementos que constituyen esencialmente a lo distinguido, lo cual nos parece incorrecto y dependiente de no comenzar a exponer el bien supremo por su semántica. Según nuestra postura, el consenso radica en que una acepción del bien supremo lo piensa realizable *en un mundo o vida futura* debido a su carácter suprasensible, otra lo piensa *en la naturaleza*, ya que la felicidad es un concepto en principio empírico (Beiser, 2006: 594, 621-622; Byrne, 2007: 111, 117-118, 120).

meramente moral, el cual “investiga solamente si la razón pura puede ser práctica” (*KpV*, AA 5: 45-46), sin importarle directamente el efecto de la actuación práctica.²⁴ Si el bien supremo es tratado, lo es únicamente como correlato objetual de la razón práctica y porque su imposibilidad implicaría “la falsedad de la ley”²⁵ (*KpV*, AA 5: 114, 108). Inversamente, se distingue el fin final del bien supremo por la exclusión que hace éste de la naturaleza. Así, la principal distinción entre ambas ideas es: la causalidad implicada en la comprensión meramente moral piensa al actuar virtuoso como causa de un efecto de felicidad, sin especificar que éste deba suceder en la naturaleza (a diferencia de la causalidad del Sumo Bien).²⁶ La efectuación *en la naturaleza* se excluye tanto por exceder las capacidades humanas de producirla, como por la heterogeneidad entre la moral y la naturaleza (*KpV*, AA 5: 113, 115). La exclusión de la naturaleza, no obstante, es positiva por cuanto le permite a Kant postular la inmortalidad del alma y de Dios desde la razón práctica, con lo cual la síntesis causal entre virtud y felicidad se piensa posible²⁷ en una naturaleza “que sólo conocemos en la razón [práctica]”, a saber, en la “*naturaleza modelo (natura archetypa)*” (*KpV*, AA 5: 43), suprasensible e ideal. Por lo tanto, el bien supremo como sentido moral de *das höchste Gut* no involucra a la naturaleza, ni para pensar el efecto sensible de la causa suprasensible ni como escenario de su realización.

Sostenemos, así, que el Sumo Bien excede al dominio de la razón práctica en, al menos, dos sentidos: él requiere que a) la libertad trascendental como causalidad incondicionada (virtuosa) pueda

24 Engstrom explica así (2016: 93) la dificultad de enlazar la virtud con la felicidad.

25 Por eso, Kant denomina *imperativo categórico de la razón práctica material* (*VT*, AA 8: 396) a la búsqueda del Sumo Bien desde la ley moral, lo cual es el reverso del carácter formal del imperativo.

26 También así opina Kleingeld (2016: 38), basándose en que la felicidad —desprendiéndose del enfoque moral— no involucra inmediata ni necesariamente a la naturaleza. Marwede (2016: 51-52), sobreestimando el carácter moral de la felicidad del bien supremo, sugiere —erróneamente— la analiticidad de esta idea.

27 Por tanto, nos parece falso que, como sostiene Martínez Marzoa (1989: 138), el bien supremo sea imposible.

efectuarse en la naturaleza sensible²⁸ (*IaG*, AA 8: 17; *Prol*, AA 4: 344 n.) sobre lo cual es ocasionado el merecimiento de ser feliz.²⁹ Además, b) él implica una *conjunción* entre las legislaciones de la filosofía para que la causalidad libre pueda participar de ambas y promover la síntesis entre virtud y felicidad en la naturaleza.³⁰ Comenzamos, así, a especificar el sentido arquitectónico de esta idea del Sumo Bien como fin final: al exigir su realización en la naturaleza está suponiendo la subordinación de la legislación del entendimiento bajo las exigencias de la razón práctica (*KrV*, A: 816 / B: 844, *KpV*, AA 5: 120-121). Esta subordinación sólo puede tener lugar si previamente las legislaciones de la Razón son consideradas en conjunción. Por lo tanto, el sentido arquitectónico de *das höchste Gut* como Sumo Bien es más complejo y compete a la Razón en general, no sólo a la práctica, pues involucra también al entendimiento y su legislación natural.

Además, consideremos la posición sistémica del Sumo Bien: dice Kant que “Todo interés de mi razón (tanto el especulativo, como el práctico) se reúne en las tres preguntas siguientes: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué puedo esperar?”, esta última pregunta “es práctica y teórica a la vez, de manera que la práctica sólo conduce, como un hilo conductor, a la respuesta de la pregunta teórica”, y la esperanza “se dirige a la felicidad” (*KrV*, A: 805-806 / B: 833-834). Por el marco de intereses sostenemos: sus preguntas competen a la Razón toda; la última pregunta supone la distinción entre lo teórico y lo práctico; su respuesta requiere una conjunción de

28 “la supresión de la libertad trascendental aniquilaría a la vez toda libertad práctica” (*KrV*, A: 534 / B: 562).

29 Dios garantiza que, una vez efectuada la acción moral, ella recibe la felicidad de manera proporcional. Lo que requiere, sin embargo, la actuación *del* agente moral (*FM*, AA 20: 307).

30 Debemos a los aportes de Beiser (2006: 621-623) varias premisas de nuestra argumentación. También Basaglia (2016: 17) comparte esta comprensión compleja del Sumo Bien por cuanto requiere de premisas no-prácticas. Desde esta óptica es falso que Kant ya hubiera resuelto toda problemática respecto a la posibilidad del Sumo Bien, como afirma Rohlf (2009: 342-343).

las legislaciones³¹ y ella consiste en el Sumo Bien,³² pues sólo en él la felicidad es *a priori* significativa por la ley moral (*KpV*, AA 5: 110).³³ Por tanto, el Sumo Bien trasciende el ámbito de la razón práctica desde la *KrV* de 1781.

En conformidad con lo anterior, el marco de intereses racionales delimita el “campo de la filosofía en esta significación cosmopolita”³⁴ (*Log*, AA 9: 25). La comprensión cosmopolita de la filosofía se deriva de su conceptualización cósmica [*Weltbegriff*]: “es la ciencia de la referencia de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*)” (*KrV*, A: 838-839 / B: 967-968). Por su parte, los fines esenciales se organizan según el fin final de la Razón (*KrV*, A: 800 / B: 828, A: 810 / B: 838, *KpV*, AA 5: 133, *Log*, AA 9: 24). La comprensión cósmica de la filosofía, entonces, resulta de la naturaleza teleológica de la Razón y su fin final. Encontramos también esta organización conforme a fines en la definición etimológica de la filosofía: ella es “búsqueda de sabiduría [*Weisheitsforschung*]”, cuando por ésta se entiende “la concordancia de la voluntad hacia el fin final (el Sumo Bien)”³⁵ (*VNAEF*, AA 8: 417-418; *MpVT*, AA 8: 256 n.; *KrV*, A: 850 / B: 878; *KpV*, AA 5: 108, 141; *Prol*, AA 4: 405). Por lo tanto, el Sumo Bien interesa a la Razón al ser su fin final y, por ello, es la idea a la que tiende la filosofía cósmica como búsqueda de sabiduría.³⁶ Es, así, anterior el Sumo Bien al bien supremo, por cuanto aquél mienta el fin final de la Razón toda, a partir del cual el bien supremo moral resulta ser una especificación posterior.

31 Zöller (2016: 271) ofrece un excelente análisis sobre este punto.

32 También así opina Thies (2007: 303).

33 De este modo explicamos “cómo [es que] la felicidad y la naturaleza tengan significación moral”, algo que Velkley echa de menos (2014: 10) en la literatura secundaria.

34 “Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung”.

35 “Weisheit aber ist die Zusammenstimmung des Willens zum Endzweck (dem höchsten Gut)”.

36 Fugate ofrece (2014: 364, 391) una lectura similar del Sumo Bien enfocada desde la totalidad de la Razón. También Velkley (2014: 136-137) notó esta relación entre el Sumo Bien, la arquitectónica y la Razón. En contra, Fonnesu sostiene (2022: 372, 382) la progresiva disminución de importancia de esta idea.

Según Kant, la filosofía previa a su criticismo *de hecho* no tendía hacia el Sumo Bien por malinterpretar la naturaleza de la Razón, lo que ocasionaba su autocomprensión en sentido escolar [*Schulbegriff*]. La filosofía escolar tenía por fin sólo la adquisición del conocimiento teórico y su perfección lógica por cuanto es una herramienta para cualesquiera propósitos (*KrV*, A: 838-839 / B: 967-968; *Log*, AA 9: 24; *FM*, AA 20: 261). Sobre lo anterior, hemos argumentado (Caballero López, 2021) que el propósito último de la filosofía crítica consiste en “*reformular* el procedimiento que la metafísica ha seguido hasta ahora,³⁷ emprendiendo una completa revolución de ella”, reforma en que consiste “la tarea de esta crítica de la razón pura especulativa” (*KrV*, B: XXI). La reforma requiere un método gracias al cual la filosofía y su metafísica dejan de ser escolares y se comprenden cósmicamente.³⁸ Según nuestra reconstrucción, el método se desprende de la naturaleza racional. Por lo tanto, la filosofía crítica, comprendida como proyecto de reforma a la filosofía, necesariamente debe atender y proceder según la organización conforme al fin final de la Razón.

Una organización conforme al Sumo Bien también significa garantizar la cientificidad de la filosofía, pues toda ciencia requiere estructurarse “bajo una idea” (*KrV*, A: 832 / B: 860; *Log*, AA 9: 48-949).³⁹ Tal estructuración justifica tanto la cientificidad como la sistematicidad. En esta línea dice Kant: “Entiendo por *arquitectónica* el arte de los sistemas” (*KrV*, A: 832 / B: 860), es decir, la técnica mediante la cual un agregado de conocimientos se convierte en sistema. Luego, *la arquitectónica debe ser comprendida como el método global a través del cual se reforma la filosofía* para garantizar su cientificidad y

37 La metafísica se desprende de la misma teleología racional hacia el Sumo Bien, pues su finalidad es aprehender lo suprasensible (libertad, inmortalidad y Dios), por cuanto es condición del Sumo Bien: *Prol*, AA 4: 327, *KrV*, B: 6-7, A: 797-798 / B: 825-826; A: 800-801 / B: 828-829.

38 Una verdadera reforma [*wahre Reform*] consiste en una modificación del modo de pensar: *WA*, AA 8: 36.

39 Contracara del carácter científico de la filosofía es el orgánico de la Razón, ambos comprendidos teleológicamente: *KrV*, A: XIII, B: XXXVII; A: 645 / B: 673; A: 695-696 / B: 723-724; *Prol*, AA 4: 263.

sistematicidad al hacer corresponder sus conocimientos con el Sumo Bien. El resultado arquitectónico, por tanto, es la comprensión cósmica de la filosofía (*FM*, AA 20: 310), gracias a la cual ella se convierte en “la puerta estrecha que conduce a la *doctrina de la sabiduría*” (*KpV*, AA 5: 163). La arquitectónica necesita para su labor, además de considerar el Sumo Bien, planificarse según las preguntas de interés que describen la naturaleza racional. Esta es nuestra comprensión dinámica de *la arquitectónica*: ella es el *proyecto de reforma a la filosofía*,⁴⁰ cuyo plan corresponde a la respuesta progresiva de las preguntas de interés para determinar los conocimientos posibles y estructurarlos teleológicamente según el Sumo Bien, garantizando así el carácter cósmico de la filosofía concordante con la naturaleza de la Razón⁴¹ y su ideal de sabiduría.

La arquitectónica, además, delimita su proceder al considerar únicamente las facultades racionales: entendimiento, Juicio y razón. Así, cada pregunta de interés se dirige al conocimiento en turno (teorético la primera, práctico la segunda) y a la facultad que lo hace posible. Las preguntas se responden con el conocimiento trascendental sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento (*KrV*, A: 11-12/B: 25). La tarea de esclarecer las condiciones corresponde propiamente a la crítica por cuanto cuestiona por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Ella responde aclarando “la razón pura, sus fuentes [*Quellen*] y límites [*Grenzen*]” (*KrV*, A: 11 / B: 25; *KpV*, AA 5: 9; *Log*, AA 9: 25, 32; *FM*, AA 20: 263-264), lo que resulta del autorreconocimiento (*KrV*, A: XI, XII, XIV; A: 680 / B: 708). Por ello el método crítico es la reflexión trascendental como “la conciencia de la relación de representaciones dadas, con nuestras diferentes fuentes de conocimiento” (*KrV*, A: 260 / B: 316), por ejemplo, las leyes de la naturaleza se basan en los principios del entendimiento (*KrV*, B: 615) y la ley moral en la razón práctica (*KpV*, AA 5: 30). La arquitectónica y su crítica, por lo tanto, determinan los conocimientos posibles al responder a las

40 Una propuesta interpretativa basada enteramente en la faceta reformativa de la filosofía crítica nos la ofrece Boer (2020). En ella, sin embargo, no se menciona el Sumo Bien ni las preguntas arquitectónicas.

41 Esta comprensión arquitectónica de la filosofía de Kant va de la mano con sus reiteradas metáforas sobre el carácter orgánico de la Razón, dependiente de su fin final. Sobre esto: Henrich (2008: 52-54).

preguntas de sentido y, con ello, entrega el registro *objetivo* de la naturaleza y la libertad desde sus leyes, (*KrV*, A: 840 / B: 868) las cuales *subjetivamente* son principios (*KrV*, A: 158 / B: 197, *KpV*, AA 5: 30).

De lo anterior es notable el carácter irresuelto de la tercera pregunta de interés, cuya naturaleza “práctica y teórica a la vez” (*KrV*, A: 805-6 / B: 833-834) exige que el Sumo Bien se demuestre posible *en la naturaleza*. Ella supone i) la previa respuesta a las dos primeras preguntas sobre lo que la Razón puede conocer (*KrV*) y cómo debe actuar (*KpV*), es decir, la diferencia *objetiva* entre legislaciones. Asimismo, por su naturaleza teórica y práctica, ella requiere ii) una conjunción-*diferenciante* de las legislaciones, i.e., su consideración conjunta pero no idéntica, posible únicamente sobre suelo *subjetivo*. Lo anterior corresponde con i) el abismo entre los dominios de filosofía y ii) la exigencia de realizar el fin final moral *en la naturaleza*, en otras palabras, las razones que ocasionan el sentido de tránsito de la *KU*. Por lo tanto, el trasfondo del sentido del tránsito corresponde a la tercera pregunta de interés del proyecto arquitectónico.

Luego, la exigencia de realizar el fin final como Sumo Bien (causalidad entre virtud suprasensible y felicidad sensible) procede del proyecto arquitectónico⁴² y compete a la Razón en general.⁴³ Su origen nos permite esclarecer sus condiciones, idénticas a las de la tercera pregunta: i) diferenciar las legislaciones racionales (teórica y práctica) y ii) conjuntar-diferencialmente esas mismas legislaciones mediante algún recurso *subjetivo*. Esta segunda condición, a su vez, implica a) demostrar la posibilidad de una causalidad entre lo suprasensible moral y lo sensible natural, así como b) la consideración conjunta de las legislaciones. Por consiguiente, si nuestra interpretación es correcta, la *KU* debe satisfacer tales condiciones, como demostraremos adelante.

42 Seguimos así a Buchdahl, quien llamaba (1967: 225-226) a tomar la arquitectónica como enfoque para comprender los temas particulares de la filosofía kantiana. Sin embargo, su entendimiento de la arquitectónica era estático y no dinámico como aquí planteamos. También Nuyen (1993: 159) consideró a la arquitectónica como herramienta hermenéutica para comprender progresiva-regresivamente temas particulares.

43 Por ello Föster (1992: 170) reconoce que sólo en la *KU* se plantea el problema del Sumo Bien en toda su amplitud racional.

El sentido del tránsito como argumento teórico y práctico a favor del Sumo Bien desde el proyecto arquitectónico

En este último apartado articulamos el sentido del tránsito de la primera sección con los requisitos arquitectónicos de la segunda, teniendo el propósito de demostrar el carácter argumental del tránsito. Para ello, primero interpretamos lo que, a juicio de Kant, la *KU* realiza para construir el tránsito desde las condiciones extraídas del proyecto arquitectónico. Segundo y último, demostramos cómo a lo largo de la *KU*, y a través de ambas *críticas*, tiene lugar el cumplimiento de tales condiciones, lo que nos permite demostrar que el tránsito consiste en un argumento teórico y práctico.

Habiendo finalizado la escritura de la *KU*, dice Kant al cerrar la *Einl.*:

el Juicio suministra el concepto mediador entre los conceptos de la naturaleza y el concepto de la libertad, [el] que hace posible el tránsito desde la legislación pura teórica hacia la legislación pura práctica, desde la legalidad conforme a la primera hacia el fin final conforme a la segunda, en el concepto de una *finalidad* de la naturaleza; pues de esta manera se reconoce la posibilidad del fin final, que sólo puede realizarse en la naturaleza y de acuerdo a sus leyes (*KU*, AA 5: 195-196).

A juicio de Kant, en la *KU* se demuestra que el principio de finalidad efectivamente *media* [*vermittelt*] la naturaleza y la libertad, *posibilitando* [*möglich macht*] luego el tránsito entre legislaciones, cuyo propósito es demostrar la posibilidad del Sumo Bien. Siendo este el caso, la *KU* como unidad ofrecería los elementos para responder la tercera pregunta sobre la esperanza y su Sumo Bien,⁴⁴ es decir, entregaría los medios para —una vez aceptado i) el abismo como

44 Esto es compatible con la propuesta de Beiser (2006: 591-592), según la cual Kant especificó su comprensión del Sumo Bien en el segundo lustro de la década de 1790, para posicionarse dentro de la disputa del panteísmo. Thies (2007: 301) señaló también la correspondencia entre la última pregunta y la *KU* sin, empero, notar el papel del Sumo Bien.

distinción de legislaciones— ii) conjuntar-diferencialmente esas legislaciones. Ello, a su vez, significa que satisfaría a) la demostración de que es posible pensar la causalidad entre lo suprasensible moral y lo sensible natural, y b) la consideración conjunta de las legislaciones. Proponemos que la mediación y el hacer posible satisfacen, respectivamente, estas dos condiciones.

Respecto a la capacidad mediadora, ella se atribuye al principio de finalidad una vez demostrada la capacidad del Juicio de determinar con él y *a priori* al sentimiento, pues tiene como consecuencia la introducción del Juicio, su principio y el sentimiento dentro del sistema de las facultades racionales, como lo demuestra la tabla que cierra la *Einl.* (KU, AA 5: 197). En otras palabras, se cumple el sentido subjetivo de sistematización. Así, el principio de finalidad *media* la naturaleza y la libertad al estar situado *entre* sus respectivos principios. Lo anterior justifica el “considerar la *belleza de la naturaleza como exhibición* del concepto de finalidad formal (simplemente subjetiva)” (KU, AA 5: 193). Cabe, con ello, la posibilidad de *pensar* esta finalidad respecto a fines morales, lo cual implica la causalidad entre lo suprasensible moral y lo sensible natural, a saber, la condición a). Por tanto, el principio de finalidad *media* por cuanto se sitúa entre los principios de la naturaleza y de la libertad y, además, al permitir *pensar* el vínculo teleológico-causal entre lo moral y lo natural.

La mediación y la posibilidad de pensar la causalidad entre lo suprasensible moral y lo sensible natural dependen, lógicamente, de la demostración de que con la finalidad se determina *a priori* el sentimiento. Tal demostración corresponde a una deducción trascendental sobre el principio de finalidad. Debido a que la deducción se juega en la determinación del sentimiento por parte del Juicio, sólo puede ocurrir en la *crítica del Juicio estético* (EE, AA 20: 244 y KU, AA 5: 169).⁴⁵ Específicamente, esta deducción tiene lugar en la sección intitulada *Deducción de los juicios estéticos puros* (§§ 30-40), la cual supone el esclarecimiento previo del principio en la *Analítica de lo bello*

45 La importancia secundaria de los juicios teleológicos en esta tarea radica en que ellos permiten determinar la extensión y los límites del Juicio (EE, AA 20: 244), pues sostienen la conformidad a fines *objetiva* de la naturaleza a partir de los organismos. Así parece razonar también Hanza (1994: 230)

(§§ 1-22). A partir de la deducción sobre los juicios estéticos sobre lo bello se valida el *pensar* conforme a fines la naturaleza. Por lo tanto, la deducción trascendental es la condición fundamental para que el Juicio y su principio *mediens*, por cuanto se introducen *en medio* de los principios del entendimiento y de la razón.

Después de la deducción, se demuestra en la *Dialéctica del Juicio estético* que el principio de finalidad está fundado sobre la idea del “substrato suprasensible de la humanidad” (*KU*, AA 5: 340). Esta idea representa la dinámica entre la imaginación y el entendimiento que, primero ocasionada por la afección del objeto *natural* y después normada por el principio de finalidad, hace comprensible el carácter universal y necesario del juicio estético. Así, la idea representa una dinámica no-natural, es decir, *suprasensible* que, sin embargo, subyace a la naturaleza de la persona juzgante. Por lo tanto, en la *Dialéctica* se encuentra la mediación *entre* la experiencia estética ocasionada por un *objeto natural conforme a fines* y la experiencia *suprasensible* de la dinámica facultativa. Así, la reflexión estética del Juicio señala un fundamento suprasensible (indeterminado) de la naturaleza (externa e interna a nosotros). Al pensar ese fundamento, el Juicio es capaz de concebir la unidad entre lo suprasensible natural y moral, con lo cual se demuestra a) la posibilidad de pensar la causalidad entre lo suprasensible moral y lo sensible natural a través del principio de conformidad a fines.

Lo anterior corresponde, también, al orden cronológico de la composición y empata con el modo en que, a través de la *Dialéctica*, Kant pudo sopesar los rendimientos mediadores del Juicio y su principio. A partir de ello escribió la *EE* y su plan general de la *KU*. Así, aunque podemos encontrar otros ejercicios de mediación en las secciones sobre el interés intelectual por la belleza, sobre el arte y las ideas estéticas, sobre la simbología y sobre lo sublime, tales ejercicios —siguiendo a Zammito (1992) apoyado en Tonelli (1954, 1957) — fueron añadidos posteriores a la *EE*, probablemente motivados por la plena conciencia de Kant de la capacidad mediadora del Juicio.

Con relación al *posibilitar* el tránsito, debemos precisar que *sensu stricto* ello no significa construirlo. La diferencia recae en la capacidad *subjetiva* del Juicio y en el carácter *objetivo* del tránsito: éste debe conjuntar-diferencialmente las *legislaciones*, lo cual no puede realizar la finalidad porque sólo es un *principio* [Grundsatz ≠ Gesetz]. No obstante, al pensar *subjetiva* y conjuntamente los principios de la naturaleza y de la libertad, el Juicio puede considerar “la *unidad* entre lo suprasensible que se halla a la base⁴⁶ de la naturaleza y lo suprasensible que el concepto de libertad entraña prácticamente”, con el propósito de *posibilitar* [möglich macht] “el tránsito del modo de pensar conforme a los principios del uno [entendimiento] hacia el modo de pensar según los principios del otro [razón]” (KU, AA 5: 176). Sólo posteriormente se debe construir el tránsito con la intervención de las demás facultades: el entendimiento ofrece a la naturaleza desde sus leyes, el Juicio la piensa conforme a fines y fundada en lo suprasensible, por último, la razón determina la finalidad de la naturaleza mediante el Sumo Bien a través de la ley moral (KU, AA 5: 196).⁴⁷ Por lo tanto, el principio de finalidad *hace posible* el tránsito al pensar conjuntamente a los principios de la naturaleza y de la libertad, sobre lo cual se conjuntan-diferencialmente las legislaciones, a saber, la condición b). La construcción efectiva del tránsito como respuesta a la pregunta sobre la esperanza,⁴⁸ entonces, le compete a la Razón en general, tal y como propusimos desde el proyecto arquitectónico.

La *posibilización* ocurre en la *Analítica del Juicio teleológico*. Al esclarecer las condiciones de posibilidad del concepto de *fin natural* [Naturzweck] como organismo, se demuestra la labor conjunta del entendimiento, el Juicio y la razón: la primera facultad ofrece sus principios (especialmente las analogías de la experiencia) para situar al objeto *en la naturaleza*, la razón introduce su idea de *fin* en la

46 Pöltner (1990) realiza un estudio sobre el carácter subterráneo del tránsito.

47 Así, pues, con Guyer (2005c: 294), la KU debe recuperar tesis de las anteriores críticas para cumplir su sentido.

48 De la misma opinión es Bilbeny (1992: 28). Esta propuesta interpretativa asume y justifica la continuidad de la empresa crítico-arquitectónica, al menos desde la KrV hasta la KU. También Boer (2020: 251).

reflexión que, por último, realiza el Juicio para hacer comprensible la organización teleológica del organismo (KU, AA 5: 369-372). El fin natural sirve de ejemplo para pensar una “finalidad real (objetiva)” (KU, AA 5: 193) de la naturaleza. Tal finalidad objetiva conduce, necesariamente, a *pensar* un fundamento suprasensible de la naturaleza desde el cual se producirían intencionalmente los fines naturales. Esto apoya lo elaborado en la parte estética, especialmente la condición a): demostrar la posibilidad de una causalidad entre lo suprasensible moral y lo sensible natural, por cuanto se valida la experiencia de fines naturales y se *piensa* el fundamento suprasensible de la naturaleza. Por lo tanto, en la *Analítica del Juicio teleológico* encontramos la posibilidad por cuanto el Juicio y su principio de finalidad logran articular, en su reflexión, los principios del entendimiento y la razón. Esos principios —como demostramos— son la contracara subjetiva de las leyes objetivas que deben servir al tránsito. Luego, la labor crítica de la *Analítica teleológica* justifica la capacidad del Juicio y su principio para posibilitar el tránsito, es decir, de b) conjuntar-diferencialmente las legislaciones *desde* su faceta subjetiva *qua* principios.

Por último, resta instanciar la construcción del tránsito propiamente. Antes de ello, retomemos la pregunta arquitectónica de interés que ocasiona la exigencia del tránsito, a saber, *¿qué me está permitido esperar?* Ella, tanto como las primeras dos, debe responderse teniendo como fundamento las facultades humanas (fuentes de los conocimientos), sobre las cuales se argumenta a favor del conocimiento, del actuar moral y de la esperanza. Decimos *se argumenta a favor* porque, de principio, no es evidente que sea posible conocer *a priori*, que la razón pueda ser práctica, ni que podamos esperar realizar el Sumo Bien. Especialmente respecto al fin final como objeto de esperanza, su posibilidad requiere justificación, ya que el abismo entre las legislaciones lo cuestiona e impide. Así, según el enfoque arquitectónico, la tercera pregunta —suponiendo i) la distinción objetiva entre legislaciones— debe *demostrar* la posibilidad del Sumo Bien a través de un argumento que ii) *conjunte-diferencialmente* las legislaciones, pues sólo así es posible responder teóricamente y prácticamente. Las condiciones a) y b) de ii) son satisfechas,

respectivamente, por ambas *críticas*. Veamos *grosso modo* el modo en que se construye el tránsito.

El argumento teórico y práctico a favor de la posibilidad del Sumo Bien es desarrollado al final de la *KU*, en las últimas secciones en redactarse antes de la *Einl.* A partir del § 86 y hasta el final de la obra, Kant articula dos argumentos heterogéneos, a saber, la *físico-teleología* y la *ético-teología*. Ambos corresponden, respectivamente, a la legislación teórica y a la práctica. La física-teleología, partiendo de la experiencia *natural* de *finés* u organismos, conduce a pensar “la suprema causa de la naturaleza y sus propiedades” (*KU*, AA 5: 436), de la cual sólo puede afirmar su carácter intencional respecto a la creación del mundo como continente y sustrato suprasensible de la naturaleza. En esta argumentación se conjugan la legislación de la naturaleza y la finalidad del Juicio. Posteriormente, la consideración conforme a fines [*zweckmäßig*] se dirige al ser humano, pues él es “el único ser natural en el que podemos reconocer de su propia índole [nouménica] una capacidad suprasensible (la *libertad*)” (*KU*, AA 5: 435), es decir, el *fin natural* que, a su vez, es fuente de *finés morales*. Esta convergencia de lo natural y lo moral en el ser humano permite, después, dar cabida a la legislación práctica, a partir de la cual se exige la causalidad entre el actuar virtuoso y su efecto en la felicidad (*KU*, AA 5: 450). Esta intervención de la legislación práctica permite desarrollar la ético-teología como “el intento de concluir aquella causa [de la naturaleza] y sus propiedades a partir de un fin moral de los seres racionales *en la naturaleza*” (*KU*, AA 5: 436, subrayado nuestro). La ético-teología postula las condiciones de realización del Sumo Bien, específicamente a Dios⁴⁹ como garante de la síntesis entre la causa virtuosa y su efecto en la felicidad. A partir de aquí se acentúa la conjunción-diferenciante, pues los predicados morales que le pertenecen a Dios (omnisciencia, omnipotencia, benevolencia, etc.) pasan a determinar la idea de la causa del mundo y de la naturaleza, propia de la físico-teleología. De este modo, ambos argumentos justifican la posible causalidad entre lo moral suprasensible y lo natural sensible, así como la posibilidad de pensar una felicidad

49 De manera similar argumenta Tomasi (2016: 119)

proporcional al actuar virtuoso *en la naturaleza*.⁵⁰ Como resultado tenemos que “la teleología *moral* complementa las carencias de la teleología *física* y fundamenta por primera vez una *teología*” (KU, AA 5: 444). Por lo tanto, en el argumento físico-teleológico y ético-teológico, o teorético y práctico, de la *Metodología del Juicio teleológico*, encontramos ii) la conjunción-diferenciante entre las legislaciones de la Razón (natural y moral) sobre el principio *subjetivo* de finalidad, cuyo sentido es la construcción del tránsito de la naturaleza a la libertad a favor del Sumo Bien.

Conclusivamente, partiendo de la valoración final de la KU por parte de Kant, podemos demostrar que el Juicio y su principio tienen la tarea de *mediar* y *posibilitar* el tránsito. Tales acciones corresponden a lo realizado en la *Crítica del Juicio estético* y en la del *teleológico* respectivamente. Principalmente la mediación depende de la *Deducción trascendental* del principio de finalidad, así como la posibilitación ocurre en la *Analítica del Juicio teleológico*. En la *Deducción* se cumpliría el sentido *subjetivo* de sistematización, pues con la validación del carácter trascendental del principio de finalidad se aseguraría la sistematicidad de las facultades humanas. Luego, como proponíamos, tal sentido no puede dar cuenta de la unidad de la KU, pues excluye la *crítica teleológica*. Sólo el sentido del tránsito puede explicar su unidad, por cuanto requiere garantizar que el principio del Juicio es trascendental y *además capaz subjetivamente* de mediar y posibilitar. Esta tesis se justifica desde nuestra interpretación de los lugares textuales en que ocurre el cumplimiento de las condiciones del tránsito. Por último, la procedencia del tránsito y su exigencia desde el proyecto arquitectónico nos permite demostrar su carácter argumental y su condición principal, a saber, la conjunción-diferenciante de las legislaciones. Esta tesis, del mismo modo, recibe confirmación al atender el argumento físico-teleológico y ético-teológico presente en la *Metodología del Juicio teleológico*.

50 Siendo este el caso, en el éxito de la KU se juega también la posibilidad de la política: Bennigton (2017: 128), Eldridge (2016: 36).

Conclusiones

Comenzamos esta labor con el problema de la unidad de la *Crítica del Juicio* en sus dos momentos: la *crítica del Juicio estético* y del *teleológico*. Tal problemática nos condujo a atender el tránsito [*Übergang*] entre la naturaleza y la libertad, pues Kant explícitamente reconoce que la *KU* sirve a su construcción. A pesar de ello, no ha habido acuerdo respecto a qué significa el tránsito, ni si él es una razón suficiente para explicar la unidad de la obra. Además, en las pocas interpretaciones que versan sobre el tránsito, encontramos una desproporción respecto a los papeles conferidos a las *críticas* para su elaboración: en la mayoría, los estudios se limitan a considerar la *crítica del Juicio estético* para entender el tránsito, especialmente en sus secciones donde Kant vincula la cuestión estética con la moral.

Nosotros nos posicionamos dentro de la discusión sobre la significación del tránsito, y el problema de la unidad, sosteniendo que él debe comprenderse como un argumento teorético y práctico a partir del proyecto arquitectónico. Esta tesis se basa en tres premisas que justificamos, respectivamente, en cada sección: primero, el sentido de tránsito es el único explícitamente reconocido por Kant capaz de dar cuenta de la unidad de la *KU*;⁵¹ segundo, el sentido del tránsito proviene del proyecto arquitectónico —tal y como lo interpretamos desde la *KrV*—, específicamente en la forma de una pregunta teorética y práctica sobre el Sumo Bien como objeto de esperanza; y tercero, el cumplimiento del sentido del tránsito debe ser comprendido como un argumento teorético y práctico, para cuya construcción se requiere la colaboración de la *crítica del Juicio estético* y la del *teleológico*.

Si nuestra tesis es correcta, podemos proponer una interpretación que haga justicia a los dos momentos de la *KU*, especialmente

51 Ello, siguiendo la reconstrucción histórico-genética de la *KU*, no significa que la obra haya sido planeada desde un inicio con ese sentido. Tampoco quiere decir que el sentido del tránsito deba anular el tratamiento particular de otros demás, como anota Euler (2018).

a la *crítica del Juicio teleológico*.⁵² Pero, además, podemos afirmar la unidad de la *KU* y sus dos *críticas*. Así, desde la caracterización del tránsito y la localización de sus momentos en el texto, creemos necesario reivindicar la unidad de la obra con relación al proyecto que impulsó a Kant a escribir la *KrV* y que orientó su quehacer posterior.

Esto último nos llama a reconsiderar la significación e importancia de la *KU* dentro de la totalidad de la filosofía crítica, especialmente bajo su acepción de proyecto arquitectónico. Pues con el argumento teórico y práctico, la *KU* satisfaría su sentido de transición y, a la vez, respondería a la tercera pregunta de interés, demostrando la posibilidad del Sumo Bien. Con ello el proyecto arquitectónico finalizaría⁵³ al haber respondido sus tres preguntas: determinando los conocimientos las primeras dos y relacionándolos al Sumo Bien la tercera, el sistema de filosofía correspondería a su concepto cósmico, respetaría la naturaleza teleológica de la Razón y se orientaría hacia la Sabiduría.

Por último queremos notar que si bien hemos restringido los medios con los cuales reconstruimos el argumento teórico y práctico a las Introducciones y al proyecto arquitectónico, es notable su utilización —aunque no idéntica— en distintos escritos de Kant, desde la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (AA 8: 8) de 1784, pasando por *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (AA 8: 159) de 1788 —escrito que, como vimos, se compuso a la par que la *Kritik des Geschmacks*—, hasta textos posteriores a la *KU*: en *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* de 1791 y, principalmente, en el manuscrito inédito de los *Fortschritte der Metaphysik* (compuesto entre 1792 y 1795) (AA 20: 292-294), el cual presentó a la filosofía trascendental como el único verdadero progreso en metafísica, al lograr transitar de lo sensible a lo suprasensible utilizando la finalidad de la naturaleza.

52 Ejemplos de otros autores que también han sostenido el papel esencial de la *crítica teleológica*: Guyer (2000b, 2005c, 2006b); Caimi (1993); Esser (2016); Andaluz Romanillos (2013).

53 Debemos notar que, estrictamente, el proyecto nunca termina, pues la sabiduría y su fin final a los que tiende son ideales y, por tanto, representaciones imposibles de realizar efectivamente: *KpV*, AA 5: 108-109.

■ Referencias

- Allison, H. E. (2012a). The Gulf between Nature and Freedom and Nature's Guarantee of Perpetual Peace. H. E. Allison, *Essays on Kant*. Oxford: Oxford University Press: 217-228.
- (2012b). Is the critique of judgment "post-critical"? H. E. Allison, *Essays on Kant*. Oxford: Oxford University Press: 165-176.
- Andaluz Romanillos, A. M. (1990). La unidad de la naturaleza en las introducciones a la *Crítica del Juicio*. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (17): 405-413.
- (1998). La finalidad de la naturaleza como exigencia de la libertad en Kant. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (25): 165-192.
- (2013). *Las armonías de la razón en Kant. Libertad, sentimiento de lo bello y teleología de la naturaleza*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- Aranda Utero, V. (2015). Subjetividad trascendental. El giro irracional de la *Crítica del Juicio*. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (65): 165-173.
- Basaglia, F. (2016). The Highest Good and the Notion of the Good as Object of Pure Practical Reason. Th. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*. Berlin: De Gruyter: 17-32.
- Beiser, F. (2006). Moral Faith and the Highest Good. P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press: 588-629.
- Bennigton, G. (2017). *Kant on the Frontier. Philosophy, Politics, and the Ends of Earth*. New York: Fordham University Press.
- Bilbeny, N. (1992). La esperanza moral en Kant. R. Rodríguez Aramayo y G. Vilar (eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*. Barcelona: Anthropos / México: Universidad Autónoma Metropolitana: 28-45.
- Boer, K. de. (2020). *Kant's Reform of Metaphysics. The Critique of pure Reason reconsidered*. New York: Cambridge University Press.
- Bojanowski, J. (2008). Kant über das Prinzip der Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie (Einleitung I-V). O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Verlag GmbH: 23-40.
- Buchdahl, G. (1967). The Relation Between "Understanding" and "Reason" in the Architectonic of Kant's Philosophy. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 67(1): 209-226.
- Burnham, D. (2000). *An introduction to Kant's Critique of Judgment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Byrne, P. (2007). *Kant on God*. Cornwall: Ashgate.

- Caballero López, D. (2021). El Proyecto arquitectónico de la filosofía crítica de Kant como reforma a la filosofía. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* (41): 6-25. <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2021.41.1223>.
- Caimi, M. (1993). Motivos metafísicos en la Crítica del Juicio teleológico. J. Szabón (comp.), *Homenaje a Kant*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires: 9-26.
- Cubo Ugarte, Ó. (2008). *Juicio y reflexión en la filosofía de Kant*. (Tesis doctoral). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Dumouchel, D. (1994). La découverte de la faculté de juger réfléchissante. Le rôle de la «Critique du goût» dans la formation de la *Critique de la faculté de juger*. *Kant-Studien*, 85(4): 419-442.
- (1998). Genèse de la *Troisième Critique*: le rôle de l'esthétique dans l'achèvement du système critique. H. Parret (ed.), *Kants Ästhetik / Kant's aesthetics / L'esthétique de Kant*. Berlin: De Gruyter: 18-40.
- Düstring, K. (1990). Beauty as the Transition from Nature to Freedom in Kant's *Critique of Judgment*. *Nous*, 24(1): 79-92.
- Eldridge, R. (2016). *Images of History. Kant, Benjamin, Freedom and the Human Subject*. Oxford: Oxford University Press.
- Engstrom, S. (2016). The Determination of the Concept of the Highest Good. Th. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*. Berlin: De Gruyter: 89-108.
- Esser, A. M. (2016). Applying the Concept of the Good: The Final End and the Highest Good in Kant's Third *Critique*. Th. Höwing (ed.). *The Highest Good in Kant's Philosophy*. Berlin: De Gruyter: 249-262.
- Euler, W. (2018). *Natur und Freiheit. Kommentar zu den Einleitungen in Kants "Kritik der Urteilskraft"*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Ferrarin, A. (2015). *The Powers of Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Flikschuh, K. (2006). Reason and Nature: Kant's Teleological Argument in *Perpetual Peace*. G. Bird (ed.), *A Companion to Kant*. Oxford: Blackwell Publishing: 383-396.
- Föster, E. (1992). "Was darf ich hoffen?". Zum Problem der Vereinbarkeit von theoretischer und praktischer Vernunft bei Immanuel Kant. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 46(2): 168-185.
- Fonnesu, L. (2022). The Highest Good and its Crisis in Kant's Thought. *Journal of Transcendental Philosophy*, 3(3): 369-384.
- Fugate, C. D. (2014). *The Teleology of Reason. A study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*. Berlin: De Gruyter.
- Genova, A. C. (1970). Kant's Complex Problem of Reflective Judgment. *The Review of Metaphysics*, 23(3): 452-480.

- Gómez Caffarena, J. (1992). La Crítica del Juicio a sólo dos años de la *Crítica de la razón práctica*. En *la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*. R. Rodríguez Aramayo y G. Vilar (eds.). Barcelona: Anthropos / México: Universidad Autónoma Metropolitana: 13-27.
- González Fisac, J. (2014). Juicio y subjetividad. O ¿qué significa el “giro subjetivo” de la tercera Crítica? *Logos. Anales del seminario de metafísica* (47): 311-320.
- Guyer, P. (2000a). Editor’s Introduction. I. Kant, *Critique of the Power of Judgment*. E. Matthews and P. Guyer (trans.). Cambridge: Cambridge University Press: xiii-xlix.
- (2000b). Editor’s Preface. I. Kant, *Critique of the Power of Judgment*. E. Matthews and P. Guyer (trans.). Cambridge: Cambridge University Press: ix-xi.
- (2003). Kant’s Principles of Reflecting Judgment. P. Guyer (ed.), *Kant’s Critique of the Power of Judgment. Critical Essays*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers: 1-62.
- (2005a). From Nature to Morality: Kant’s New Argument in the “Critique of Teleological Judgment”. P. Guyer (eds.), *Kant’s System of Nature and Freedom. Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press: 314-342.
- (2005b). Introduction. P. Guyer (ed.), *Kant’s System of Nature and Freedom. Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press: 1-8.
- (2005c). The Unity of Nature and Freedom. Kant’s Conception of the System of Philosophy. P. Guyer (ed.), *Kant’s System of Nature and Freedom. Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press: 277-313.
- (2006a). Bridging the Gulf: Kant’s Project in the third Critique. G. Bird (ed.), *A Companion to Kant*. Oxford: Blackwell Publishing: 423-440.
- (2006b). Kant’s Ambitions in the Third Critique. P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press: 538-587.
- Hanza, K. (1994). La facultad de juzgar reflexionante: pieza clave del proyecto crítico de Kant. *Areté*, 6(2): 229-238.
- Henrich, D. (2008). *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kant, I. (1923a). *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* I. Kant, *Gesammelte Schriften*. Band VIII. *Abhandlungen nach 1781*. W. Dilthey (Hrsg. Bände I-IX). Hrsg. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bände I-XXII). Berlin: Walter de Gruyter & Co.: 131-148.
- (1923b). *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*. I. Kant, *Gesammelte Schriften*. Band VIII. *Abhandlungen nach 1781*. W. Dilthey (Hrsg. Bände I-IX). Hrsg. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bände I-XXII). Berlin: Walter de Gruyter & Co.: 157-184.

- (1923c). *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*. I. Kant, *Gesammelte Schriften*. Band VIII. *Abhandlungen nach 1781*. W. Dilthey (Hrsg. Bände I-IX). Hrsg. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bände I-XXII). Berlin: Walter de Gruyter & Co.: 253-272.
- (1923d). *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. I. Kant, *Gesammelte Schriften*. Band VIII. *Abhandlungen nach 1781*. W. Dilthey (Hrsg. Bände I-IX). Hrsg. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bände I-XXII). Berlin: Walter de Gruyter & Co.: 387-406.
- (1923e). *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*. I. Kant, *Gesammelte Schriften*. Band VIII. *Abhandlungen nach 1781*. W. Dilthey (Hrsg. Bände I-IX). Hrsg. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bände I-XXII). Berlin: Walter de Gruyter & Co.: 411-422.
- (1992). *Jäsche Logik*. I. Kant, *Lectures on Logic*. Translation by J. M. Young. Cambridge: Cambridge University Press: 527-640.
- (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Traducción de M. Caimi. Madrid: Ediciones Istmo.
- (2003). *Crítica del discernimiento*. Edición y traducción de R. Rodríguez Aramayo y S. Mas. Madrid: Mínimo Tránsito / Antonio Machado Libros.
- (2011a). *Crítica de la razón práctica*. Traducción de D. M. Granja Castro. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma Metropolitana.
- (2011b). *Crítica de la razón pura*. Traducción de M. Caimi. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma Metropolitana.
- (2011c). *Los progresos de la metafísica*. Traducción de M. Caimi. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma Metropolitana.
- (2014a). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. I. Kant, *Kant II*. Traducción de R. Rodríguez Aramayo. Barcelona: Gredos: 1-81.
- (2014b). *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*. I. Kant, *Kant III*. Traducción de R. Rodríguez Aramayo. Barcelona: Gredos: 327-349.
- (2017). *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*. Introducción, edición crítica y traducción de N. Sánchez Madrid. Madrid: Escolar y Mayo.
- Kleingeld, P. (2016). Kant on “Good”, the Good, and the Duty to Promote the Highest Good. Th. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant’s Philosophy*. Berlin: De Gruyter: 33-50.
- Lerussi, N. A. (2015). Los dos modelos de enlace entre la teoría y la práctica según la Introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar* de Immanuel Kant. *Veritas*, sin volumen, (32): 79-94.

- López Molina, A. M. (1992). Contingencia y Teleología en Kant. R. Rodríguez Aramayo y G. Vilar (eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*. Barcelona: Anthropos / México: Universidad Autónoma Metropolitana: 122-138.
- Maldonado Rodríguez, R. (2009). *Kant. La Razón estremecida*. México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Manchester, P. (2003). Kant's Conception of Architectonic in its Philosophical Context. *Journal of the History of philosophy*, 41(2): 187-207.
- Martínez Marzoa, F. (1987). *Desconocida raíz común*. Madrid: Ed. Antonio Machado.
- (1989). *Releer a Kant*. Barcelona: Anthropos.
- Marwede, F. (2016). Kant on Happiness and the Duty to Promote the Highest Good. Th. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*. Berlin: De Gruyter: 51-70.
- Nuyen, A. T. (1993). On Interpreting Kant's Architectonic in Terms of the Hermeneutical Model. *Kant-Studien*, 84(2): 154-166.
- Pasternack, L. R. (2014). *Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason: An Interpretation and Defense*. London: Routledge.
- Pöltner, G. (1990). El concepto de "conformidad a fines" en la crítica del juicio estético. Traducción de D. Innerarity. *Anuario Filosófico*, 23(1) 99-112.
- Renaut, A. (2015). Présentation. I. Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduction A. Renaut. Paris: G. F. Flammarion: 7-81.
- Rivera de Rosales, J. C. (1998). *Kant: La "Crítica del Juicio teleológico" y la corporalidad del sujeto*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia y Aula Abierta.
- Rodríguez Aramayo, R. (2003). El papel del discernimiento teleológico en la filosofía práctica de Kant. I. Kant, *Crítica del discernimiento*. R. Rodríguez Aramayo y S. Mas. Madrid: Antonio Machado Libros: 17-50.
- Rohlf, M. (2009). The Transition from Nature to Freedom in Kant's Third Critique. *Kant-Studien*, 99(3): 339-360.
- Sánchez Rodríguez, M. (2010). *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*. Hildesheim / Zürich / Nueva York: Georg Olms.
- Sánchez Madrid, N. (2011). Contingencia y trascendencia. La *Primera Introducción de la Crítica del Juicio* y la *catábasis* reflexiva de la Lógica trascendental. I. Kant, *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*. Traducción de N. Sánchez Madrid. Madrid: Escolar y Mayo Editores: 9-84.
- Sgarbi, M. (2010). *La logica dell'irrazionale. Studio sul significato e sui problemi della Kritik der Urteilkraft*. Milano: Mimesis Edizioni.

- Schmidt, D. J. (2005). "What we cannot say": Gadamer, Kant, and Freedom. St. H. Daniel (ed.), *Current Continental Theory and Modern Philosophy*. Illinois: Northwestern University Press: 240-253.
- Tomasi, G. (2016). God, the Highest Good, and the Rationality of Faith: Reflections in Kant's Moral Proof of the Existence of God. Th. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*. Berlin: De Gruyter: 111-130.
- Tonelli, G. (1954). La formazione del testo della "Kritik der Urteilskraft". *Revue Internationale de Philosophie*, 8(30) : 423-448.
- (1957). Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmässigkeit in der Kritik der Urteilskraft. *Kant-Studien*, 49(1-4): 154-166.
- Trías, E. (1989). Estética y teleología en la *Crítica del Juicio*. J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.). *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón pura*. Madrid: Tecnos: 308-321.
- Thies, Ch. (2007). Was darf ich hoffen? Kant's "dritte Frage" in seiner dritten Kritik. U. Kern (ed.), *Was ist und was sein soll. Natur und Freiheit bei Immanuel Kant*. Berlin: Walter de Gruyter: 310-320.
- Velkey, R. L. (2014). *Freedom and the End of Reason. On the moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wicks, R. (2007). *Routledge Philosophy Guidebook to Kant on Judgment*. London: Routledge.
- Zammito, J. H. (1992). *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Zöller, G. (2016). The supersensible... in us, above us and after us: The Critical Conception of the Highest Good in Kant's Practico-Dogmatic Metaphysics. Th. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*. Berlin: De Gruyter: 263-280.
- Zuckert, R. (2007). *Kant on Beauty and Biology. An Interpretation of the Critique of Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Søren Kierkegaard: Sobre la exigencia ética radical en el amor al prójimo

Søren Kierkegaard: On the Radical Ethical Demand in Love of Neighbor

Jhoan Sebastian David Giraldo
Universidad de Antioquia, Colombia
jhoan.david@udea.edu.co
orcid.org/0000-0003-0404-5364

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v15i34.610

Fecha de recepción: 11/01/2023 • Fecha de aceptación: 05/10/2023

Resumen

El amor cristiano es una exigencia que pretende la superación del egoísmo y el fomento del desarrollo positivo de las relaciones humanas al ayudar a los demás a ser independientes. No obstante, Søren Kierkegaard ha señalado en su obra que existen obstáculos mundanos y problemáticos que impiden que este tipo de amor se materialice efectivamente. Así pues, el objetivo de este texto es exponer el concepto de amor cristiano como exigencia ética radical y su capacidad como correctivo para las relaciones humanas problemáticas en la sociedad a partir de *Las obras del amor*. Para esto, en primer lugar, expongo la vida oculta del amor, seguido de la descripción del amor de predilección, que es la forma particularizada del amor. Finalmente,

Abstract

Christian love is a demand that seeks to overcome selfishness and promote the positive development of human relationships by assisting others in becoming independent. However, Søren Kierkegaard has pointed out in his work that there are worldly and problematic obstacles that hinder the effective materialization of this type of love. Thus, the purpose of this text is to expound upon the concept of Christian love as a radical ethical demand and its capacity as a corrective for problematic human relationships in society based on *Works of Love*. First, I present the hidden life of love, followed by a description of preferential love, which is the particularized form of love. Finally, I proceed to elucidate the radical demand of love, in order to uncover the essence

me dispondré a dilucidar la exigencia radical del amor, en virtud de hallar la esencia del amor y cómo podría ser un correctivo para la práctica en las relaciones interpersonales de la sociedad.

Palabras claves

Amor al prójimo, correctivo, cristianismo, exigencia ética, existencialismo.

of love and how it could serve as a corrective for the practice of interpersonal relationships in society.

Keywords

Christianity, corrective, love of neighbor, ethical demand, existentialism.

Introducción

De acuerdo con el pensador danés Søren Kierkegaard, en la práctica cristiana hay una forma ideal y radical de manifestación del amor que pretende introducir el verdadero cristianismo en la sociedad y corregir todo lo que hay de mundano en las relaciones interpersonales. Este ideal práctico para Kierkegaard parte de la justificación de que las relaciones establecidas en la época que se manifestaba ante sus ojos —y siguiendo al mismo Kierkegaard, también en la contemporaneidad— se basan sobre principios egoístas. Las relaciones se han fundado en la mera búsqueda del provecho propio, pues lo que no me conviene no es preciso realizarlo. Estas, entonces, se han instrumentalizado: veo al otro como un mero medio para mis fines. Esto ha llevado a una ética de predilección en lugar de un deber ético universal, en la que solo nos preocupamos por los cercanos (Ferreira, 1999).

Kierkegaard parte de la idea del amor de sí como un presupuesto antropológico, debido a que es una parte constitutiva de la condición humana. Esta idea es importante para cualquier consideración fundamental sobre el carácter humano y no puede ser simplemente suprimida o ignorada. De allí parte la comprensión y la posibilidad de éste como concepto fundante de las relaciones humanas, pues la comprensión del sí mismo es condición necesaria para una relación auténtica con el otro. Sin embargo, a lo largo del desarrollo social concreto, este amor de sí mismo se ha interpretado como egoísmo y una mera preocupación por uno mismo. Para remediar esta visión y establecer relaciones significativamente diferentes Kierkegaard sugiere que la propuesta ética del cristianismo es abrazar el amor de sí y extenderlo también hacia el prójimo y toda la humanidad, mediante una exigencia ética radical de amor. De esta manera, sería posible amar al prójimo como a sí mismo, tal como lo indican las Escrituras:

has de amar a tu prójimo como a ti mismo (Mateo 22, 39; OA: 35).¹ Esta expresión es rescatada por Kierkegaard en su libro *Las obras del amor*, publicado en 1847, la cual usa como tesis central del mandato cristiano. Bajo esta exigencia Kierkegaard pretende llevar al lector hasta el punto donde esta exigencia se muestre como fundamental en la existencia humana para el fomento de relaciones personales positivas. En el camino de la formación es el lector el que debe encontrar por sí mismo la forma de enfrentar el mundo en el que a veces está demasiado a gusto.

El amor al prójimo no es el que tradicionalmente se ha gestado de manera particularizada, como la pareja sentimental, familia o amigos, que se manifiestan de manera concreta a ciertos individuos y no a toda la humanidad como lo pretende el cristianismo. Pero, entonces, ¿qué es el amor auténtico al que alude el cristianismo? A partir de este cuestionamiento, se sostiene que el amor al prójimo es una exigencia ética radical, que sirve para remediar lo que hay de problemático en las relaciones interpersonales manifestadas en la sociedad. Por lo cual, en primer lugar, expongo la vida oculta del amor, seguido de la descripción del amor de predilección, que es la forma particularizada del amor. Finalmente, se muestra que Kierkegaard busca resaltar la importancia de amar al prójimo como una exigencia ética radical y una fuerza transformadora que puede cambiar la sociedad y nuestras interacciones con los demás.

La vida oculta del amor

Kierkegaard retoma la expresión de las Escrituras “del corazón brota la vida” (Proverbios 4, 23) para expresar precisamente el lugar de procedencia de la vida del amor. Así pues, el fundamento del amor está oculto, no es visible, porque parte desde la interioridad del individuo y es manifestado mediante la práctica. De ahí que una

¹ En este artículo, las referencias a *Las obras del amor* de Kierkegaard (2006) se indicarán con la abreviatura “OA”, seguida del número de página correspondiente (por ejemplo: OA: 35), para diferenciarlas de otras obras del mismo autor o de diferentes autores.

expresión como “cada árbol se conoce por su fruto propio” (Lucas 6, 44) tome significado para Kierkegaard, pues el amor no es posible conocerlo de manera directa, y menos mediante la palabra; el verdadero amor hacia los demás se demuestra a través de las acciones y comportamientos que tenemos hacia ellos. Bajo esta consideración es sobre la que se funda el verdadero amor cristiano que da lugar a su planteamiento ético.

Para dar desarrollo a este, Kierkegaard no se inmiscuye en una explicación mediante un entramado conceptual tradicional para definir qué es el amor. El amor no se puede conocer por un ejercicio de conceptualización, sino en la misma práctica del amor. De ahí que nuestro autor recurra a la exposición de las obras del amor, es decir, pretende mostrar la verdadera tarea del cristianismo, la del amor al prójimo. En nuestras relaciones sociales hay diversas formas de amor y ninguna de ellas está descartada dentro del entramado conceptual para Kierkegaard, sin embargo, el cristianismo conoce solo un tipo de amor. Este es el *amor espiritual*, el cual es la base sobre todo lo que se construye, siendo “tanto el construir como lo que se construye” (Hannay, 2008: 111) y está presente en cualquier otra expresión de amor.

En las relaciones interpersonales se desconoce la presencia del amor auténtico que une el mundo terrenal con la eternidad. Para Kierkegaard, lo que *es* tiene que ser creído y el amor no escapa de esta consideración. Este se encuentra oculto, o bien, como éste lo expresa: “la vida celada del amor se encuentra en lo más íntimo, inescrutable, y con ello también en una inescrutable coherencia con la totalidad de la existencia” (OA: 26). El amor no es pasajero, ya que se extiende a la totalidad de la existencia. Éste está presente en todos los aspectos de la vida humana y tiene un efecto transformador en ellos. Además, es una realidad que repercute en todas las relaciones interpersonales, las actividades cotidianas, la vida espiritual y la relación con Dios; por lo que va más allá de la mera emoción o sentimiento, pues es una fuerza que une la existencia humana con aquel poder que lo fundamenta.

El amor no es un saber que pueda ser aprehendido de manera suficiente como un concepto. Así que la vida del amor se encuentra velada, se encuentra en lo más íntimo del ser humano para acompañarlo en el camino de la vida.² Sin embargo, este no se halla en reposo; por el contrario, está manifestando constantemente sus consecuencias. Se conoce al amor solo por sus frutos —como ya se indicó—, es decir, por la forma en cómo se despliega en las relaciones, mas no por él mismo. El reconocimiento del amor por sus frutos parte de la creencia de que el amor se encuentra en todas partes, en todos los humanos, y de la posibilidad efectiva de su manifestación. Por este motivo, se debe creer en él y tiene que vivirse. Kierkegaard se refiere al amor análogamente a la idea de Dios:

Como Dios, que habita en una luz, de la que brota cada uno de los rayos que iluminan el mundo, mientras que nadie, siguiendo estas vías, es capaz de adentrarse y ver a Dios, pues estas vías de la luz se convierten en tinieblas cuando uno se vuelve hacia la luz: así también el amor habita en lo celado, o celado en lo más íntimo (OA: 25).

No todas las formas del amor están en constante acción, no obstante, solo el auténtico amor siempre es acción y no se queda en la contemplación de su objeto amado. Entonces, si bien la esencia del amor es invisible a los ojos, en el amor cristiano su constante accionar hace que sus manifestaciones siempre sean visibles (Huls, 2011a). Por lo cual, quedarse en la excesiva reflexión sobre lo que es el amor o a la autocontemplación, retrasaría la acción y la actividad decisiva del individuo ante cada situación. Como condición existencial fundamenta el actuar del ser humano, no de manera determinista con una lista de acciones por hacer, sino que orienta la acción mostrando cómo hacerlas (Krishek, 2009; Russell, 2015). Las obras

2 M. Strawser (2007) anota que el origen del amor en el pensamiento de Kierkegaard es misterioso, no se puede captar con la razón filosófica, debe ser creído. Para F. Torralba (2016), la génesis del amor en Kierkegaard es agustiniana, en tanto que “entiende a Dios como Aquel que es más íntimo a mí mismo que, desde el fondo de la conciencia, me llama, me convoca a salir de mí mismo para dar lo que soy a los demás” (424).

del amor pueden ser esencialmente infinitas, pues su emanación es esencialmente inagotable. Una obra no es amorosa por sí misma, por eso, de acuerdo con el contexto, una acción puede ser o no amorosa.

Para alcanzar cierto grado de comprensión del amor es necesario recurrir a sus obras mismas, como ya se ha mencionado, pues estas sí pueden ser constatadas en nuestra existencia. Kierkegaard refiere esta necesidad a una cita del Evangelio: “¡Hijos míos!, no amemos de palabra ni de lengua, sino de hecho y en verdad” (1 Juan 3: 18; OA: 28). Esta cita es más que una mera invitación a obrar; el amor se ha de expresar como un mandato a la acción de la humanidad y no propone quedarse en las meras palabras. Pero conocer el amor no implica una búsqueda de este en los demás, juzgándolos, sino más bien de aprender a conocerlo por las obras.

Entonces, se conoce el amor no mediante la reflexión, incluso si esta reflexión se centra en la acción de amar. Tal como sugiere el título del libro *Las obras del amor*, el foco está en ir más allá de las palabras y se manifiesta en acciones concretas que se pueden llevar a cabo para cuidar, ayudar y apoyar a los demás. Es un llamado a que el amor no se quede solo en un estado interno, sino que se traduzca en comportamientos tangibles y positivos hacia los demás. En este se brindan ejemplos, solo orientadores, de obras de amor tales como dar la vida, recordar a los difuntos, realizar el elogio del amor, entre otras. Sin embargo, tampoco se trata de hacer una lista de obras que se puedan catalogar como amorosas, ya que lo que convierte a estas obras en amorosas es el modo de realización de ellas, por eso los ejemplos son más bien de carácter orientador y no de carácter definitorio.

P. Dip (2010) afirma que la imposibilidad de definir las obras de amor en sentido positivo depende evidentemente del contexto teórico en que se presenta el amor. Hay que creer en el amor, por una parte, en oposición a la racionalidad insolente que pretende negar la existencia del amor; por otra parte, en oposición a la estrechez de corazón, que con desconfianza quiere ver los frutos. El amor del que habla el cristianismo es el de la verdad de la eternidad, este amor es, por lo que no puede ser cantado ni descrito, debe ser vivido. El amor no puede ser *juzgado* por sus frutos, aun cuando no haya otra

forma de reconocer la existencia efectiva del amor. Quienes aman no actúan con la intención de ser reconocidos o ser jueces, sino para que el amor se manifieste a través de sus acciones, las cuales no deben permanecer nunca ocultas. Por lo tanto, la tarea es la de asegurarse de que el amor dé frutos y, de esta manera, pueda ser reconocido por todos. Se trata de aprender a conocer el amor las obras que pueden ser conocidas por aquellos que participan en el amor: “lo igual solo se conoce por lo igual; solamente el que permanece en el amor puede conocer el amor, además su amor puede ser conocido” (OA: 34).

Así pues, el amor, para Kierkegaard, es un supuesto antropológico, ya que al intentar manifestar que el amor está íntimamente en cada uno quiere decir que el amor ya está en cada uno. Si bien por los frutos se conoce la vida del amor, la manifestación a través de la acción no muestra el carácter del amor, sino del individuo que lleva a cabo el amor. Así que la manifestación o no del amor no es una cuestión de capacidad, sino de carácter de cada individuo. Entonces, el amor es un concepto existencial que debe ser vivido.

El amor auténtico cristiano se basa en una vida oculta que va más allá de lo superficial y se basa en principios más profundos. Sin embargo, al examinar las distintas formas de amor, podemos ver que aquellas que se fundan en la predilección y la temporalidad se oponen a esta perspectiva cristiana. Descubrimos cómo la temporalidad y las motivaciones egoístas pueden prevalecer en las relaciones humanas. En este contraste es donde encontramos la verdadera esencia de por qué el amor cristiano no puede encontrar su fundamento en aspectos temporales. Es imperativo examinar de cerca estas formas alternativas de amor si queremos comprender plenamente las relaciones con los demás.

Formas del amor de predilección

En el contexto del amor cristiano, se excluye radicalmente cualquier forma de predilección. El mandato cristiano no se limita a amar solo a un amante o un amigo, como sugieren los poetas, sino que se extiende al prójimo en un sentido más amplio. Por lo tanto, las formas

de amor íntimo, como el amor sexual, el amor familiar y el amor amistoso, las cuales Kierkegaard denomina amor de predilección, son consideradas insuficientes para el cristiano desde una perspectiva ética. Estas formas de amor se enfocan en personas específicas con las que se tiene una relación afectiva, pero no cumplen con el mandato ético de amar al prójimo en general. Quien ama en este sentido elige un único amado o un amigo de acuerdo con sus particularidades: bien sea cualidades físicas o de carácter, semejantes o de complementariedad.

Aunque en principio esta forma de amor de predilección se muestre en sentido estricto como no egoísta, debido a que se ama a alguien diferente a uno mismo, el egoísmo sigue presente en ella. Éste se manifiesta no solo en el amor propio, sino también en la amistad y el amor, así como en otras relaciones (Muñoz Fonnegra, 2005: 50). Bajo esta concepción tradicional del amor y la amistad suele implicar reclamación de méritos o reciprocidad, lo que refleja una extensión del amor propio hacia el otro, pues el amado se me presenta como otro yo y pocas veces podemos encontrar una entrega desinteresada hacia otros individuos. Además, la tarea del amor se restringe a un amado, haciendo invisible al resto de individuos con los que no se comparte algún tipo de afectividad: “ambos, el amor de sí y la predilección apasionada, no salen de un estrecho círculo” (Larrañeta, 1990: 206). Ante este tipo de predilección en el amor, Erich Fromm menciona lo siguiente: “si una persona ama sólo a otra y es indiferente al resto de sus semejantes, su amor no es amor, sino una relación simbiótica, o un egotismo ampliado” (1982: 52). Y agrega que se tiende a creer que el amor está determinado por el objeto y no por la facultad de amar, por eso se pone como prueba la intensidad del amor el que sea dirigido a un único ser humano.

Este amor de predilección, según Kierkegaard, es inseguro porque lleva consigo la posibilidad de cambio. En este se produce una constante angustia que se hace presente en forma de una exigencia de reciprocidad. Para que el amor siga existiendo, se espera que el otro reconozca y corresponda constantemente. Se depende de la existencia particular del objeto amado para cumplir con la tarea, pues como amor de predilección se fundamenta en los aspectos

particulares que posee el amado; en esta medida la relación amorosa también supone una admiración por el otro. Esta admiración puede ser tan fuerte que parece que el amor es ciego.

Además, la pasión amorosa es pasajera, es un instante de floración. El enamoramiento es algo inmediato, pues se siente la necesidad de manifestarlo rápidamente. Este amor está sujeto al cambio, por lo que los amantes “se juran, se prometen mutuamente fidelidad o amistad; y cuando hablamos solemnemente, no decimos de ambos que se aman, decimos que se prometen fidelidad o amistad” (OA: 49). Aunque se prometen amarse por siempre, el amor puede marchitarse y desvanecerse con el tiempo o en momentos de crisis. Esta aparente unión eterna se vuelve frágil y sujeta a la disolución; aunque se ame por toda una vida a un ser amado, con la terminación biológica de la vida del amado caduca el amor. Por lo tanto, el amor de predilección está fundamentado en una base inestable y temporal.

En el amor de predilección se suelen solicitar pruebas de su existencia y permanencia para la apariencia de constancia. Adicionalmente, este tipo de amor conserva la apariencia de eternidad por la energía, el coraje y la pasión con que es abrazado. No obstante, este acarrea consigo la posibilidad de transformarse en su opuesto, se puede manifestar bien sea en odio o en celos. Se espera que el amor recibido se corresponda proporcionalmente al que es dado, y este desequilibrio puede generar resentimiento o cambios en la relación con el tiempo. Incluso, un problema que enfrenta el amor de predilección es que, con el paso de los años, la pasión y la intensidad del amor pueden disminuir debido a la rutina y la costumbre.

Ahora bien, el amor de predilección no ha de ser abandonado, más bien hay que tener en cuenta que el amor del cristianismo es primario y el amor de predilección es una forma limitada a un único objeto para amar. Así pues, por lo visto, la esencia del amor auténtico cristiano no podría estar basada únicamente en lo terrenal o la predilección, ya que se pierde su carácter universal, el deber hacia el otro. Según Kierkegaard, la desesperación surge cuando alguien se relaciona apasionadamente con otro individuo en lugar de con lo eterno. Él cree que el amor verdadero implica una conexión que va más allá de los límites temporales y mundanos. El amor de

predilección tiene sus limitaciones y no puede ser comparado con el amor verdadero, que se basa en lo eterno y lo universal.

La exigencia radical del amor

A partir de la exposición anterior del amor en el sentido de la predilección, podemos decir que esta forma de amor no puede ser el amor auténtico del cristiano, ya que está mediada por alguna inclinación o sentimiento hacia un individuo particular. En esa medida, para Kierkegaard no puede ser la base del amor cristiano, ya que no puede ser practicado hacia toda la humanidad. Para Kierkegaard la única forma de superar el egoísmo es por medio de una exigencia ética radical y unilateral (Rodríguez, 2014). Así pues, Kierkegaard alude a la exigencia del amor cristiano de amar al prójimo, que en todas las relaciones es quien tiene la prioridad. *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*, dicen las Escrituras como mandato para la acción.

El acto de amar no depende de las acciones, actitudes o comportamientos de la otra persona; en cambio, es una elección y un compromiso que surge de uno mismo. En otras palabras, amar de manera unilateral significa amar sin esperar un trato igual o una respuesta inmediata de la persona a quien se dirige ese amor. Esta perspectiva destaca que el amor verdadero surge de la voluntad y la decisión de la persona que ama, no de factores externos. Es una expresión de afecto, cuidado y dedicación que se da libremente, sin esperar que la otra parte cumpla ciertos requisitos o responda de una manera específica.

El cristianismo presupone el amor de sí, pero la enunciación lleva a que este amor debe darse también al prójimo, en igual medida como a sí mismo. Este es el mandato divino que exige al ser humano a renunciar al egoísmo: “la tarea y la exigencia del amor consisten en negarse a sí mismo y renunciar a ese amor de sí” (OA: 24). Esta exigencia mediante el amor es radical para Kierkegaard. Se pretende erradicar lo que hay de egoísta en el ser humano. El prójimo es quien tiene la prioridad en la relación, pues así las relaciones no se basan en las características particulares como en la predilección, sino que se ama siempre a un prójimo. Si la prioridad recae sobre el amante, se

borra el otro y el ejercicio del amor solo se realiza como el trabajo mezquino que beneficia al primero difuminando así la relación que es la que debe prevalecer como vínculo amoroso.

Pero ¿quién es el prójimo? La pregunta en términos explicativos puede tener validez, pero para Kierkegaard en términos existenciales desvía el mandato a singulares. La respuesta es clara: cualquier humano que se presente, “escoger un amado, encontrar un amigo es sin duda un trabajo de nunca acabar, pero al prójimo se le conoce fácilmente, se le encuentra fácilmente, con tal de que uno mismo reconozca su deber” (OA: 41). La pregunta por el prójimo se contesta propiamente reconociendo el deber y no buscando a quién amar. El prójimo es aquel con el cual se asume un deber, el deber de amarlo (Evans, 2004; Aumann, 2013). Se ama a todos los seres humanos, por tanto, el deber está dirigido a todos, no a uno ni a otro en particular. La práctica del amor es la que pone de manifiesto al prójimo.

Para exponer lo anterior de mejor manera, hay que tener presente la famosa parábola del buen samaritano (Lucas 10, 29-37), la cual fue una respuesta que Cristo dio a un experto en la ley cuando este le preguntó por el prójimo. En resumen, Jesús contó una historia de un hombre herido por ladrones. Un sacerdote y un levita pasaron sin ayudar, pero un samaritano, sin dudar, mostró se compasión: cuidó al herido, lo llevó a una posada y se aseguró de su bienestar. Jesús destacó la compasión del samaritano como un ejemplo a seguir, enfatizando que debemos tratar a los demás con bondad y preocuparnos por su bienestar. En esta parábola podemos apreciar, en primer lugar, que la cuestión no es estar en constante búsqueda del prójimo, pues puede ser cualquiera que entre en interacción conmigo. En segundo lugar, también vemos que se trata de que uno mismo sea el prójimo, lo cual se refleja desde el actuar hacia el otro. El samaritano demostró ser el prójimo del hombre herido al actuar con una de las tantas formas de las obras del amor, al actuar misericordiosamente y ayudarlo. Encontró allí el cumplimiento de la ley donde el sacerdote y el levita no lo hicieron.

No se trata de poner rostro al prójimo, sino de amarlo como uno se ama a sí mismo, lo que no implica dejar de amarse a uno mismo, sino tomar este amor como punto de referencia para el amor hacia

el otro. No es un amor egoísta, sino un amor que busca equilibrio y justicia en nuestras relaciones con los demás. Se trata de reconocer la igualdad en el valor de todas las personas y tratar a los demás con el mismo respeto y cuidado que nos damos a nosotros mismos. Dice Kierkegaard:

[...] cuando el “como a ti mismo” de la ley te haya arrancado el amor de sí, que el cristianismo, cosa bien triste, tiene que suponer que se da en todo ser humano, entonces cabalmente habrás aprendido a amarte a ti mismo. Por eso, la ley es esta: “Te amarás a ti mismo de la misma manera que amas al prójimo, cuando lo amas como a ti mismo” (OA: 42).

El mandamiento cristiano es universal, ya que va dirigido sin algún tipo de inclinación natural hacia algún humano determinado. El amor y la fe no producen sectas ni diferencias externas (Lutero, 1974: 133). Kierkegaard define al prójimo en términos de multiplicidad, es decir, en relación con todo el género humano, pues todos somos prójimos. Se acude a la significación misma de la palabra que proviene del latín *proximum*, es decir, el más cercano. El prójimo es aquel que nos es cercano, que nos es allegado, pero no en el sentido de la predilección, sino en la medida en que entramos en interacción con él.

Por otra parte, el énfasis del cristianismo está en la práctica y no en la contemplación del mundo. Cuando Pablo de Tarso define al amor como la plenitud de la ley, dice Kierkegaard, lo hace cerrando la discusión e incitando directamente al mandato mismo, a obrar con amor. Al igual que la pregunta por el prójimo, preguntar por *qué es el amor* retrasa la acción, pues la distrae e intenta particularizar y llevar por otros cauces la tarea del amor. Además, “en sentido estricto no puede ser contestada, ya que para el cristiano es objeto de revelación divina y no de conocimiento positivo” (Dip, 2010: 15). El amor ya está dado en la interioridad de cada ser humano y la tarea es darlo a conocer, manifestarlo a través de las obras (Rotenstreich, 1983; Ferreira, 1997). El amor cristiano, entendido como exigencia, lo que

busca es superar el egoísmo, por eso Kierkegaard insiste frecuentemente en el imperativo *debes amar*:

El amor cristiano es el que descubre y conoce la existencia del prójimo, y, lo que es lo mismo, que cada uno es. Si amar no fuera deber, tampoco existiría el concepto de prójimo; solamente cuando se ama al prójimo, solamente entonces queda erradicado lo egoísta de la predilección y preservada la equidad de lo eterno (OA: 67).

Quizás es extraño que uno deba estar obligado a amar y pareciera que la sensación del amor perdiera todo lo que es con el mandato, pero en realidad lo gana todo. El que ama cristianamente gana la protección contra la desesperación y el cambio, gana la eternidad e independencia en la relación, según Kierkegaard. Quien ama cristianamente se eleva sobre las determinaciones particulares del otro a la hora de cumplir la exigencia ética.

De igual forma, en el deber se otorga al amor constancia en la acción, es decir, para ser verdadero cristiano no es suficiente una acción para cumplir con la ley regia; esta requiere más que un número determinado de acciones. El amor es constante en el tiempo, sin estar dependiente a determinaciones temporales; no cae en orgullosa autosatisfacción, está en constante búsqueda de a quien amar, a un prójimo. Por eso el amor es un deber, pues ha conseguido el cambio de lo eterno. Dice Kierkegaard: “por tanto, solamente cuando el amor sea un deber, solamente entonces estará el amor eternamente asegurado” (OA: 53). La eternidad es lo supremo, y lo eterno puede ser y permanecer, no perece ni está sujeto al cambio.

Además, si el amor al prójimo es un deber, entonces la cuestión no es estar en constante búsqueda del prójimo, más bien, se trata de encontrar amable al objeto de amor y permanecer amándolo (OA: 197). El cristianismo no borra las diversidades de los objetos amados, más bien enseña que el individuo se ha de elevar sobre la diferencia temporal. Además, el amor no se pone a prueba, con el mandato ya se ha ganado la constancia; no tiene nada que probar. Poner a prueba al amor pone de manifiesto que no es consistente, sino

que trae consigo la posibilidad del cambio, como el amor inmediato que una y otra vez se pone a prueba.

El mandato del amor al prójimo se establece como prioridad en la relación. Antes que cualquier determinación, el otro es un prójimo. Esto repercute en las relaciones íntimas. Para mí, el amigo y la pareja no pierden este estatus, sin embargo, siempre son primero prójimo antes que cualquier cosa. De esta forma, si el amor al prójimo adquiere prioridad, el amor íntimo ya no se basa las características particulares del amado, la reciprocidad, etc. En últimas, la determinación del amor auténtico no es en quien recae la actividad del amor. Esto no quiere decir que el objeto es indiferente para el amoroso, sino que sus particularidades como individuo no son lo más importante en la relación. Estas particularidades siempre están presentes en la relación, no dejan de existir, pues en una relación hay gustos e intereses, pero la relación del cristiano con el prójimo no puede depender de estos.

Existencialmente Kierkegaard habla de que el amor auténtico es ciego, pero no de la misma forma que el amor de predilección: “al prójimo solo se lo ve con los ojos cerrados o pasando por alto las diversidades” (OA: 95). El ojo sensible ve las diversidades, el ojo cerrado no; aunque están ahí y son perceptiblemente identificables, porque el amoroso es ciego ante ellas para llevar a cabo su tarea. “El amor enceguece”, afirma Kierkegaard (2000: 81), precisamente porque la visión del mundo no depende de lo que se ve, sino que lo que uno ve depende de cómo se vea. El amor nos vuelve ciegos, de suerte que se ama ciegamente a todo ser humano. No se alude a la facilidad del amor, sino que el énfasis está en la facilidad de reconocer el objeto de la exigencia, del reconocimiento del prójimo.³ El prójimo es una determinación puramente espiritual.

3 E. Torres Garza (2014) sugiere que Kierkegaard hace comparecer todas las diferencias: hombres y mujeres, encumbrados y miserables, aristócratas corruptos, eruditos, esas clases que hoy llamaríamos intelectuales, la burguesía, las clases trabajadoras; para mostrarnos que la diferencia es lo corrosivo de la temporalidad, lo que marca a cada individuo como diferente, pero lo de prójimo es una marca de la eternidad en cada ser humano.

A modo de crítica, Th. W. Adorno afirma que “la doctrina kierkegaardiana del prójimo supone desde el principio que el individuo toma al prójimo, por así decir, tal como lo encuentra, como algo dado acerca de lo cual no hay nada más que saber, y ante cuyo ser así no es lícita ninguna cuestión” (2006: 201). Este autor agrega que Kierkegaard reconoce abiertamente el carácter abstracto del prójimo, e incluso lo glorifica como expresión de la igualdad de los hombres ante Dios. Sin embargo, Kierkegaard describe la necesidad de amar a los que vemos, por lo que Adorno confunde abstracción con universalidad. El prójimo adquiere carácter contingente y concreto cuando el prójimo es el primer ser humano con el que me atraviese. No se puede perder de vista que para Kierkegaard se trata de hallar amable el objeto dado, lo que pone de manifiesto que no es un humano que se *elige*, sino el primero que *aparece*. El amor al prójimo no carece de objeto para amar, como parece sugerir Adorno.

Si se ha de amar sin determinaciones particulares, entonces se debe amar también al enemigo, porque esta clasificación se pierde cuando nos damos cuenta de que él es igualmente un prójimo. No se pide que se ame al enemigo del mismo modo que amamos íntimamente. Si fuese así, el mandamiento no solo “sería una orden imposible de cumplir, sino además absurda, ya que nadie puede obligarnos a sentir afecto” (Álvarez Valdés, 2008: 228). El mandato de amar no impone sentir aprecio o estima por quien ofende, lo que hace es pedir tener la capacidad de ayudar y servir, incluso al que nos ha ofendido si algún día lo requiere.

Esto último da cuenta de la independencia que cobra el amor del objeto amado. En el mandamiento el amor termina siendo determinado por el amor mismo: “solamente cuando amar sea un deber, solamente entonces estará el amor eternamente liberado en bienaventurada independencia” (OA: 59). Pero ¿de qué nos libera el deber? El deber libera al ser humano de la dependencia del objeto amado, libera al individuo de la predilección. La dependencia del amado es la forma de expresión del amor mismo, perderlo es perder todo. “El deber hace a un ser humano dependiente y en el mismo instante, eternamente independiente” (OA: 60). Solamente la ley puede dar la libertad. Por esto, Kierkegaard expone la necesidad del

amor al prójimo como un mandato. El deber libera al amor, está en conformidad con la ley de la eternidad. No cae en la eventualidad, no depende de esto o aquello.

No obstante, el amor cristiano vislumbra la diversidad e invita a amar a la esposa y al amigo, sin que la predilección sea lo determinante. Se amplía el espectro más allá de quienes estimamos a toda la humanidad. Amar pasional o amistosamente no significa dejar de amar al prójimo, sino que antes de que el otro sea esposo o amigo, es prójimo. Evidentemente para Kierkegaard no hay prohibición, si esta existiese, se dejaría de lado el amor pasional y la amistad; su pretensión es que estos no constituyan el amor supremo, pues se debe apuntar a un amor más elevado y constante. El amor cristiano está cabalmente en cada manifestación, por ello no se puede considerar como inactividad. Así pues, no poner la respuesta sobre la pregunta del amor en clave de ley abre la posibilidad a la ociosidad y al egoísmo, a la contemplación del amor y por ello no remite a la acción.

Ahora bien, para Kierkegaard no se puede pensar el amor sin Dios de por medio (Huls, 2011b). Solo el amor hacia Dios está por encima del amor al prójimo y a uno mismo. Por lo que el mandamiento del amor cristiano exige amar a Dios sobre todas las cosas, y esto conlleva a amar al prójimo, pues de Él brota el amor. Así pues, amar al prójimo implica en primera instancia a Dios como la determinación intermedia. Lo que nos hace prójimos a todos los seres humanos no es una relación de igualdad por la cultura o la condición social de la persona, sino que el ser humano tiene relación de igualdad con otros ante Dios. La relación con Dios es lo que tienen todos los seres humanos en común y, por ende, es el amor a Dios lo que hace a todos los seres humanos prójimos. La única manera en la que el hombre puede asemejarse a Dios es a través del amor, y “solo amando a Dios sobre todas las cosas puede amarse en el otro ser humano al prójimo” (OA: 62).

Igualmente, no se es cristiano solo por haber recibido el bautismo. Es en la práctica donde se sabe quién es el verdadero cristiano. El verdadero valor de la ley regia se juzga el modo en cómo se

realizan las obras⁴ (Guerrero Martínez, 2014). Pero el motivo para amar al otro es el otro mismo, sin la espera de reciprocidad, es el deber mismo el que ha de impulsar a actuar. No se actúa cristianamente en la medida en que se es benevolente con el otro, sino que se es por el otro mismo. Dice Kierkegaard: “¿Es misericordia que quien pudiéndolo hacer todo, lo haga todo por el miserable? No. ¿Es misericordia que quien puede hacer tanto como nada, haga esta nada por el miserable? No. La misericordia es *el cómo* se hacen este todo y esta nada” (OA: 393). ¿Qué distingue ambas maneras de actuación? Es su *cómo*, la manera en la cual está presente el sentimiento de eternidad en ellas. Por lo tanto, una única actitud de sacrificio y benevolencia hacia el otro no es vista desde el cristianismo como algo con mérito. Quien sólo vivió para obedecer el propio yo, tendrá que cargar con la responsabilidad de no haber amado al prójimo.

Adicionalmente, el amor cristiano es la auténtica moralidad, pues exige que se ponga en práctica la ley; hace que sea un amor seguro y que no se tenga angustia ante el cambio. El amor cristiano nunca se tornará en odio porque nunca se odia al amado. Además, “desconoce los celos; este amor no ama meramente en la medida en que es amado, sino que ama” (OA: 56); no busca como tal la reciprocidad. El amor cristiano se salva por medio del deber ante la costumbre, mediante el *has de amar* y una buena disposición del ser humano para escuchar y acudir a dicho mandato.

Sin embargo, aun con todo lo expuesto anteriormente, la tarea del amor cristiano es extraña en la sociedad. Dado que se trata del amor más perfecto, el amor al prójimo es el más difícil de ejercer: “observa, el amor es una cualidad de lo subjetivo, y, a pesar de ello, los amantes son una cosa rara” (Kierkegaard, 2009a: 132). Y al ser cristiano se elige “aceptar el mandato divino de amar al prójimo y los deberes que impone, a pesar de la aparente locura de la realización de las obras de amor que se concretan” (Quinn, 1997: 636). El

4 Para ejemplificar que no hay una lista establecida de acciones ya consideradas de antemano como amorosas, M. J. Ferreira menciona que “dos personas pueden usar la misma palabra o participar en el mismo comportamiento, pero en una persona hay amor y en la otra no lo hay” (2001: 22). De hecho, dos personas pueden hacer obras que parecen contrariarse y, sin embargo, ambos pueden ser amorosos.

mensaje de Cristo fue para todos los individuos, pero “del hecho de que ser cristiano sea accesible para todos, posible para todos, no se sigue que sea algo fácil y que haya muchos cristianos” (Kierkegaard, 2012a: 77). Por eso llevar a la práctica el amor cristiano es peligroso y quizá no conveniente mundanamente. Esta práctica del amor va en contravía de la sociedad misma. El amor se manifiesta como lo más despreciado en la sociedad. Por las características del amor social, se manifiesta ante la sociedad como un escándalo que alguien pueda amar cristianamente (Kierkegaard, 2008; 2012b).

Dada la amplia exposición que Kierkegaard hace sobre el amor, podemos encontrar en la obra de nuestro autor que se establece una serie de críticas a diferentes órdenes sociales, tanto a la sociedad moderna en general como al cristianismo histórico (David Giraldo, 2021; Sánchez Marín, 2023). Por ejemplo, hay una crítica al cristianismo que se gestó hasta su época —la cual hoy podríamos decir que sigue vigente—, especialmente por la flexibilización del mandato en virtud de conseguir adeptos (Kierkegaard, 2009b). Asimismo, hay una crítica a la mundanidad, que busca mantener las diferencias y la diversidad, en contraposición al mandato de amar que promueve la identidad común entre los seres humanos.⁵ Bajo la tendencia objetiva y científica de la época, desprestigia la cultura que se enfoca en la búsqueda de la erudición y el conocimiento en detrimento del amor al prójimo. La cultura moderna ha reforzado la preocupación por establecer distinciones entre los cultos y los no cultos, lo que ha llevado al descuido de las relaciones interpersonales y al fomento de una posición egoísta del yo. Éstos son los que se han engañado a sí mismos, quienes se han preocupado por cultivar sobre diversas cuestiones terrenales, excepto por la ley regia.

La crítica de Kierkegaard a la cultura moderna se centra en su incapacidad para enseñar el verdadero amor cristiano, el cual contrasta con la doctrina de la igualdad que se promueve en la sociedad

5 Si bien hay un desarrollo de esta idea en *Las obras del amor*, en *La época presente*, Kierkegaard (2012b) critica la sociedad de su tiempo y la cultura moderna en general. En este texto, Kierkegaard expresa su preocupación por el modo en que la sociedad moderna se ha secularizado cada vez más, centrándose en la ciencia, la objetividad, la racionalidad y el progreso material, pero a expensas de la vida espiritual.

como una forma de mantener la desigualdad real intocable. Adorno (2006: 209) reconoce la relevancia de la crítica de Kierkegaard, pues expone las tendencias destructivas de la sociedad de su época y la naturaleza ideológica de la igualdad aparente que se promueve en la cultura. Aun con todo, “el cristianismo deja que subsistan todas las diversidades de la vida terrena, pero precisamente en el mandamiento del amor, en el hecho de amar al prójimo, está contenida esa equidad de elevarse por encima de las diferencias terrenas” (OA: 100).

Sin embargo, cabe mencionar que igualmente la crítica a la sociedad por parte de Kierkegaard tiene limitaciones que diferentes autores han identificado.⁶ Adorno, por ejemplo, afirma que la crítica de Kierkegaard hacia la modernidad, si bien es interesante con detalles a destacar, lo convierte en un pensador conservador. Según este autor, Kierkegaard se concentra tanto en el individuo como en la búsqueda de lo eterno, mientras que ignora la realidad tangible y no promueve una transformación significativa del mundo material (Adorno, 2006: 203). Agrega que Kierkegaard se opone principalmente a todo lo que está fuera del ámbito individual, lo que lo lleva a estar en contra de la realidad y lo conduce a un estado de aislamiento subjetivo en el que se desconoce nuestro entorno, cayendo en una “subjetividad aislada, cercada por la oscura alteridad” (Adorno, 2006: 40). Kierkegaard siempre se retira hacia su interioridad, tratando de calmar el mundo exterior evitando la historia, incluso considerándolo “un mero «estímulo» para la interioridad subjetiva” (Adorno, 2006: 197). Esta interioridad trata de evitar la influencia de este mundo, provocando una cierta desconexión con la realidad sociohistórica. Adicionalmente, Kierkegaard rechaza la idea de que la existencia auténtica se encuentra dentro de un grupo o colectivo, lo cual lleva a Adorno a acusar a Kierkegaard de apartar al individuo de los mismos componentes que deberían formar su identidad. Adorno interpreta a Kierkegaard en esta línea de pensamiento como un defensor implícito de la dominación capitalista, un pensador

6 Para una mayor ampliación de esta idea sobre la crítica de Kierkegaard a los diferentes órdenes sociales, además de la discusión sobre la posibilidad de considerar a este autor como un pensador social fundamental, véase David Giraldo (2021).

indiferente o incluso un conservador religioso evasivo con cuestiones económica y de justicia social (Adorno, 2006: 205).

Por su parte, Dip (2010) critica a Adorno en su expectativa de una teoría del amor que busque ser realista y no pueda prescindir de una visión social, señalando que pasa por alto que la teoría del amor de Kierkegaard es *espiritualista* en lugar de realista. Sin embargo, si hay una limitación teórica que reduce la relevancia del pensamiento de Kierkegaard en el ámbito político y social, a pesar de algunas consideraciones indirectas y restringidas. Aunque esta aparente falta de reconocimiento podría atribuirse a una dificultad teórica para comprender su importancia, de la cual Kierkegaard no es necesariamente responsable, considero que la situación es más bien la siguiente: la obra de Kierkegaard puede tener implicaciones políticas y sociales de manera indirecta y limitada. Esto ocurre específicamente cuando su enfoque resalta aspectos *sociales*, pero lo hace únicamente al explorar y presentar la importancia de la conciencia de lo *individual* para el cristianismo. Además, la categoría de lo *social* solo aparece brevemente como un área específica de manifestación interior.

En una línea argumentativa similar a la de Adorno, G. Lukács (1968) establece una conexión entre cómo Kierkegaard separa lo ético subjetivo de los eventos históricos y mundiales. Según Lukács, su filosofía elimina la historia y la sociedad, permitiendo que la existencia del individuo artificialmente aislado tenga un papel importante. Lukács, además, afirma que Kierkegaard sostiene que la subjetividad es el factor determinante y que no acepta la posibilidad de que la realidad objetiva, independiente de nuestra conciencia, tenga un impacto efectivo en nuestra evolución social: “lo único que importa es saber si esta subjetividad es auténtica o falsa, pasionalmente interesada, íntimamente fundida con la existencia del ser pensante, o superficialmente desinteresada” (Lukács, 1968: 220). Según Lukács, Kierkegaard se convirtió gradualmente en un apologista de la decadencia burguesa, a pesar de su falta de aportes a la teoría o práctica del cambio social positivo.

Es claro que Kierkegaard no aborda directamente cuestiones políticas y sociales de manera explícita. No obstante, más allá de las críticas en relación con su crítica social, a través de su enfoque en

la importancia de la experiencia individual y la conciencia personal en el contexto del cristianismo, Kierkegaard proporciona una perspectiva que podría tener implicaciones en dichas esferas. Su enfoque en lo individual y lo espiritual podría influir de manera indirecta en la forma en que las personas interactúan con la sociedad y conciben su papel en ella. Sin embargo, esta influencia sería limitada y estaría más relacionada con las implicaciones de su filosofía en la esfera personal y religiosa que en la esfera política y social en sí misma, como se mencionó previamente.

Ahora bien, en la sociedad moderna se generan ilusiones que nos mantienen atados. Estas ilusiones se basan en meras inclinaciones y no hay razones genuinas para establecer relaciones auténticas entre seres humanos. El cristianismo busca establecer relaciones basadas en el otro por sí mismo, sin estar determinado por la utilidad o el placer, o por la exterioridad. Esto no significa que no haya inclinaciones, deseo o utilidad en las relaciones con los demás, sino que estas no deben tener prioridad sobre el otro por sí mismo.

Según Kierkegaard, el amor es un correctivo porque permite al individuo tener una relación positiva con los demás, aunque exige sacrificio y renuncia a la recompensa y al reconocimiento por las acciones realizadas (Adorno, 2006; Ferreira, 2001). A pesar de ello, esta forma de amar está mal vista en la sociedad, y los cristianos deben estar preparados para ser perseguidos y despreciados por su amor. El verdadero amor implica la renuncia al egoísmo y a las motivaciones egoístas, y esto no es algo que la sociedad moderna promueva o valore mucho. Por el contrario, la sociedad moderna tiende a enfatizar la importancia del éxito, el poder y la realización personal, lo que puede conducir a un alejamiento de los valores cristianos (Kierkegaard, 2012b).

Ferreira (2001) argumenta que Kierkegaard retoma la idea del correctivo de la perspectiva de Martín Lutero (1974) sobre cómo la ley divina debe corregir situaciones problemáticas en las relaciones humanas. Según Lutero, la ley del cristianismo es diferente de la ley de la autoridad secular. Si todos fueran verdaderos cristianos, entonces no habría necesidad de imponer orden en la sociedad a través de la autoridad secular. Sin embargo, en la sociedad actual, las

tendencias mundanas han llevado a una flexibilización de lo que significa ser cristiano. Kierkegaard se oponía a las formas aceptadas de cristianismo que, más que seguir las exigencias religiosas, pretendían mundanizar la existencia. El mandato cristiano es independiente de las formas mundanas que impiden que las personas se amen unas a otras, incluso en situaciones sociales difíciles.

La manifestación histórica del cristianismo ha estado marcada por la cristiandad, que ha distorsionado y desvirtuado el verdadero mandato cristiano (Kierkegaard, 2000; 2009b). Para Kierkegaard, es necesario introducir el auténtico cristianismo dentro del cristianismo, fomentando las relaciones positivas dentro de uno mismo y con los demás a través del amor auténtico. Este amor genuino es capaz de corregir la tergiversación que ha causado el mandato cristiano. Guerrero Martínez afirma que “no se requiere simplemente de una mejoría en la forma de vida, sino de un cambio real, de un salto *cualitativo*” (2014: 64). Y agrega que sólo así el individuo puede reconocer su debilidad, su situación como pecador, y la necesidad del auxilio divino y de la gracia.

Kierkegaard pone de manifiesto una exigencia ética radical en virtud de sacudir las conciencias cómodas y tergiversadas del uso tradicional del amor y enderezar las nociones de éste. El objetivo de Kierkegaard exige la reestructuración de la conciencia del lector y, así, también de su obrar. Los individuos necesitan ser despertados y puestos en posición de ser desafiados directamente por la idea de un amor cristiano que obra por el prójimo, pues Kierkegaard en “todos sus escritos intenta provocar o facilitar un cambio práctico en la forma de vida del lector” (Ferreira, 2001: 15).

Conclusión

La exigencia ética es un tema central en la obra de Kierkegaard, presente de una u otra forma en todos sus escritos. Según Kierkegaard, el cristianismo es el que pone el peso de esta exigencia sobre el individuo singular, pues su discurso se refiere a él y solamente a él. La exigencia ética identifica al individuo como un sí mismo existente, al

cual se le exige alcanzar este yo y superar el egoísmo que lleva consigo mediante el estar ahí desinteresadamente para los demás. Esta exigencia se encuentra con más detalle en el libro *Las obras del amor*. En este podemos encontrar una exposición amplia sobre el amor cristiano, el cual es una forma distinta de concebir el amor, que, sin embargo, no excluye las otras formas de amar. El tema central es precisamente el amor y las diversas formas que puede tomar, sin que ello signifique la descripción completa y definitiva de estas formas, ni la totalidad de las formas en las que el amor se pueda manifestar.

Amar al prójimo es renunciar al egoísmo. Para Kierkegaard es necesario la corrección de esta situación e introducir nuevamente el cristianismo: “la cristiandad ha abolido el cristianismo sin siquiera darse cuenta; la consecuencia es, si ha de hacerse algo, que se debe intentar nuevamente introducir el cristianismo en la cristiandad” (2009b: 60). Esto se ha pretendido mediante un contenido normativo radical que fomenta una relación positiva consigo mismo y con los demás.

El amor al prójimo no es el que tradicionalmente se ha gestado de manera particularizada. Ciertamente a lo largo de la obra de Kierkegaard no se puede dar una definición absoluta de lo que es el amor. La tarea del libro es una exposición de características y obras mediante las cuales se da contenido al amor. Al finalizar el libro quedamos ante un auténtico tratado del amor y de sus obras. Bien lo menciona el mismo autor en el “Prólogo” de *Las obras del amor*: “son meditaciones cristianas, por lo tanto, no tratan acerca del amor sino de las obras del amor” (OA: 17). Como el amor es esencialmente inagotable, por tanto, es esencialmente indescriptible. La finalidad del *has de amar a tu prójimo como a ti mismo* es la erradicación del egoísmo en las relaciones interpersonales. Esto, porque no siempre se actúa teniendo en cuenta el bienestar del otro, sino que en gran medida prima el provecho propio.

Para finalizar, cabe destacar que incluso el mismo Kierkegaard se ha llegado a definir a sí mismo como el *espía del cristianismo*: “yo soy como un espía al servicio de un poder más alto” (Kierkegaard, 1972: 106). Esto es porque ha sentido que tiene la misión de presentar el verdadero cristianismo en un mundo, que, si bien se hace llamar

cristiano, no lo ha sido. Este se nos presenta igualmente como una exigencia radical, de acuerdo con Kierkegaard, que fomenta positivamente el desarrollo de las relaciones entre los seres humanos. Así pues, es necesario que el amor se interiorice y se manifieste, a través de la acción, toda una vida. El propósito central de *Las obras del amor* es impactar al lector y motivarlo a responder a una llamada a la transformación de su vida. Su objetivo es agitar la conciencia del lector y redirigir las ideas sobre el amor en la sociedad, lo que a su vez tendría un efecto positivo en las relaciones sociales en general.

■ Referencias

- Adorno, Th. W. (2006). *Kierkegaard: construcción de lo estético. Obra completa 2*. Madrid: Akal.
- Álvarez Valdés, A. (2008). *Investigaciones Bíblicas*. Medellín: Ciudad Don Bosco.
- Aumann, A. (2013). Self-Love and Neighbor-Love in Kierkegaard's Ethics. *Kierkegaard Studies Yearbook*, n. 1: 197-216. <https://doi.org/10.1515/kier.2013.2013.1.197>.
- David Giraldo, J. S. (2021). Modernidad, pensamiento y crítica social en Kierkegaard. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 10(19): 111-139. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7097634>.
- Dip, P. C. (2010). *Teoría y praxis en Las obras del amor: un recorrido por la erótica kierkegardiana*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Evans, C. S. (2004). *Kierkegaard's Ethic of Love: Divine Commands and Moral Obligations*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0199272174.01.0001>.
- Ferreira, M. J. (1997). Faith and the Kierkegaardian Leap. A. Hannay and G. D. Marino (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press: 207-234. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521471516.009>.
- (1999). Other-Worldliness in Kierkegaard's *Works of Love*. *Philosophical Investigations*, 22(1): 65-79. <https://doi.org/10.1111/1467-9205.00084>.
- (2001). *Love's Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*. Oxford: Oxford University Press.
- Fromm, E. (1982). *El arte de amar: una investigación sobre la naturaleza del amor*. Barcelona / Buenos Aires: Paidós.

- Guerrero Martínez, L. (2014). Fe, esperanza y caridad: La vida cristiana en Søren Kierkegaard. *Open Insight*, 5(7): 61-76.
- Hannay, A. (2008). Kierkegaard on Natural and Commanded Love. E. F. Mooney (ed.), *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard: Philosophical Engagements*. Bloomington: Indiana University Press: 111-120.
- Huls, J. (2011a). The Hidden Life of Love: The Function of the Bible in Kierkegaard's "Works of love". *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 67(3): 1-10. <https://dx.doi.org/10.4102/hts.v67i3.1116>
- (2011b). Love Founded in God: The Fruits of Love in Kierkegaard's "Works of love". *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 67(3): 1-10. <https://dx.doi.org/10.4102/hts.v67i3.1117>.
- Kierkegaard, S. (1972). *Mi punto de vista*. Buenos Aires: Aguilar.
- (2000). *Discursos edificantes / Tres discursos para ocasiones supuestas*. Madrid: Trotta.
- (2006). *Las obras del amor: meditaciones cristianas en forma de discursos*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (2008). *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta.
- (2009a). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. México: Universidad Iberoamericana.
- (2009b). *Ejercitación del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- (2012a). *El instante*. Madrid: Trotta.
- (2012b). *La época presente*. Madrid: Trotta.
- Krishek, S. (2009). *Kierkegaard on Faith and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larrañeta, R. (1990). *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Lukács, G. (1968). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona: Grijalbo.
- Lutero, M. (1974). La autoridad secular. *Obras de Martin Lutero*. Buenos Aires: Editorial Paidós: 125-164.
- Muñoz Fonnegra, S. (2005). La exigencia ética. Sobre la doctrina del amor de Kierkegaard. *Estudios de Filosofía*, (32): 41-59.
- Quinn, P. (1997). Kierkegaard's Christian Ethics. A. Hannay and G. Marino (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press: 349-375.
- Rodríguez, P. U. (2014). "Mirar" y "ser mirado" en la doctrina del amor de Kierkegaard: una lectura de *Las obras del amor* desde el concepto de reconocimiento. *Cuadernos de Filosofía*, (62): 5-19. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CdF/article/view/3008/2644>.

- Rotenstreich, N. (1983). Love and Leap. Nietzsche's and Kierkegaard's Approaches to Philosophy. *Kant-Studien*, 74(4). <https://doi.org/10.1515/kant.1983.74.4.437>.
- Russell, H. (2015). The Passion of Faith and the *Work of Love*: Barrett, Augustine, and Kierkegaard. *Toronto Journal of Theology*, 31(1): 66-74. <https://doi.org/10.3138/tjt.3102>.
- Sánchez Marín, L. (2023). Nuestra época presente. Apuntes sobre Søren Kierkegaard y la sociedad capitalista. C. Garzón-Rodríguez (ed.), *Cartografías del pensamiento filosófico*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia: 137-147.
- Strawser, M. (2007). The Ethics of Love in Spinoza and Kierkegaard and the Teleological Suspension of the Theological. *Philosophy Today*, 51(4): 438-446.
- Torralba, F. (2016). La esencia del amor en Kierkegaard. Interpretación de *Las obras del amor* (1847). *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 72(271): 411-429. <https://doi.org/10.14422/pen.v72.i271.y2016.010>.
- Torres Garza, E. (2014). El amor del individuo singular. C. E. Dobre, L. Valadez, R. García Pavón y L. Guerrero Martínez (eds.), *El individuo frente a sí mismo: El pensamiento de Søren Kierkegaard*. México: Rosa Ma. Porrúa Ediciones: 449-454.

Alegoría y deseo de Dios en san Agustín

Allegory and Desire for God in Saint Augustine

Claudio César Calabrese
Universidad Panamericana,
Campus Aguascalientes, México
ccalabrese@up.edu.mx
orcid.org/0000-0001-9844-3368

Ethel Junco
Universidad Panamericana,
Campus Aguascalientes, México
ejunco@up.edu.mx
orcid.org/0000-0002-3369-0576

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v15i34.648

Fecha de recepción: 15/07/2023 • Fecha de aceptación: 25/09/2023

Resumen

Si la alegoría es fundamentalmente un modo de leer y de escribir (en suma, de pensar), que, en clave cristiana, se encuentra ligada a la salvación personal, esta actividad, en efecto, no puede quedar desvinculada obviamente del acto de fe, ni en lo fundamental del deseo de Dios, es decir, de aquel impulso que regresa al ser humano a su perfección. La sintonía siempre renovada entre hombre (mundo) Dios pone en movimiento dos aspectos: uno ascendente o *delectatio Dei* y otro descendente o *cupiditas mundi*. No hay lectura sin deseo, ni deseo que no se consuma como búsqueda de Dios.

Palabras clave

Alegoría, cristianismo, cultura clásica, deseo, San Agustín.

Abstract

If allegory is fundamentally a way of reading and writing (in short, of thinking), which, in a Christian key, is linked to personal salvation, this activity, in fact, cannot be obviously separated from the act of faith, nor in the fundamental desire of God, that is, that impulse that returns the human being to his perfection. The always renewed harmony between man (world) God sets in motion two aspects: one ascending or *delectatio Dei* and another descending or *cupiditas mundi*. There is no reading without desire, nor desire that is not consumed as a search for God.

Keywords

Allegory, Christianity, classical culture, desire, Saint Augustine.

“... ubi cogitatio ibi et delectatio est...”.

En. Ps. 7, 11

Introducción

La alegoría, en última instancia, es un modo de pensar, que alimenta modos de leer y de escribir; dicho término se presenta en muchos pasajes de la obra de san Agustín y la define, en cada caso, refiriéndola a un fenómeno lingüístico particular: la metáfora, el símbolo o el significado figurativo en general (Pieri, 2018: 41-52). Como señala nuestro acápite, donde está la vida intelectual allí se encuentra el placer, el gozo, la delectación y esto implica que hay una correlación entre la riqueza de los medios retóricos y estilísticos, la revelación de Dios en la palabra y el deseo, que relaciona al lector-creyente con su propia conversión. Resulta evidente que, en este contexto, se plantea una paradoja fundamental: la palabra, que plantea la exégesis de la Palabra de Dios, testimonia, al mismo tiempo, su propia inadecuación y ser la única vía para desandar el espacio que conduce de la desemejanza a la semejanza.

En la paradoja antes mencionada se fusionan dos modos de mediación: el fenómeno del deseo ordenado en Dios y la expresión del discurso espiritual, que no puede desasirse de la revelación histórico-salvífica. En efecto, los recursos expresivos, que adquieren forma a lo largo de la tradición clásica, actúan, de manera necesaria, en toda expresión humana de belleza y en la interpretación que los lectores propongan de ella. Por esta razón, la relación de la exégesis con la Escritura implica, para quien lleva adelante dicha interpretación, una comprensión de la forma literaria que conduce paulatinamente a su valor profético, es decir, que el Espíritu sopla a pesar de la indigencia humana para crear y comprender lo creado.

Así, la Palabra parece desandar, para llegar a ser de algún modo comprendida, el camino de la revelación: no sólo retorna a través de la naturaleza creada, sino también a través de lo pensado y plasmado en palabra, es decir, armonía entre la forma y el fondo y entre dos deseos: el hombre de Dios y Dios del hombre. Si aceptamos ambos deseos, en los que se manifiesta la congruencia expresiva divino-humana, parece posible un tránsito entre texto sacro, intervención exegética y deseo de Dios; esto implica que hay palabra puesta en el mundo y formas expresivas que buscan alcanzarla mediante la capacidad creativa (Pieri, 2018: 41-52).

Como hemos señalado hasta aquí, la interrelación entre el deseo y la alegoría despliega un eje temporal en la relación entre el hombre y Dios, pues pone de relieve la fugacidad que se refleja en la vida y, entonces, en el lenguaje: interpretar, en efecto, es un modo de nacer y morir al significado. Si bien esta es una labor del lenguaje, el deseo impulsa el más profundo movimiento vital que, desde la lejanía, quiere ponerse en movimiento hacia Dios. En su movimiento más simple, hay una sintaxis en el lenguaje que, en cuanto organiza la oración para que posea sentido, se traslada naturalmente a la interpretación, delimitando los alcances del deseo. Si bien para la exposición de este acercamiento a san Agustín contamos con una bibliografía de respaldo (Bochet, 1982; Dawson, 1995: 123-141; Stock, 1996; William, 1989: 138-158), nosotros ponemos el acento en el momento en que tiene lugar la producción de un nuevo significado, es decir, en el acto de leer y de interpretar; por esta razón, insistimos en que una teoría de estas características no podría sostenerse, en el marco del estudio de la Antigüedad Tardía o de la Edad Media, sin un fundamento metafísico, pues es evidente que dicha teoría ha comenzado a evolucionar hacia el encuentro (a veces, desencuentro) entre gramática, hermenéutica y deseo de Dios, entre las ciencias de la palabra y la Palabra, que se iluminan entre sí (Lombardi, 2007: 3-5).

El interés que san Agustín muestra por la alegoría está íntimamente vinculado a su exégesis; sin embargo, esta afirmación concuerda especulativamente con el Agustín que se dedica al comentario bíblico, pues la alegoría es el modo propio en que se expresan las Escrituras (recordemos que la comprensión de las Letras Sagradas

está íntimamente ligada a la noción esencial de “salvación”); sin embargo, la disposición exegetica no nace con la conversión al cristianismo, sino que está ligada a la vocación y a la técnica explicativa del *grammaticus*, es decir, a su formación en la literatura clásica, a su tránsito por el Maniqueísmo y el modo mítico con que se expresa (Lee, 1997: 94-140), y, por último, con el modelo intelectual que proporcionaba el Neoplatonismo.

Este recorrido explica también las dificultades que el propio Agustín experimentó con los primeros encuentros con la Biblia, tal como él mismo lo relata en el libro III de *Confesiones* (en adelante, *Conf.*), lo que nos ubica entre los años 370-373, es decir, entre los dieciséis y diecinueve años. Hay otros elementos para este rechazo, diverso de la conocida referencia al estilo literario pobre, muy inferior al modelo de prosa que proporcionaba Cicerón; en efecto, transcurría la época de estudiante en Cartago, que Agustín presenta en estos términos: “Amar y ser amado era dulce para mí”¹ (*Amare et amari dulce mihi erat, Conf. 3, 1*) o, según la perspectiva plotiniana, que encontramos en el mismo pasaje: “mi alma ... se arrojaba a sí misma fuera” (*anima mea ... proiciebat se foras*). A partir de este punto, san Agustín presenta las consecuencias de un alma que se arrojaba fuera de sí: la asistencia asidua al teatro (*Conf. 3, 2*); estos espectáculos le regresaban imágenes de sí mismo (“repleta de imágenes”, *plena imaginibus, Conf. 3, 2*), con el alma derramada fuera de sí. Es importante fijar aquí el término *imago* en esta acepción negativa (lujuria y concupiscencia), porque, más adelante, volveremos sobre esta palabra, para seguir los sentidos positivos que le asigna san Agustín en la exégesis que practica; a esto sigue su amistad con los *eversores*, grupo de estudiantes revoltosos que causaban disturbios en las clases y que gozaban en intimidar a los compañeros que no se unían (*Conf. 3, 6*).

En medio de esta desorientación, aparece la primera brújula que encuentra san Agustín, a saber, el *Hortensio* de Cicerón, libro que contenía una exhortación a la sabiduría y que estaba entre las lecturas ordinarias de los cursos que entonces seguía. Este libro modificó

1 Las versiones de san Agustín son de nuestra autoría; en la Bibliografía mencionamos las traducciones que hemos tomado en cuenta, al momento de elaborar la nuestra.

el modo en que se percibía a sí mismo y al mundo y, desde la perspectiva del adulto que escribe (*Conf.* 3, 7), fue el inicio de su camino hacia Dios (“Aquel libro cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros”). Esta es la primera afirmación, en los pasajes que hemos seguido, de una posible continuidad entre la tradición clásica y la revelación, pues de hecho pone en correlación el contenido y los efectos de este libro con una cita de san Pablo, en la que alienta a la verdadera filosofía y a cuidarse, según Cristo, de las falsas: “Vean que no los engañe nadie con vanas filosofías y argucias seductoras (*inanem seductionem*), según la tradición de los hombres, según la tradición de los elementos de este mundo y no según Cristo, porque en él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad (Col 2, 8-9 en *Conf.* 3, 8)”; es posible, con toda claridad, una lectura íntegramente provechosa de las letras clásicas.

Éste es el contexto completo del rechazo de san Agustín a la primera lectura de la Biblia: un estado espiritual, en el que el alma estaba caída fuera de sí, y todo servía para hacer más evidente esa distancia; el primer atisbo para salvarla y volver sobre sí mismo es, precisamente, un texto ciceroniano. Sólo cuando tuvo la capacidad de “agachar la cabeza” (*inclinare cervivem*, *Conf.* 3, 9) se abrió el texto bíblico a significados nuevos e inusitados. Desde el principio, consideramos la importancia que san Agustín ha dado a lectura, al punto de condicionar la escritura: san Agustín cree que escribimos como leemos. Consideramos que éste es el primer paso para comprender la relación entre alegoría, en el sentido más amplio que tiene en la “cultura clásica”, y exégesis. Sólo tendrá acceso a la tradición alegórica de lengua griega, que se había establecido en Alejandría, gracias a Filón y de los primeros escritores cristianos, en Milán, cuando escuche a Ambrosio explicar aquellos pasajes de la Biblia que no aceptan una comprensión únicamente literal y que requieren que el exégeta busque un significado oculto o no evidente de los misterios (TeSelle, 2002: 23-42).

Desde el punto de vista del contenido, la exégesis alegórica expresa la revelación progresiva a la que accede el lector creyente; el método para plantear tal correlación entre Palabra, exégesis y deseo

de la Palabra es decididamente filológico o lectura atenta y demorada del fundamento textual y de sus técnicas, puesto que la incorporación y el esclarecimiento del contenido, en el sentido humano y divino de la revelación en el arte y en el pensamiento, pone de manifiesto una peculiaridad del doble nacimiento de Dios en el hombre y del hombre en Dios.

La alegoría en sede cristiana: el aporte de San Agustín

San Agustín plantea la cuestión de la alegoría en los *Sermones* (en adelante, *Serm.*); nos referimos al número 16, que forma parte de los textos que podemos agrupar entre aquellos que son caracterizados como anti-maniqueos; en este caso, se establecen los paralelismos entre ambos Testamentos (Job 1, 6-7 y Mt 5, 8) y, en cuanto a lo que interesa a este trabajo, si bien no recurre al término “alegoría” o similar, se preocupa por establecer el significado de algunas expresiones alegóricas (el giro para significarlas es “*in secreto creaturae*”; *Serm.* 16, 6); la noción decisiva, establecida por san Agustín en este texto, es que el significado de las alegorías puede variar con el contexto, aún más, que el significado real se encuentra en las sucesivas aproximaciones que los exégetas realicen desde el contexto. Veamos cómo llega a esta conclusión decisiva de la hermenéutica bíblica. Consideramos que una de las aplicaciones más significativas de este principio se encuentra en *Serm.* 12, 1:

*He aquí que llegaron los ángeles a la presencia de Dios, y el diablo en medio de ellos. Y Dios dijo al diablo: ¿De dónde vienes? El cual respondió diciendo: Llegué aquí, después de haber recorrido el orbe entero (Jb. 1, 6-7). Este texto —dicen— demuestra que el diablo no solamente vio a Dios, sino que hasta habló con él. En cambio, en el Evangelio se lee: Dichosos los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios (Mt. 5, 8). Y en otro lugar: Yo soy la puerta ((Jn. 10, 7); nadie puede venir al Padre sino por mí (Jn. 14, 6). Luego añaden un raciocinio [*deinde adiungunt ratiocinationem*] y dicen: “Entonces, si sólo ven a Dios los que tienen un corazón puro, ¿cómo pudo ver*

a Dios el diablo con su corazón sumamente sórdido e inmundo? O ¿en qué condiciones morales se entra por la puerta, esto es, por Cristo?”. Y añaden además que el mismo Apóstol atestigua y confirma que ni los principados, ni las potestades, ni las virtudes conocieron a Dios (cf. Rom. 8, 38).

Agustín quiere adelantarse a la crítica que los maniqueos realizan a la totalidad del Antiguo Testamento y, para ello, afirma que el diablo no habló en verdad con Dios (*vere diabolum sic locutum esse cum Deo*; *Serm.* 12, 8), y que tampoco pudo ver el rostro de la verdad que sólo alcanzan los purificados, como si el diablo hubiese logrado una cierta contemplación de la sustancia divina. Aunque san Agustín, casi como un lugar común, acusa a los maniqueos de tergiversar voluntariamente la Escritura, en este caso señala un aspecto de capital importancia para la exégesis: sencillamente, los seguidores de Mani no entienden la Escritura (*non intellegens quod scriptum est*, *Serm.* 12, 8). La consecuencia inmediata de esta afirmación resulta que no es posible llegar a un sentido figurado, si antes no se ha clarificado a fondo el sentido literal de un pasaje. Desde esta perspectiva, para san Agustín, la parte más importante del texto es “Dijo Dios” (*Dixit Deus*; Job 1, 7), es decir, la aseveración del fundamento literal, a partir de la cual es posible sostener que el diablo no vio a Dios, quien sí lo veía. Este tipo de alegoría, que de hecho se transforma en un modo de leer, impone, al mismo tiempo, la necesidad de la literalidad y del contexto; o, en forma de pregunta ¿en qué sentido la doctrina condiciona la interpretación? Sin duda, es natural que la fe sea un elemento de ilación de la exégesis patristica, lo cual, sin embargo, no evita posibles tensiones entre ambos sentidos: la doctrina que los interpreta y el método de san Agustín parecen centrados en que no haya imposición de una sobre otra. El modelo patristico de interpretación se funda en el criterio de autoridad, cuyo proceso de exégesis está afincado en la doble autoría de los textos bíblicos: los profetas como intermediarios y Dios como autor absoluto; por esta razón, es posible colocar el contexto como una medida posible de la interpretación, únicamente si el exégeta es igualmente sensible al mencionado contexto y a las exigencias doctrinarias. Este es,

precisamente, uno de los aspectos sobre el que san Agustín insiste para desalojar el descrédito maniqueo sobre el Antiguo Testamento: su soberbia, que afecta no sólo la esfera de la vida moral, sino también la intelectual, los aleja constantemente de la comprensión de la Escritura (de hecho, en la visión agustiniana, desatendían el núcleo cristológico que vincula ambos Testamentos).

San Agustín presenta las mismas ideas, aunque con un vocabulario más preciso, en *De vera religione* (en adelante, *Vera Rel.*) (TeSelle, 2002: 123), cuando discute la interpretación propiamente alegórica, en cuanto vinculada, en este contexto, a la revelación, y a las relaciones entre la fe y el conocimiento:

Distingamos, pues, qué debemos conocer por el testimonio de la historia o descubrir con la luz de la razón, y qué hemos de creer y depositar en la memoria, aun sin entender su sentido [*esse nescientes*] indagemos dónde se halla la verdad que no viene y pasa, sino permanece siempre idéntica a sí misma, y cuál es el método para interpretar las alegorías que ha revelado, según creemos, la Sabiduría de Dios por el Espíritu Santo. [...] Y la diferencia que hay entre la alegoría histórica y la alegoría del hecho, y la alegoría del discurso y la alegoría de los ritos sagrados; y cómo el estilo de las santas Escrituras debe interpretarse según la propiedad de cada lengua, por tener ella sus modismos propios, que al pasar a otra parecen absurdos [*quae cum in aliam linguam transferuntur, videntur absurda*] [Ver. Rel., 50, 99].

Consideramos que este es un texto clave para comprender los distintos niveles de la exégesis agustiniana: en principio, el valor de la razón que descubre aquello que debemos conocer y también aquello que debemos creer o depositar en la memoria como verdadero; sin embargo, hay conocimientos que deben ser guardados, sin que se comprenda exactamente el alcance de su significado; por ello, la meta del comentario de la Escritura busca alcanzar la verdad, es decir, aquello que permanece siempre idéntico a sí mismo. El planteo de una conciliación entre revelación, inteligencia y doctrina requiere de un método de trabajo; la complejidad de la alegoría

tiene en sí misma esta tensión entre lo que la inteligencia descubre paso a paso y la sabiduría, en sentido absoluto, del Espíritu Santo: ¿de qué modo es posible interpretar en sentido alegórico la historia, pasada y reciente, las afecciones y la naturaleza del alma y la misma eternidad? El problema que afronta el método, y que está en su misma naturaleza, es que debe poner en diálogo distintos niveles de realidad (materia, espíritu, reflejos o intuiciones de eternidad) al mismo tiempo, como entremezclados: “...*an aliquae inveniantur, in quibus haec omnia vestiganda sint...*”. Para san Agustín está primero en el método definir qué es la fe (tanto de las realidades temporales como de las eternas) y si, en cada caso, la interpretación es histórica, espiritual o eterna; estas relaciones no son inalterables, sino que se encuentran de manera distinta, según las características de cada lengua (“*Et ipsa locutio divinarum Scripturarum secundum cuius linguae proprietates accipienda sit*”). En la Escritura, el núcleo de la investigación en torno a la alegoría consiste, para san Agustín, en determinar de qué modo se aplican realidades propiamente antropológicas a Dios, que no padece cambio de ninguna naturaleza, o, en otras palabras, por qué Dios eligió hablar de modo que ciertas características psicológicas, como la ira, o corporales, como los ojos o las manos, puedan significar acciones perfectivas de Él (TeSelle, 2002: 23-42).

Así como en el primer caso, *Serm.* 12, san Agustín plantea algunos ejemplos de alegoría, aunque sin utilizar este término, y prepara de este modo una aproximación a la exégesis; nos encontramos, entonces, con el caso del texto antes citado, donde no hay todavía allí una definición, aunque, el aporte de san Agustín es considerable, porque establece el siguiente orden para la comprensión del fenómeno: a) la fe es lo que da sentido al método y, por esta razón, aquella es entendida tanto en sus alcances humanos cuanto sobrenaturales; b) definir, en relación a lo anterior, qué modelo de interpretación alegórica corresponde o “*quid sit modus*”, pues las realidades materiales y espirituales están íntimamente contrapuestas y c) si bien la interrelación de los elementos señalados en b) es diferente en cada lengua, es necesario tener siempre presente la pregunta ¿por qué Dios eligió hablar de este modo a la *creatura* racional? Como dijimos al inicio de este párrafo, san Agustín no ha alcanzado todavía una definición clara

de alegoría, aunque ha discernido los elementos que la componen. Desde nuestra perspectiva, debemos llevar la indagación hasta su obra exegética de mayores alcances, *De Trinitate* (en adelante, *Trin.*); en esta obra, nos ofrece una definición amplia de alegoría (*Trin.* 15, 15-16, en el mismo sentido que *En. Ps.*, 103, 13): aquel recurso literario por medio del cual se significa una cosa mediante otra; esto representa que el signo y la cosa se encuentran en una segunda “*res*”, que es donde reside la finalidad del discurso alegórico.

Mas porque no sólo los que ignoran la gramática [*litteras*] donde se estudian los tropos, anhelan saber lo que el Apóstol quiso dar a entender cuando afirma nuestra visión presente en enigmas, sino incluso la gente instruida se interesa por el significado del enigma, medio de nuestra visión actual, profundicemos el sentido de estas dos sentencias: *Vemos*, dice el Apóstol, *ahora por un espejo*, y añade: *en enigma*. La frase es una, pues dice: *Vemos ahora por un espejo, en enigma* [*Videmus nunc per speculum in aenigmate*], 1 Cor 13, 12). Cuanto a mí se me alcanza, por espejo quiso significar la imagen, y por enigma una semejanza oscura, difícil de percibir. Y así, en los términos *espejo* y *enigma* puede entenderse una semejanza cualquiera en el sentido del Apóstol, pero apropiada para conocer a Dios al modo que ahora es posible; y nada más apto que aquella que con razón es denominada su imagen. Nadie, pues, se extrañe de nuestro esfuerzo por conseguir ver, a la manera que en esta vida nos es concedido, un enigma y por un espejo. Si la visión fuera fácil, el nombre de *enigma* no se encontraría en este lugar. Mas he aquí el gran enigma: no ver lo que no podemos menos de ver. ¿Quién no ve su pensamiento y quién ve su pensamiento, no digo con los ojos del cuerpo, pero ni siquiera con la mirada interior? ¿Quién lo ve y quién no lo ve? Es el pensamiento una especie de visión del alma, ya estén los objetos presentes y se les pueda contemplar con los ojos de la carne o percibir por medio de los otros sentidos, ya estén ausentes y con el pensamiento veamos sus imágenes; ora nada de esto exista, como acontece cuando se piensa en los objetos sin consistencia corpórea ni semejanza de cuerpos, como los vicios

y las virtudes e incluso el mismo pensamiento; ora se reflexione en los conocimientos adquiridos por el estudio de las ciencias y artes liberales: ora se piense en las causas superiores y en las razones de todas estas cosas, existentes en una naturaleza inmutable; ora pensemos en futilidades y en cosas malas o falsas, ya no consienta el sentido o yerre el consentimiento [*sive etiam mala et vana, ac falsa cogitemus, vel non consentiente sensu, vel errante consensu*] (*Trin.* 15, 15-16).

San Agustín coloca el punto de partida en el texto de san Pablo (1 Cor 13, 12), que establece las características del conocimiento que proporciona la fe: “vemos ahora por un espejo, en enigma”. Se pone de manifiesto la formación del *grammaticus*: conocer “por enigmas” no significa sólo lograr una aproximación indirecta de lo que se busca, sino siempre deficiente; es un modo de conocer fundamentalmente literario (“*de locutionum modis*”), que, según la preceptiva griega, se denomina “*topos*” y, en latín, “*figura*”. San Agustín menciona la perífrasis para presentar la noción de “alegoría”, como ésta aparece en san Pablo (“*Quae sunt in allegoria*”, Gal 4, 24), por “lo que se entiende de una cosa por otra”, que ilustra con el pasaje 1 Tes 5, 6-8. A partir de aquí, san Agustín avanza en la descripción del recurso literario, y distingue las distintas modalidades de este recurso metafórico, diferenciándolo del “enigma”, el recurso más próximo a la alegoría. ¿Qué significa, entonces, comprender por medio de la alegoría, es decir, qué alcance tiene esta visión de un enigma en espejo? La respuesta de san Agustín es fiel al enigma: “*Et hoc est grandius aenigma, ut non videamus quod non videre non possumus*”. Si el pensamiento es un modo de la visión del alma, pues podemos contemplar o ver lo que está ausente, entonces no vemos las cosas sino sus imágenes; éste es, en efecto, el proceso que da a conocer la gramática y que es interpretado a la luz de la fe (TeSelle, 2002: 43-59).

En la relación que hemos establecido entre texto y hallazgo del interprete aprovechamos la conocida lectura de T. Todorov (1978: 106), aunque poniéndola de cabeza, pues este autor considera que, en este proceso de lectura, lo que realmente cuenta es el contenido doctrinal, es decir, que interpretar es alinear la dirección del texto

con el significado de origen. Sin embargo, el problema que plantea san Agustín no se resuelve únicamente tomando distancia de Todorv; en efecto, la exégesis agustiniana ha planteado cuestiones teóricas graves, derivadas de la transformación de su pensamiento y de la dificultad fundamental de aplicar al texto revelado, que contiene datos previos que no pueden ser dejados de lado, una metodología creada a partir de autores de la tradición clásica, en especial Homero y Virgilio. Una actividad que fue forjada en una perspectiva fundamentalmente filológica, que en vocabulario de san Agustín es sólo histórica, pero que ahora se detiene tanto en la vocación profética de Israel, cuanto en los significados inagotables del Verbo (Gadamer, 1993: 94); ciertamente, no se trata de una insuficiencia metodológica, sino del esfuerzo que se requería para cruzar un abismo de cosmovisiones (Bochet, 2004).

¿Cuáles son los argumentos de san Agustín que fundamenta la prerrogativa, en el ejercicio de exégesis, de la doctrina sobre la Escritura? Su postura no está fuera de las tradiciones interpretativas, porque siempre hay una perspectiva anterior a un ejercicio de lectura individual; la Iglesia, en este caso, señala qué queda dentro, y obviamente fuera, del círculo hermenéutico. Entrar en contacto con esta tradición (u otra cualquiera) sugiere la formulación de una experiencia, a partir de la cual nuestros planes y deseos están siempre por delante de la realidad, por así decirlo, sin conexión con aquélla (“... como formulación de una experiencia según la cual nuestros planes y deseos [*unsere Pläne und Wünsche*] siempre van por delante de la realidad...”; Gadamer, 1993: 268). Lo importante es, entonces, encontrar equilibrio entre lo deseable y las posibilidades de lo factible, es decir, incorporar las anticipaciones a la materia de la realidad; en nuestro caso, esto significa que la tradición no queda tan inmutable como pretende, por el ejercicio mismo de la exégesis.

Como consecuencia de lo anterior, es evidente que la sujeción a la autoridad no niega ni coarta el ejercicio de la razón. En el fondo de esta fundamentación, encontramos que san Agustín niega —de hecho— el modelo interpretativo del Maniqueísmo, que colocaba al individuo como regla de verdad. El sometimiento a la autoridad pone de manifiesto la vinculación a un criterio universal, sostenido

por una cadena ininterrumpida de testimonios, que garantizan la rectitud de la interpretación (Varo Zafra, 2005: 341-343). Este criterio de autoridad es fruto, a nuestro juicio, de una profunda reflexión acerca de los alcances de la razón y de las exigencias nuevas que recaían sobre la exégesis alegórica, a partir de la revelación, y del propio agotamiento del método ya en el contexto de la cultura pagana.

En *De Utilitate Credendi* (*Util. Cred.* 3, 5) y en *De Genesi Ad Litteram Imperfectus Liber* (*Gn. Litt. Imp.* 2, 5) sitúa la doctrina de la alegoría así elaborada dentro de una teoría hermenéutica más finamente articulada con el texto sagrado; en efecto, en el Antiguo Testamento, distingue cuatro niveles de significado: histórico, etiológico, analógico y alegórico. El histórico trata únicamente de comprender el acontecimiento que el texto narra; el etiológico, la causa por la que algo sucede; el analógico se ocupa de la continuidad de ambos Testamentos en el marco de la revelación; el alegórico, por último, explica el sentido figurado de sucesos narrados en las Escrituras (aquí conviene tener presente la distinción antes mencionada de san Agustín entre “*allegoria in facto et in verbis*”, como se presenta en *Trin.* 15, 15).

Sin embargo, la relación de san Agustín con el método alegórico sufre una transformación importante; en efecto, de la aceptación irrestricta de la primera época pasamos, a partir de *De doctrina christiana* (en adelante, *Doctr. Chr.*), a una revalorización del sentido literal (Simonetti, 1994: 104-105); había hecho propio el método alegórico como parte de los aprendizajes en el círculo neoplatónico de Milán y, más específicamente, en sede cristiana, como legado del obispo Ambrosio de su recepción de las propuestas innovadoras de Orígenes; además, fue un instrumento privilegiado para refutar el modelo exegético maniqueo, que creaba un abismo insalvable entre ambos Testamentos y que había conocido de primera mano, durante el largo tiempo en que adhirió a esta religión como “*auditor*” (*Conf.* 6, 6). Las reflexiones que llevan a *Doctr. Chr.* vuelven más complejo el término “literal” aplicado a la Escritura; en efecto, esta nueva delimitación está determinada por el reconocimiento de la estructura compositiva de la Escritura, el análisis acerca de cómo funcionan los

dispositivos retóricos en el texto sacro, la asimilación de la “historia” a la “profecía” y la distinción entre signos directos e indirectos (Varo Zafra, 2005: 345). No se trata únicamente de una maduración metodológica, sino que también emergen cuestiones de fondo, que es necesario tener en cuenta; san Agustín toma contacto con la noción de alegoría a partir de Cicerón, y así entenderá por alegoría al tropo, por el que se nombra una cosa para dar entender otra; este modelo de simbolización se aplicaba tradicionalmente a la explicación de los textos clásicos. Sin embargo, su aplicación al texto revelado ponía en evidencia una serie de ambigüedades: como san Agustín afirma en una de sus obras exegéticas más significativas, la alegoría no se encuentra sólo en los términos empleados, sino también (y acaso, fundamentalmente) en los hechos históricos; si bien en *Trin.* 15, 9 emplea la definición de matriz ciceroniana (“*Quid ergo est allegoria, nisi tropus ubi ex alio aliud intelligitur*”), poco más adelante agrega:

Mas la alegoría del Apóstol es real, no verbal, pues habla de los dos hijos de Abraham, uno de la esclava y el otro de la libre, lo que no es una palabra, sino un hecho, y por ellos quiso significar los dos Testamentos. Antes de la explicación, el texto es oscuro; por consiguiente, este nombre genérico de *alegoría* puede ser sustituido por el específico de *enigma* [*proinde allegoria talis, quod est generale nomen, posset specialiter renigma nominari*].

Este pasaje sostiene el modelo ciceroniano (una interpretación ligada a dispositivos retóricos), aunque incorpora una novedad inédita para los textos clásicos: el nivel propiamente teológico; esto implica una lectura del universo a la vez inmanente (nivel propio de la cultura grecolatina) y trascendente (la convicción judeocristiana en la existencia en un Dios que crea desde la nada); por esta razón, san Agustín se mantiene en una zona difusa cada vez que lo aplica a la Biblia: en efecto, se encuentra igualmente preocupado por retomar la definición de alegoría (fenómeno de la “*elocutio in uerbis singulis*” o “*in uerbis coniunctis*”) y por establecer una relación fundamental con el Verbo.

En efecto, el Hiponense toma distancia de la tradición clásica al hacer referencia a la noción de la “*allegoria in factis*”, distinción que no hemos encontrado en el periodo anterior, aun cuando Quintiliano dice que hay alegorías en las que se muestra algo distinto del vocablo o del sentido (López Muñoz, 1992: 340). Si bien la alegoría es un fenómeno propio de la capacidad poética del lenguaje, y ésta sigue siendo el fundamento en la alegoría cristiana, ha variado radicalmente el contexto, porque en la Biblia se refleja un lenguaje que es inmanente: Dios conduce al hombre hacia la salvación, mediante un conjunto de relatos, que, en cuanto palabra humana, están dispuestos según un entramado retórico, conocido y ejercitado por la literatura desde sus registros orales.

Se trata, en definitiva, de expresiones verbales que vehiculan un nivel hermenéutico inédito en la historia humana y que implican también una ontología subyacente al texto sacro; estos niveles de la formulación verbal son los sentidos topológico, alegórico y anagógico, que parten de la literalidad. Se trata de un sistema interpretativo profundamente coherente, que, sin embargo, requiere, al menos en el nivel anagógico, la fe en la palabra de Dios. La alegoría cristiana se sostiene en un vínculo de ninguna manera arbitrario no sólo entre un significante y un significado determinado, sino con el plan divino, al que se refiere directamente la salvación humana. Tal es, en efecto, el salto de la fe que conduce desde parámetros mítico-poéticos hasta la hermenéutica de la Palabra (Zambon, 1980: 78).

El deseo como salto de fe

Para san Agustín, los movimientos sensibles del alma se reducen a cuatro pasiones fundamentales (*Conf.* 10, 22; Gilson, 2004: 171): deseo (“*cupiditas*”), alegría (“*laetitia*”), temor (“*metus*”) y tristeza (“*tristitia*”); la principal de ellas es el deseo, si tenemos en cuenta las palabras del propio san Agustín: “*Sed cum consentimus appetendo ea quae volumus, cupiditas*” (*Civ.* 14, 6); si bien esta definición es de matriz estoica, carece de una connotación negativa, pues el Hiponense insiste en que

la pasión es neutra y que es la voluntad, según la actitud con que determine en un momento dado ese movimiento, la que establece el valor de la pasión. Por esta razón, el deseo no puede ser considerado unilateralmente como afección del cuerpo o del alma: “*Quid enim caro per se ipsam sine anima vel dolet vel concupiscit?*” (Civ. 14, 15). Si decimos que la carne desea o que el alma sufre, en ambos casos hablamos del cuerpo que recibe una impresión. Detrás de esta comprensión de la naturaleza humana, hay también una antropología de matriz bíblica.

Cuando hablamos de “antropología bíblica”, referimos, en sentido estricto, los modos en que se comprende la presencia de la imagen de Dios en el hombre. Como vimos en la primera parte de nuestro trabajo, el dato que se acepta como revelado es interpelado a la luz de la cultura clásica, enriqueciéndose ambas tradiciones; así como no se hubiese podido considerar la alegoría fuera de la retórica, así tampoco el tema de la imagen y del deseo, sin los aportes de Plotino (Arnou, 1967; Boersma, 2017: 135-164). La presencia de la imagen surge en el momento de la creación y se manifiesta de manera eminente en el alma; como la presencia de la imagen aproxima al hombre al ángel, san Agustín describe en los mismos términos la creación del alma del hombre y de los ángeles. Por esta razón, la presencia de la imagen de Dios no es un dato antropológico secundario, sino que constituye la prueba de su perfección, lo cual nos lleva a considerar dicha imagen en la parte más elevada del alma, donde el hombre conoce a Dios (*Trin.* 14, 7). Por ello, la define como la capacidad de conocer a Dios y del deseo de ir a Él para conocerlo todavía mejor: Deus “*Qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem tuam*” (Gn 1, 26), *quod qui se ipse novit agnoscit*” (*Sol.* 1, 4). Éste, por otra parte, es uno de los sentidos más acuciantes de “*Fecisti nos ad te*” (*Conf.* 1, 1) y de su complemento, el hombre como “*capax Dei*” (TeSelle, 2002: 299-309; Boersma, 2017: 189-223).

Cuando san Agustín se aplica al misterio de la Trinidad, nos muestra que podemos encontrar imágenes de ella en el alma (*Trin.* 14, 8 y *Conf.* 13, 12) y, por ello, considera que el ser humano está hecho para la relación: “Pero, así como hay dos cosas, la mente y el amor de ella, cuando se ama a sí misma; así también hay dos cosas, la mente y la noticia de ella, cuando se conoce a sí misma. Entonces, la

mente misma, su amor y su conocimiento son tres cosas y estas tres son una y, cuando son perfectas, son iguales”.²

Son signos de la unidad fundamental del hombre; sin embargo, estas imágenes sólo alcanzan su plenitud si el alma está de camino a Dios (*Trin.* 14, 15); para lograrlo, es necesario recorrer el camino del deseo, porque —como dijimos— es una imagen inacabada (Bochet, 2004: 235-294; Boersma, 2017: 222-223). La imagen dada en la creación de manera perfecta, pero recibida de manera incompleta es nuestro horizonte de comprensión, en cuanto manifiesta un don de Dios y la participación del ser humano, que requiere de la gracia para alcanza su fin sobrenatural (Lombardi, 2007: 52-57). De las distintas veces en que san Agustín afirma la incompletitud con que el hombre ha recibido la imagen, presentamos ésta: “Siempre por Él debemos ser perfeccionados, estando a Él unidos y permaneciendo en aquella conversión que consiste en dirigirnos hacia Él, de quien se dice por el Salmo: *Adherirse a Dios es bueno para mí*, y a quien se dice en otro sitio: *Por ti guardaré mi fortaleza* (Ps 58, 10)” (*Gen. Lit.* 8, 27; Vannier, 1997: 14). Lo que Couturier (1955: 59) llama formación incoativa constituye el fundamento del deseo, en tanto que una naturaleza dispuesta en el tiempo no estaba completamente definida, sino como una cierta capacidad que estaba determinada por una perfección pendiente o a conquistar; por ello, decimos que está, pero incoativamente, es decir, remontándose hacia Dios (Guardini, 2002: 73-84; Lombardi, 2007: 52-57).

Si nada está definido en el ser humano, en cuanto está determinado por su propia vocación de perfección, esto constituye su grandeza y su riesgo; en efecto, el hombre puede conformarse en Dios, aunque también puede deformar aquella imagen que es él mismo. A partir de esta incompletitud de la imagen, no hay un estado humano neutro: puede contribuir con su voluntad y su deseo de ser en Dios o puede ser cada vez menos en su devenir; “*sit bonus animus, video agendum esse voluntate*” *Trin.* 8, 4): volver a la Palabra y convertirse en

2 *Trin.*, 9, 4: “Sicut autem duo quaedam sunt, mens et amor eius, cum se amat; ita quaedam duo sunt, mens et notitia eius, cum se novit. Ipsa igitur mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt, aequalia sunt”.

artífice de su propia realización. La plegaria (incluida en ella la lectura de la Biblia) cumple un papel fundamental en la orientación del deseo o conformación progresiva de la imagen; para hacer accesible el precepto de “orar sin cesar” (1 Tes 5, 17), que resulta inalcanzable, san Agustín hace una unidad de desear y rezar: “*Ipsum enim desiderium tuum, oratio tua est: et si continuum desiderium, continua oratio*” (En. Ps. 37, 14). Si la plegaria colma el deseo de Dios tanto en sentido subjetivo (el hombre tiene deseo de Dios) cuanto objetivo (el deseo que Dios tiene de que el hombre acepte su llamado), hay una manifestación recíproca; y en este sentido, dijimos más arriba, la lectura también es plegaria. Ésta es, fundamentalmente, la perspectiva de *Conf.* desde su inicio, pues en la alabanza se pone de manifiesto el deseo que promueve Dios y el placer de responder a ese llamado:

Grande eres, Señor, y muy digno de alabanza; grande tu poder, y tu sabiduría no tiene medida (Ps 47, 1). ¿Y pretende alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación, y precisamente el hombre, que, revestido de su mortalidad, lleva consigo el testimonio de su pecado y el testimonio de que *resistes a los soberbios?* (Cf. 1 Ped 5, 5) Con todo, quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti [*quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*]. Dame, Señor, a conocer y entender (cf. Ps 118, 34) qué es primero, si invocarte o alabarte, o si es antes conocerte que invocarte. Mas ¿quién habrá que te invoque si antes no te conoce? Porque, no conociéndote, fácilmente podrá invocar una cosa por otra. ¿Acaso, más bien, no habrás de ser invocado para ser conocido? Pero ¿y cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Y cómo creerán si no se les predica? (Rom 10, 14) Ciertamente, *alabarán al Señor los que le buscan* (Ps 21, 27), porque los que le buscan le hallan y los que le hallan le alabarán. Que yo, Señor, te busque invocándote y te invoque creyendo en ti, pues me has sido predicado. Te invoca, Señor, mi fe, la fe que tú me diste e inspiraste por la humanidad de tu Hijo y el ministerio de tu mensajero (*Conf.* 1, 1).

En efecto, lo que el hombre quiere es alabar, porque a ello lo mueve Dios y así encuentra gozo al alabar; de aquí surge la primera conclusión: nos orientas hacia ti (“*fecisti nos ad te*”) y nuestro corazón permanece inquieto, hasta que Dios nos llame a descansar en Él (“*in te*”). La evocación del placer (“*delectare*”) tiene, desde el inicio, un valor de primera magnitud, pues pone de manifiesto no sólo que hay placer lícito, sino que está inspirado por Dios; por ello, éste resulta inseparable de la criatura racional finita, hecha para Dios (según el valor semántico fuerte de la preposición “*ad*”). En segundo lugar, el placer así entendido alcanza su cumplimiento cuando sustituye a la angustia. Éste es un aspecto decisivo de la espiritualidad cristiana, porque establece un carácter transitivo entre la criatura y Dios (Guardini, 2002: 91-104). Si se acepta que el placer está inscrito en el alma (así entendemos la construcción “*ad Deum*”), proponemos el siguiente modelo de interpretación del vínculo entre alegoría y placer: para san Agustín, es posible organizar el orden del placer, desde la premisa antes establecida, del siguiente modo: a) sólo Dios basta; b) por lo tanto es lícito únicamente disfrutar de Dios; c) en tanto que Dios es Espíritu, el gozo más perfecto es de orden espiritual e intelectual (lo que podríamos llamar “gozar en Dios”). San Agustín, a partir de estos principios, concibe la felicidad del ser humano como contracara de la angustia (Burke, 1962 48-171; Lombardi, 2007: 52-57).

Lo anterior nos permite poner en primer plano que toda actividad intelectual está, en un sentido tanto subjetivo como objetivo, íntimamente vinculada al placer: “*finis enim curae delectatio est*” (En. Ps. 7, 9); si el fin del cuidado es el placer, cada uno debe preocuparse por sus pensamientos y por los modos de acceso a lo pensado (“*ut ad suam delectationem perveniat*” En. Ps. 7, 9). San Agustín une tan estrechamente placer y vida intelectual que los establece uno en el otro: “*ubi cogitatio ibi et delectatio est*” (En. Ps. 7, 11); en efecto, donde está el pensamiento, también está el placer. Al mismo tiempo, para el ser humano, en cuanto dotado de pensamiento y razón, nada es suficiente y, de allí, la angustia nuevamente; por ello, concibe el pensamiento como placer sólo en la medida en que se sacia también, por su misma naturaleza, el hueco dejado en mí por la divinidad, la marca

en mí de su infinitud. La imagen de lo que soy, y que ninguna cosa en el mundo podría igualar o llenar (Giraud, 2014: 202-203). Ésta es la paradoja sobre la que reposa la “*inquietudo*”; una capacidad ordenada a las dimensiones de lo divino, pero acechada por el oscurecimiento del corazón, es decir, por todo lo que constituye la condición humana después de la caída (Giraud, 2014: 205; Lombardi, 2007: 52-57).

Conclusiones

A lo largo de nuestro trabajo, consideramos, primero, los significados que el término “alegoría” tiene en el hábito exegético agustiniano y el papel que juega en la interpretación figurada de las Escrituras; seguidamente, nos ocupamos de los alcances del concepto de deseo y la correlación, señalada desde el acápite, entre actividad intelectual y placer. El pensamiento de san Agustín entrelaza diversos hilos para formar el tapiz cultural que denominamos cristianismo, para el cual trabaja, y lo hace incesantemente, en pos de la inteligencia de la fe y de la salvación. Se establece así un diálogo que tiene diversos niveles; el primero de ellos es el antes mencionado entre cultura clásica y revelación, que establecía el principio de creer razonablemente a / sobre Alguien, Dios, de quien se carece propiamente de experiencia, pues el conjunto de la búsqueda agustiniana conlleva —al mismo tiempo— un aspecto sagrado y otro profano. Si bien el primero de ellos tiene un tratamiento menos extenso, es sin duda más intenso en sus consecuencias, pues traduce el núcleo progresivamente cognoscible de Dios. Este punto nos muestra con claridad uno de los aspectos más complejos de san Agustín: su intento de comprensión de la revelación en ningún momento desconoce la estructura inmanente del ser humano. Si la búsqueda se mantuviera sólo en este registro, la tensión entre el inmanentismo clásico, aquí bajo forma neoplatónica, y la Creación no hubiera pasado de un cierto contenido de conciencia; para llegar al conocimiento simplemente presente de Dios, en cuya realidad se forjan las certezas últimas, era necesaria la potencialidad inagotable del deseo, en cuanto llena las lagunas de saber imperfectamente.

En continuidad con lo anterior, afirmamos que la alegoría es el compromiso entre un estilo aproximativo de comprensión de los sentidos de la revelación, que le da al pensamiento agustiniano la textura propiamente teológica, y un alma que busca con pasión un camino de regreso a Dios, estableciendo un puente entre realidades aparentemente opuestas: trabajo interior, que plasma un modo de vida cristiana. Sin embargo, la búsqueda agustiniana de la *vera religio* pasa por sobre intuiciones estéticas o la simple conciencia de la fe, sino que se basa en una visión armónica, que siempre significa “de conjunto”, que se hace evidente a la luz del Espíritu. La doctrina de la alegoría, en sede cristiana, y esta percepción del deseo expresan, en su conjunto, la sintonía entre Dios, el mundo y el hombre, como dos movimientos en el ser: el que va hacia Dios o el que permanece en el mundo. No hay, en el fondo, lectura sin deseo. Ni deseo que no se consuma como perfección o encuentro en / con Dios.

■ Referencias

- Arnou, R. (1967). *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Rome: Presses de l'Université Grégorienne.
- Augustinus. (1998). *De Genesi contra Manichaeos*. Edidit D. Weber. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Bochet, I. (1982). *Saint Augustin et le désir de Dieu*. Paris: Études augustiniennes.
- (2004). “*Le firmament de l'Écriture*”: *l'herméneutique augustinienne*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Boersma, G. P. (2017). *Augustine's Early Theology of Image. A Study in the Development of Pro-Nicene Theology*, Oxford: Oxford University Press.
- Burke, K. (1962). *The Rhetoric of Religion. Studies in Logology*, Berkeley / Los Angeles: University of California Press.
- Couturier, Ch. (1955). Structure métaphysique de l'être créé d'après saint Augustin. *Recherches de philosophie* (1): 57-84.
- Dawson, D. (1995). Sign Theory, Allegorical Reading and the Motions of the Soul. D. W. H. Arnold - P. Bright (eds.), *De doctrina christiana. A Classic of Western Culture*. Notre Dame: University of Notre Dame Press: 123-141.

- Gadamer, H. G. (1993). *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke*, Band 2. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gilson, É. (2004). *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris: Vrin.
- Giraud, V. (2014). *Delectatio interior, plaisir et pensée selon Augustin. Les Études Philosophiques* (2): 201-217. <http://www.jstor.org/stable/42773172> (Accessed 10 July 2023).
- Guardini R. (2002). *La conversione di sant'Agostino*, Brescia: Morcelliana.
- Hipona, San Agustín de (2006). *Interpretación literal del Génesis*. Ed. C. Calabrese. Pamplona: EUNSA.
- Lee, K. E. (1997). *Augustine, Manichaeism and the Good*. Ottawa (Disponible en <https://ruor.uottawa.ca/server/api/core/bitstreams/6bfccce5-23d4-4d2f-ae65-6df751a7f16a/content>)
- Lombardi, E. (2007). *The Syntax of Desire. Language and Love in Augustine, the Modistae, Dante*. Toronto / London: University of Toronto.
- López Muñoz, M. (1992). Quintiliano, Agustín y Fray Luis de Granada ante la doctrina de la alegoría. *Florentia Iliberritana* (3): 333-354.
- Pieri, B. (2018). *Narrare memoriter, temporaliter dicere. Racconto e metanarrazione nelle Confessioni di Agostino*, Bologna: Pàtron Editore.
- S. Aurelii Augustini (s/f). *De Genesi ad Litteram Imperfectus Liber. Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus* (disponible en https://www.augustinus.it/latino/genesi_incompiuto/index.htm).
- Sancti Aurelii Augustini. (1955). *De civitate Dei*. Cura et studio B. Dombart, A. Kalb. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- (1956). *Ennarrationes in Psalmos*. Cura et studio E. Dekkers, J. Fraipont. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- (1962). *De doctrina christiana, De vera religione*. Cura et studio J. Martin, K. D. Daur. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- (1968). *De Trinitate. Libri XV*. Cura et studio W. J. Mountain, Fr. Glorae. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- (1981). *Confessionum libri XIII*. Cura et studio M. Skutella, L. Verheijen. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- Sant'Agostino. (1989). *Commento ai Salmi*. A cura di Manlio Simonetti. Milano: Fondazione Lorenzo Valla/ Arnaldo Mondadori Editore.
- Sancti Aureli Augustini. (1986). *Opera*. Sect. II, pars IV, *Soliloquiorum libri duo, De immortalitate animae, De quantitate animae*. Rec. Wolfgangus Hörmann, CSEL 89, Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky.
- Simonetti, M. (1994). *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, Edinburgh: T&T Clark.

- Stock, B. (1996). *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge and the Ethics of Interpretation*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- TeSelle, E. (2002). *Augustine the theologian*. Eugen (Oregon): Wipf and Stock Publisher.
- Todorov, T. (1978). *Symbolisme et Interprétation*. Paris: Éditions du Seuil.
- Vannier, M. A. (1997) “Creatio”, “Conversio”, “Formatio” chez S. Augustin, Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg.
- Varo Zafra, J. (2005). Agustín de Hipona y la exégesis alegórica. *Florentia Iliberritana* (16): 339-352.
- Williams, R. (1989). Language, Reality and Desire in Augustine’s *De doctrina christiana*. *Journal of Literature and Theology*, 3(2): 138-158.
- Zambon, F. (1980). Allegoria *in verbis*: per una distinzione tra simbolo e allegoria nell’ermeneutica medioevale. D. Goldin (ed.). *Simbolo, metafora, allegoria*. Padova: Liviana Editrice: 73-106.

* Agradecimientos: PIA Ciencias Cognitivas, Centro de Investigación en Ciencias Cognitivas, Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Talca. Fondecup (Programa de Equipamiento Científico y Tecnológico), 2019, código EQM190153.

Exclusive Disjunctions With Three Disjuncts from First-Order Predicate Calculus*

Disyunciones exclusivas con tres términos desde el cálculo de predicados de primer orden

Miguel López-Astorga
Universidad de Talca, Chile
milopez@utalca.cl
orcid.org/0000-0002-6004-0587

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v15i34.629

Fecha de recepción: 05/05/2023 • Fecha de aceptación: 29/05/2023

Abstract

First-order predicate logic seems to be incompatible with the way people understand embedded exclusive disjunctions with three disjuncts. In classical logic, an exclusive disjunction with three disjuncts holds when the three disjuncts hold. However, it is hard to note that for people. The theory of mental models can explain this fact. According to that theory, individuals tend to process embedded exclusive disjunctions with three disjuncts intuitively. Thus, they only consider possible situations in which just one of the disjuncts is the case. The present paper tries to explain this problem within first-order predicate logic. The main point is that, in the latter logic, in inferences having, as its first premise, an

Resumen

La lógica de predicados de primer orden parece incompatible con el modo en que las personas comprenden las disyunciones exclusivas embebidas con tres términos. En la lógica clásica, una disyunción exclusiva con tres términos sostiene cuando sus tres términos sostienen. Sin embargo, es difícil para los seres humanos notar eso. La teoría de los modelos mentales puede explicar este hecho. Según dicha teoría, los individuos tienden a procesar las disyunciones exclusivas embebidas con tres términos intuitivamente. Así, solo consideran situaciones posibles en las que únicamente uno de los términos es el caso. Este trabajo trata de explicar este problema desde la lógica de predicados de primer orden. Su punto

embedded exclusive disjunction with three disjuncts, and, as its second premise, the first disjunct of that very exclusive disjunction, it is possible to infer none of the other two disjuncts.

Keywords

Classical logic; exclusive disjunction; first-order predicate calculus; reason; theory of mental models.

principal es que, en esta última lógica, en inferencias que tienen, como primera premisa, una disyunción exclusiva embebida con tres términos y, como segunda premisa, el primer término de esa misma disyunción exclusiva, no es posible inferir ninguno de los otros dos términos.

Palabras clave

Cálculo de predicados de primer orden; disyunción exclusiva; lógica clásica; razón; teoría de los modelos mentales.

Introduction

It seems that people do not understand embedded exclusive disjunctions with three disjuncts in the way first-order predicate logic requires. That is what experimental results appear to show (e.g., Khemlani & Johnson-Laird, 2009). The literature reveals that, given a task such as (1), individuals do not respond as, in principle, first-order predicate calculus claims.

- (1) Sentences A and B can be neither true nor false at once.
Sentence A: ‘you read a book’.
Sentence B: ‘either you watch a movie or you play a video game, but you do not do both actions’.
Assume that you read a book. Can you also watch a movie?
Can you also play a video game? Can you also both watch a movie and play a video game?

Following first-order predicate logic, the answer to the three questions in (1) must be positive. This is because sentence B is false whenever you watch a movie and you play a video game. However, experiments with different thematic content but the same structure as (1) have been carried out. The results of those experiments indicate that the majority trend is to respond to questions in tasks such as (1) in a negative way (e.g., Khemlani & Johnson-Laird, 2009). It appears that people are not always aware that exclusive disjunctions with two disjuncts require one of the disjuncts to be false. It is possible to give an account of the results from different frameworks. If it is assumed that people do not make inferences in the manner first-order predicate calculus claims, but, for example, in the way the theory of mental models (e.g., Johnson-Laird, 2023) proposes, it is easy to explain participants’ answers. It is not difficult to account for the results in tasks such as (1) from logic either. For instance, although

the proponents of the theory of mental models do not agree with that (e.g., Khemlani, Hinterecker, & Johnson-Laird, 2017), the explanation by the latter theory can be linked to an approach based on modal logic (e.g., López-Astorga, 2021).

The novelty of this paper is that it will try to explain the results in tasks such as (1) resorting only to first-order predicate calculus. The first section will describe why the usual results in those tasks can be a problem for classical logic. Second, as an example, the way the theory of mental models can remove the problem will be presented. Third, the paper will show that those very results can also be understood from first-order predicate logic.

Exclusivity and disjunctions with three disjuncts

Exclusive disjunctions with three disjuncts have been dealt with since ancient times. An important analysis was offered, for instance, as a part of Stoic logic (e.g., O’Toole & Jennings, 2004). Within classical propositional logic, tasks akin to (1) are a problem because individuals often respond that ‘you cannot watch a movie’, ‘you cannot play a video game’, and ‘you cannot watch a movie and play a video game at once’ (for other examples different from that addressed in this section, see, e.g., Khemlani & Johnson-Laird, 2009). The reasons why this causes difficulties in classical logic are easy to see if the following equivalences are assumed.

$r =_{df}$ you read a book

$w =_{df}$ you watch a movie

$p =_{df}$ you play a video game

If, in addition, ‘ $v(x)$ ’ is considered to mean ‘the truth value of x ’, ‘1’ indicates truth, ‘0’ represents falsity, and ‘EDF(x, y)’ denotes that there is an exclusive disjunctive relation between x and y , in classical propositional logic, it can be said that,

- (2) $v[\text{EDF}(w, p)] = 1$ if and only if (from now on, IFF) either $v(w) = 1$ and $v(p) = 0$, or $v(w) = 0$ and $v(p) = 1$.

On the other hand,

- (3) $v[\text{EDF}(w, p)] = 0$ IFF either $v(w) = 1$ and $v(p) = 1$, or $v(w) = 0$ and $v(p) = 0$.

‘EDF(w,p)’ captures what sentence B in (1) expresses: there is an exclusive disjunctive relation between ‘w’ and ‘p’. Given that sentence A and sentence B cannot hold and cannot be false at the same time, ‘EDF[r, EDF(w,p)]’ should be the case, which implies what (4) provides.

- (4) $v\{\text{EDF}[r, \text{EDF}(w, p)]\} = 1$ IFF either $v(r) = 1$ and $v[\text{EDF}(w,p)] = 0$, or $v(r) = 0$ and $v[\text{EDF}(w,p)] = 1$.

If (4) is true, (5) is true too.

- (5) $v\{\text{EDF}[r, \text{EDF}(w,p)]\} = 1$ IFF one of these alternatives is the case:

Alternative 5.1: $v(r) = 1$, $v(w) = 1$, and $v(p) = 1$.

Alternative 5.2: $v(r) = 1$, $v(w) = 0$, and $v(p) = 0$.

Alternative 5.3: $v(r) = 0$, $v(w) = 1$, and $v(p) = 0$.

Alternative 5.4: $v(r) = 0$, $v(w) = 0$, and $v(p) = 1$.

Alternative 5.1 points out that it is possible that ‘you read a book’, ‘you watch a movie’, and ‘you play a video game’. Actually, it points out that the three propositions can be true at the same time. Therefore, here is a problem for classical logic. Perspectives different from logic can solve the problem. One of those perspectives is, for example, that of the theory of mental models (see also, e.g., Khemlani, Byrne, & Johnson-Laird, 2018).

A theory such as the theory of mental models can explain the difficulties tasks such as (1) cause. The account from the theory of mental models is to be found in the literature (e.g., Khemlani & Johnson-Laird, 2009). That account will be considered in this section (so, the explanation in this section will be based on the explanation in Khemlani & Johnson-Laird, 2009). It will be described by means of the machinery the most updated version of the theory offers (see also, e.g., Johnson-Laird & Ragni, 2019).

According to the theory of mental models, there are ‘conjunctions of possibilities’ corresponding to each of the traditional connectives (e.g., Khemlani, Byrne, & Johnson-Laird, 2018). In the case of an exclusive disjunction such as that in sentence B in (1), which is the relevant connective for this paper, the conjunction of possibilities is easy to identify (see also, e.g., Johnson-Laird, Quelhas, & Rasga, 2021). Sentence B in (1) provides that ‘either you watch a movie or you play a video game, but you do not do both actions’. Hence, the conjunction is that in (6).

- (6) Possible (you watch a movie & you do not play a video game) &
Possible (you do not watch a movie & you play a video game)

The important point the theory of mental models makes in this regard is that, to note all of the clauses in (6), it is necessary a detailed analysis. If sentence B in (1) is addressed only in an intuitive way (i.e., in a quick and without reflection way), the clauses denied in (6) may not be identified. This is because the theory of mental models is a dual-process theory (see also, e.g., Quelhas, Rasga, & Johnson-Laird, 2019). Intuitive thought does not lead to (6), but to (7).

- (7) Possible (you watch a movie) &
Possible (you play a video game)

One might think that, given the disjunction with three disjuncts underlying (1), its possibilities should include both the cases with sentence A being true and sentence B being false, and the cases with sentence A being false and sentence B being true. This is hard for two reasons. First, if people only use their intuition, they will forget negations and false situations. Thus, just one more possibility will be added to (7): the possibility corresponding to sentence A in (1). Conjunction of possibilities (8) captures this.

- (8) Possible (you read a book) &
Possible (you watch a movie) &
Possible (you play a video game)

Second, if all of the real possibilities are thought, that also implies to consider the scenarios related to sentence A and sentence B that are not allowed. The problem is that, following the theory of mental models (e.g., Barres & Johnson-Laird, 2003), to identify the circumstances that are not acceptable, it is first necessary to recover the situations that are possible, which makes the action even more difficult. In the case of sentence B, that means that, to know what the scenarios in which sentence B is not the case are, it is needed to be aware of (6) before. This is because the scenarios forbidden for sentence B are those missing in (6), that is, those in (9).

- (9) Possible (you watch a movie & you play a video game) &
Possible (you do not watch a movie & you do not play a video game)

Taking into account that the inadmissible situation if sentence A in (1) is true is that in (10),

- (10) Possible (you do not read a book)

The following conjunctions of possibilities can be built:

The circumstances in which sentence A is true and sentence B is false are those in (11).

- (11) Possible (you read a book & you watch a movie & you play a video game) &
Possible (you read a book & you do not watch a movie & you do not play a video game)

Conjunction of possibilities (11) is the result of joining the scenario in which sentence A in (1) is true (i.e., the first possibility or conjunct in (8)) and the possibilities making sentence B in (1) false (i.e., those in (9)).

On the other hand, the situations in which sentence A in (1) is false and sentence B in (1) is true are those in (12).

- (12) Possible (you do not read a book & you watch a movie & you do not play a video game) &
Possible (you do not read a book & you do not watch a movie & you play a video game)

Conjunction of possibilities (12) is the result of joining the scenario in which sentence A in (1) is not the case (i.e., that in (10)) and the possibilities in which sentence B in (1) holds (i.e., those in (6)).

So, the final conjunction of possibilities corresponding to (1) consists of the conjunction of (11) and (12), that is, (13).

- (13) Possible (you read a book & you watch a movie & you play a video game) &
Possible (you read a book & you do not watch a movie & you do not play a video game) &
Possible (you do not read a book & you watch a movie & you do not play a video game) &
Possible (you do not read a book & you do not watch a movie & you play a video game)

If individuals come to (13), they can note that it is possible that ‘you read a book’, ‘you watch a movie’, and ‘you play a video game’. The first possibility in (13) shows that the three actions can be carried out at the same time. The inconvenience is that, as pointed out, the machinery of the theory of mental models reveals that to build (13) is hard. It requires complex mental processes and deductive rigor. Given a task such as (1), it is much easier to follow intuition. It can be thought that this is what happens in most occasions. Thereby, people tend to consider just possibilities such as those in (8). When (8) is the conjunction of possibilities taken into account, and, in addition, it is assumed that ‘you read a book’, neither ‘you watch a movie’ nor ‘you play a video game’ can be derived. The two latter sentences cannot be inferred at once either.

This is the explanation from the theory of mental models about the usual results in tasks such as (1) (e.g., Khemlani & Johnson-Laird, 2009). According to the theory, intuition is responsible for those results. This is because, given a task of that kind, for the latter theory, intuition works as described. More accounts are possible. However, for the aims of this paper, the example of the theory of mental models suffices.

Exclusivity and disjunctions with three disjuncts: the account from first-order predicate calculus

The explanation the theory of mental models gives is clear. Besides, it has the advantage that the theory of mental models can account for many other cognitive phenomena (e.g., Byrne & Johnson-Laird, 2020; Espino, Byrne, & Johnson-Laird, 2020; Khemlani & Johnson-Laird, 2022). Accordingly, the explanation can be included in a more general framework trying to describe how human intellectual activity works.

Beyond these facts, a question remains: can first-order predicate logic somehow explain the reasons why individuals do not often respond to tasks such as (1) as classical logic claims? This section will try to argue that first-order predicate calculus can offer those reasons. To show that, first, these predicates must be defined:

$R =_{df}$ to read a book

$W =_{df}$ to watch a movie

$P =_{df}$ to play a video game

Constant 'a' has to be defined too:

$a =_{df}$ you

From these definitions, it can be stated that the logical form of sentence A in (1) is (14).

$$(14) Ra$$

Likewise, the logical form of sentence B in (1) can be (15).

$$(15) Wa \underline{\vee} Pa$$

Where ' $\underline{\vee}$ ' represents exclusive disjunction.

Nevertheless, (15) can be expressed in other way in classical logic. As in other works in the literature dealing with tasks such as (1) (e.g., López-Astorga, 2014), (15) can be transformed into an inclusive disjunction to which, by means of a conjunction, another well-formed formula is added: a formula indicating that the conjunction of its two disjuncts (which are deemed as conjuncts) is false. This can be made by virtue of (16).

$$(16) (X \underline{\vee} Y) =_{df} [(X \vee Y) \wedge \neg(X \wedge Y)]$$

Where ' \vee ' stands for inclusive disjunction, ' \wedge ' denotes conjunction, and ' \neg ' is the symbol for negation.

Thus, (15) can be transformed into (17).

$$(17) (Wa \vee Pa) \wedge \neg(Wa \wedge Pa)$$

Formulae (14) and (17) enable to come to the logical form of (1), which can be (18).

$$(18) Ra \rightarrow \neg[(Wa \vee Pa) \wedge \neg(Wa \wedge Pa)]$$

Where ‘ \rightarrow ’ establishes material conditional relation.

Formula (18) indicates that, if sentence A in (1) is true, sentence B in (1) should be false. This can be expressed the other way round. (19) captures the idea that, if sentence B in (1) is true, sentence A in (1) needs to be false.

$$(19) [(Wa \vee Pa) \wedge \neg(Wa \wedge Pa)] \rightarrow \neg Ra$$

But it is not necessary to make (19) explicit. (19) derives from (18) in first-order predicate calculus.

Task (1) asks for assuming that ‘you read a book’, that is, Ra. From Ra and (18), via Modus Ponendo Ponens, (20) can be deduced.

$$(20) \neg[(Wa \vee Pa) \wedge \neg(Wa \wedge Pa)]$$

Nonetheless, neither Wa nor Pa can be inferred from (20). Hence, from first-order predicate logic, it is justified that participants in tasks such as (1) negatively respond to the questions included in it.

In first-order predicate calculus, at most, a formula such as (20) can be transformed, for example, into a formula such as (21).

$$(21) (Wa \vee Pa) \rightarrow (Wa \wedge Pa)$$

But, again, it keeps being impossible to deduce ‘Wa’ or ‘Pa’. This can explain why, given a task such as (1), individuals tend to respond that it is possible neither that ‘you watch a movie’ nor that ‘you play a video game’. Since the exclusive disjunction with three disjuncts in

task (1) is embedded, logical forms other than (18) can be attributed to it as well. But, in all likelihood, those logical forms will also allow deriving neither ‘Wa’ nor ‘Pa’.

Conclusions

Several reasoning tasks seem to be challenges for classical logic. This is because the answers individuals give to them appear to be, in principle, inconsistent with the latter logic. That is the case of tasks including embedded exclusive disjunctions with three disjuncts such as (1).

According to classical logic, the answers to the questions in (1) should be positive. If sentence A in (1) is true, sentence B in (1) has to be false. However, sentence B is an exclusive disjunction. So, it is false whenever its two disjuncts are true. This means that task (1) allows a scenario in which ‘you read a book’, ‘you watch a movie’, and ‘you play a video game’ are true at once.

If classical logic is left and a framework such as that of the theory of mental models is assumed, the problem is solved. To note that a situation in which ‘you read a book’, ‘you watch a movie’, and ‘you play a video game’ is a possible scenario in (1) is not easy for human mental abilities. Given so complex tasks, human beings often only use intuition. If that occurs, only three possible scenarios are identified for (1). In one of them, ‘you read a book’. In the second one, ‘you watch a movie’. In the last one, ‘you play a video game’. This is, from the theory of mental models, the reason for the habitual answers in tasks such as (1).

Nevertheless, it is also possible to understand what happens with task (1) from first-order predicate logic. If a well-formed formula in the latter logic capturing the logical form of (1) is built, it is possible to realize that just the formula and the information provided in the task do not enable to derive neither that ‘you watch a movie’ nor that ‘you play a video game’. Therefore, it is impossible to positively respond to the questions in the task.

One might object that those questions do not ask whether or not ‘you watch a movie’ and ‘you play a video game’ can be derived. The questions are not about whether or not ‘you watch a movie’ and ‘you play a video game’ are the case. They only ask about the possibility for those actions to be the case. Nonetheless, the concept of possibility is not a concept of first-order predicate logic. To consider the concept of possibility and, hence, a logical operator for possibility means to move to modal logic. This is a key point, since this paper has been intended to stay within the limits of first-order predicate calculus. If those limits are respected, the majority answers in tasks such as (1) seem to be the suitable ones. From the arguments above, it can be thought that this also apply to tasks with contents different from those in (1). As accounts based on classical logic require, the explanation is not beyond formal structures.

■ References

- Barres, P. E. & Johnson-Laird, Ph. N. (2003). On Imagining What Is True (and What is False). *Thinking and Reasoning*, 9(1): 1-42. <https://doi.org/10.1080/13546780244000097>.
- Byrne, R. M. J. & Johnson-Laird, Ph. N. (2020). *If and or*: Real and Counterfactual Possibilities in Their Truth and Probability. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 46(4):760-780. <https://doi.org/10.1037/xlm0000756>.
- Espino, O., Byrne, R. M. J. & Johnson-Laird, Ph. N. (2020). Possibilities and the Parallel Meanings of Factual and Counterfactual Conditionals. *Memory & Cognition*, (48): 1263-1280. <https://doi.org/10.3758/s13421-020-01040-6>.
- Johnson-Laird, Ph. N. (2023). Possibilities and Human Reasoning. *Possibilities Studies & Society*. <https://doi.org/10.1177/27538699231152731>.
- Johnson-Laird, Ph. N., Quelhas, A. C. & Rasga, C. (2021). The Mental Model Theory of Free Choice Permissions and Paradoxical Disjunctive Inferences. *Journal of Cognitive Psychology*, 33(8): 951-973. <https://doi.org/10.1080/20445911.2021.1967963>.
- Johnson-Laird, Ph. N. & Ragni, M. (2019). Possibilities as the Foundation of Reasoning. *Cognition*, (193). <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2019.04.019>.

- Khemplani, S., Byrne, R. M. J. & Johnson-Laird, Ph. N. (2018). Facts and Possibilities: A Model-Based Theory of Sentential Reasoning. *Cognitive Science*, Vol. 42, n. 6, pp. 1887-1924. <https://doi.org/10.1111/cogs.12634>.
- Khemplani, S., Hinterecker, Th. & Johnson-Laird, Ph. N. (2017). The Provenance of Modal Inference. G. Gunzelmann, A. Howes, T. Tenbrink, & E. J. Davelaar (eds.), *Computational Foundations of Cognition*. Austin, TX: Cognitive Science Society: 663-668.
- Khemplani, S. & Johnson-Laird, Ph. N. (2009). Disjunctive Illusory Inferences and How to Eliminate Them. *Memory & Cognition*, 37(5): 615-623. <https://doi.org/10.3758/MC.37.5.615>.
- Khemplani, S. & Johnson-Laird, Ph. N. (2022). Reasoning About Properties: A Computational Theory. *Psychological Review*, 129(2): 289-312. <https://doi.org/10.1037/rev0000240>.
- López-Astorga, M. (2014). A Formal Theory Can Explain Disjunctive Illusory Inferences. *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación*, (60): 122-143. https://doi.org/10.5209/rev_CLAC.2014.v60.47445.
- (2021). *The Possibilities of the Mental Model Theory*. Curitiba, PR, Brazil: Appris Ltda.
- O'Toole, R. R. & Jennings, R. E. (2004). The Megarians and the Stoics. D. M. Gabbay & J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic, Volume 1. Greek, Indian and Arabic Logic*: 397-522. Amsterdam, Netherlands: Elsevier. [https://doi.org/10.1016/S1874-5857\(04\)80008-6](https://doi.org/10.1016/S1874-5857(04)80008-6).
- Quelhas, A. C., Rasga, C. & Johnson-Laird, Ph. N. (2019). The Analytic Truth and Falsity of Disjunctions. *Cognitive Science*, 43(9). <https://doi.org/10.1111/cogs.12739>.

Sartre's Love as a Salvific Redoubt of Atheism

Ana José Conde Pérez
Investigador independiente
anajose.conde@gmail.com
orcid.org/0009-0008-7831-2035

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v15i34.641

Fecha de recepción: 13/06/2023 • Fecha de aceptación: 25/08/2023

Resumen

Las tesis sobre el concepto de alteridad en la filosofía sartriana, centradas en la analítica de *El ser y la nada*, habitualmente han concluido que la conflictividad de los vínculos intersubjetivos, en el infierno que conforman los otros, resulta un desafío insuperable. No obstante, una revisión de la obra de Sartre a la luz de los textos póstumos —especialmente de los *Cahiers pour une morale*— revela no sólo la capacidad de establecer relaciones pacíficas con los otros, sino la posibilidad de hallar en la otredad —a través del vínculo amoroso— una vía de salvación para los tiempos en los que reina el nihilismo.

Palabras clave

Alteridad, amor, ateísmo, salvación, Sartre.

Abstract

Theses about the concept of alterity in the Sartrean philosophy focusing on the *Being and Nothingness* analytics have usually concluded that the divisiveness of the intersubjective bonds, in the hell the others make up, becomes an insurmountable challenge. Nevertheless, an examination of Sartre's work in light of his posthumous texts —particularly, the *Cahiers pour une morale*— not only reveals the capacity of building peaceful relationships with the others but also the possibility to find in otherness —by means of a romantic bond— a way of salvation for those times when nihilism reigns.

Keywords

Atheism, love, otherness, salvation, Sartre.

Introducción

En el presente texto trataremos de mostrar cómo la alteridad, acechante y en apariencia mefistofélica en la filosofía sartriana, hará sin embargo las veces de figura redentora, de absoluto referencial y sentido último mediante el cual justificar la propia existencia. El valor salvífico, otrora ubicado en la trascendencia de un más allá imaginario —lleve por nombre Mundo Inteligible o Reino de los Cielos—, en estos tiempos de nihilismo, retorna a la tierra en forma de vínculo intrahumano. Esta vinculación es frágil y ciega, como lo son todos los movimientos de la contingencia, y aun así es capaz de salvarnos de la futilidad.

De entre todos los posibles vínculos con la otredad, el único realmente capaz de redimirnos es el amor. Solo el amor nos salva en un mundo en el que, como recuerda Dostoyevski, la ausencia de Dios anuncia la permisibilidad absoluta (2000: 941-942). Sólo el amor nos acerca al más profundo de los anhelos humanos, el de lo incondicionado, cuya búsqueda anima al individuo al reconocimiento de la corporalidad como depósito de la conciencia, lugar privilegiado en el que se sitúa la caricia y la esperanza, como anuncia la vía sartriana.

Aclaraciones preliminares sobre la fenomenología sartriana

Si bien la fenomenología existencialista de Sartre es deudora del *cogito* cartesiano, en la obra del filósofo francés y, en especial, en *El ser y la nada* encontramos su desvinculación de la metafísica de

Descartes, principalmente de la concepción que el segundo tiene de la *res cogitans*. En virtud de ello, Sartre llevará a cabo una desustancialización de la conciencia que sumirá al para-sí en el intento —siempre infructuoso— de conformarse como el fundamento de su ser-en-sí. Como ha podido apreciarse, Sartre efectúa una división analítica en el seno del “ser del fenómeno” (ser transfenoménico, o ente que opone al “fenómeno del ser” lo que se puede conocer del “ser del fenómeno”) que diferencia al ser-en-sí del ser-para-sí. Dicha distinción será esencial para la comprensión del devenir fatídico de la conciencia que, en su intención por constituirse fundamento de su propio ser, se revela dependiente del Otro en un acto que no por estar abocado al fracaso en modo alguno puede ser omitido. Somos en tanto que somos para Otros y en ellos buscamos, en un último y desesperado intento, nuestra identidad y la justificación de nuestra existencia.

Retomando la división analítica a la que hacíamos referencia en las líneas precedentes, podemos definir el ser-en-sí (*être-en-soi*) como pura identidad, ser macizo en plenitud en el sentido parmenídeo; pura positividad que imposibilita la alteridad por su auto-remisión. Ser que “es lo que es y no es lo que no es”. Nada facticidad. Ser cuyo sentido no se agota en ser contenido de la conciencia —a la que no obstante se le aparece— y que no constituye sin embargo un ser oculto tras los fenómenos; pues la filosofía sartriana repudia la concepción kantiana de lo nouménico.

El para-sí (*être-pour-soi*), por su parte, se conceptualiza como el ser que “es lo que no es y no es lo que es”, esto es, ser que es nada. El para-sí es su propia nada. La nada (*Néant*), lejos de ser un elemento de negación del juicio, es una realidad prejudicativa, teniendo no un estatuto lógico sino ontológico; así, la nada y el ser constituyen los dos principios de la realidad en la ontología fenomenológica sartriana. La nada limita al ser para que este no se convierta en un todo homogéneo, en la línea de la negación de la afirmación —o determinación— de la dialéctica hegeliana; es en este sentido que Sartre afirma que la nada infesta al ser. La nada viene al mundo y, aun siendo su venida posterior al ser, no puede encontrar en él su origen; menos aún podría ser ella el origen del ser, pues como afirma el

dictum de la tradición metafísica, “de la nada, nada sale”. No obstante, la nada es secundaria con respecto al ser, “la nada, que no es, no puede tener sino una existencia prestada, toma su ser del ser” (Sartre, 2021: 58); por ello mismo considera Sartre que la nada no puede hallarse fuera del ser, sin embargo, tampoco se encuentra ínsita en el ser-en-sí (lo cual sería por definición contradictorio) sino que llega al mundo gracias a un ser muy particular. El “ser por el que la nada adviene al mundo debe ser su propia nada” (Sartre, 2021: 65) y este no es otro que el para-sí, ser que “es lo que no es”. La única forma que tiene la nada de venir al mundo es por la acción del ser humano mediante los procesos de interrogación, destrucción o vivencia de la ausencia del otro.

En Sartre es la conciencia, que, como la husserliana, está volcada al mundo, quien saliéndose del ser trae la nada mediante un proceso de nihilización de lo real. Es no obstante esta nada, esta indeterminación de la realidad humana, la que permite su libertad radical, su libre elección entre el abanico de “posibles” que lo rodean hasta asfixiarlo en la angustia y la náusea, turbador recordatorio de su inesquivable contingencia. La angustia —concepto heredado de Kierkegaard y Heidegger— respondería en Sartre a “la captación reflexiva de la libertad” (Sartre, 2021: 87) por parte del para-sí, quien la experimenta como una condena por su terrible efecto nihilizador.

El para-sí es fundamento de su propia nada, mas no puede fundamentar su ser-en-sí para convertirse en un ser-en-sí-para-sí (*l'en-soi-pour-soi*); siendo esta imposibilidad la que, a modo de anhelo inexorable y siempre frustrado, llevará al individuo a la “mala fe”. El único ser capaz de fusionar el en-sí y el para-sí sería Dios, el sujeto Absoluto que no tiene cabida en el existencialismo ateo de Sartre. La mala fe es definida por el filósofo francés como la mentira que nos decimos a “nosotros mismos”; embuste que si bien no ha de dar evidencias de su falsedad al sujeto —en cuyo caso resultaría fútil— no corresponde a una instancia inconsciente de su psique (en oposición al planteamiento del psicoanálisis freudiano). La mala fe, instancia ontológica que nos remite a la necesidad del para-sí de buscar su ser y superar el abismo de la libertad, sería resultado de la suma engañosa de la facticidad y la trascendencia, ambas propiedades humanas

que deben ser armonizadas pero que en la mala fe se sintetizan de manera fraudulenta. Esta imposibilidad de ser lo que es es inherente a la conciencia, puesto que cuando nos “ponemos en cierto ser” nos topamos de súbito con la nada. Así sucede con el mozo de café al que alude el filósofo a modo de esclarecedor ejemplo (Sartre, 2021: 111); el camarero afirma ser camarero, pero en el proceder de sus labores nunca hay nada más que una representación actoral —para los demás y para él mismo, aquí reside la mala fe— que jamás le permite decirse *stricto sensu*: “soy camarero”. Podemos, pues, colegir que siempre existimos buscando el imposible del ser en-sí y para ello nos falsamos mediante la mentira autoproclamada de la mala fe. No obstante, en esta búsqueda nos damos de bruces con la Nada con mayúsculas, que es aquella que separa al sujeto de sí mismo y le impide, en tanto que ser para-sí, hacerse artífice de su propia identidad.

Nos encontramos aquí, en la oquedad de nuestra autoconstitución imposible, como ser en-sí, con la existencia del prójimo. Una existencia que es siempre requerida por el ser para-sí debido a la orfandad ontológica con la que llega al mundo. El para-sí no puede ser sin ser para-otro, apunta Sartre; el existir volcado a la alteridad sería, *de facto*, una necesidad humana.

Sartre asume, en la línea de Husserl, que para que pueda existir una aproximación entre individuos es indispensable que uno se encuentre siempre en el plano del objeto. Así pues, el contacto entre conciencias muestra una obturación indestructible. No obstante, para Sartre, la existencia del Otro no encuentra su fundamento en una intuición propia del Otro —como lo harán las filosofías de Hegel, Husserl y Heidegger—, que habría de pasar siempre por el reconocimiento del prójimo como objeto —fáctico, corporal— para llegar, mediante un proceso inferencial, a su ser Sujeto. A ojos de Sartre la operación del descubrimiento del Otro se opone a esta tradición metafísica, pues no soy yo, en tanto que sujeto, el que constituye la subjetividad del Otro, sino que es el Otro el que me constituye a mí como objetividad, y en este conformarme como objeto, se me revela.

Cabe matizar que esta revelación de la alteridad no remite a ningún proceso epistemológico, sino al vivenciar de dicha otredad;

experimentación existencial que corre a cargo de las emociones como la vergüenza o el orgullo. El Otro, que jamás puede mostrarse como una verdad apodíctica, aparece a mí a través de la mirada objetivadora que me atraviesa cuando soy descubierta en mitad de un acto vergonzante o cuando se me revela como agente potencialmente peligroso. El Otro se me aparece como incuestionable posibilidad acechante y peligrosa porque altera las significaciones del mundo que ya no provendrán de mi conciencia volcada, sino de él. El mundo es ahora, en compañía del Otro, espacial y significativamente su mundo. Es en este sentido que Sartre afirma que el Otro “me está robando el mundo”, en un fenómeno al que denomina como ver-al-otro (Sartre, 2021: 358).

La otra cara del ver-al-otro es el ser-visto por el Otro, esto es a lo que Sartre denomina *regard*, la “mirada” (Sartre, 2021: 360). La noción de mirada se prodiga a lo largo de la extensa producción sartriana; así pues, podemos rastrear sus huellas en obras literarias como *La náusea* (2016) y *A puerta cerrada* (1960) y en sus escritos ensayísticos como *La trascendencia de Ego* (2003) y *El ser y la nada* (2021) en los cuales Sartre elaborará una profunda descripción fenomenológica del término. La mirada, afirma el autor, va mucho más allá del plano fisiológico de los órganos oculares del Otro, pues ésta remite a la toma de conciencia de la existencia de un mundo cohabitado que se manifiesta a través de las emociones de la vergüenza o el miedo a la alteridad. La mirada del prójimo trasciende la carne, pues “los ojos nunca se encuentran feos o bellos mientras nos miran” (Sartre, 2021: 362). La mirada del Otro es alienante y es en esta alienación donde comprendemos que en Sartre, pese a la defensa de una radical libertad del para-sí (Lo Feudo, 2022: 41-59), el Sujeto siempre es deudor, en un sentido ontológico, del Otro. Se trata, no obstante, de otro no individual, de otro concebido como una realidad prenumérica, ser que goza de anonimato por su generalidad.

Aunque será en *Reflexiones sobre la cuestión judía* (1948) donde Sartre muestre con total transparencia la constitución del sujeto identitario a partir del proceso dialéctico con el otro (1948: 62), ya en *El ser y la nada* (ensayo en el que el filósofo defiende la radical libertad individual) aparece un esbozo de esta configuración de la identidad

personal a través de los otros. Muestra aquí Sartre cómo mi identidad, v.g. la nacional, se establece por el uso de una técnica que me precede y gracias a la cual me conformo como miembro del grupo de la nación (o la clase social). Dicha *techné* es siempre una donación de los otros y actúa como un sistema lingüístico previo a mi nacimiento que dota al mundo de significaciones dadas (Sartre, 2021: 696).

En Sartre, la mirada, y con ella la objetivación, son siempre bidireccionales; en el momento en que yo dirijo la *mirada* hacia el otro recobro mi subjetividad, siempre a costa de la suya. El objeto que recíprocamente somos el otro para mí y yo para él, a través del proceso vivencial de la mirada, se manifiesta como cuerpo. Cuando percibo al otro como cuerpo desnudo, como carne, me topo de frente con su vulnerabilidad. Esta percepción no tematizable del cuerpo ajeno me presenta al prójimo como algo obsceno. Dicha obscenidad es sugerida por mi aprehensión de la contingencia del otro, lo que me remite a la náusea.

En un movimiento análogo, en el que el otro me capta a mí como cuerpo-objeto, yo me descubro afectivamente como cuerpo para el Otro (en un proceso de alienación); siendo en esta ocasión yo quien muestra su vulnerabilidad, su contingencia, su carne. Sartre advierte que en un intento de ocultar la contingencia que revela nuestra carne, nos cubrimos con ropas y perfumes, para así tapar la nuda realidad de nuestro ser objeto para otro.

El amor en Sartre

A lo largo de la obra sartriana pueden identificarse al menos tres concepciones distintas del amor; no obstante, en las líneas que siguen nos centraremos en las dos principales posturas, perfiladas en *El ser y la nada* y los *Cahiers pour une morale* respectivamente. En *El ser y la nada*, en congruencia con la visión conflictiva de la intersubjetividad defendida en la obra, el vínculo amoroso será definido como una tentativa de salvación abocada al fracaso. Sin embargo, en los *Cahiers*, obra que cabalga entre la ruptura y el continuismo con la

otra obra de 1943, Sartre revela una visión del amor que, atravesada por la conversión ético-ontológica del sujeto, alcanza la autenticidad y nos acerca definitivamente a la promesa salvífica de la vía amorosa.

El amor como conflicto. El infierno amoroso

Anteriormente advertimos que, en el fenómeno de la “mirada”, el Otro funda mi en-sí desde su libertad a fuerza de tornarme objeto; cuando yo (para-sí, conciencia) asumo que soy fruto de la constitución del Otro me encuentro ante dos posibles acciones. La primera consiste en trascender la trascendencia ajena, en otras palabras, continuar con la reyerta de miradas en la que los sujetos se apoderan mutua y diacrónicamente de la libertad del otro objetivándose; aquí el sujeto niega el ser-en-sí que se le ha donado desde afuera. De este modo, mi trascendencia trascendida por el prójimo sería trascendida a su vez por mí y así *ad infinitum*. No obstante, cabe también la posibilidad de apoderarme de la libertad ajena sin eliminar lo que en ella hay de libertad y tratar así de constituirme como fundamento de mi ser-en-sí, algo irrealizable dada mi incapacidad para conformarme como ser en-sí. En ambas vías estamos abocados al fracaso y cada una de ellas remite a la otra como un círculo que, frente al método dialéctico, se alza como un movimiento de fuerzas antitéticas desprovistas de toda superación.

Mediante el proceso de la mirada yo experimento mi existencia como “ser-para-otro” y ante este fenómeno de enajenación debo responder con una de las dos actitudes antes mencionadas. Dichas actitudes, surgidas como respuesta a la alienación del prójimo y al intento de fundar nuestro en-sí sustrayéndoselo al otro, se concretizan en siete tipos de relaciones con el prójimo (el amor, el lenguaje, el masoquismo, la indiferencia, el deseo, el odio y el sadismo), de entre las cuales, como habremos de mostrar en líneas posteriores, el amor se erige como relación privilegiada.

La analítica del amor en Sartre no toma como punto de inicio la reciprocidad afectiva de los enamorados, prueba indiciaria de que el amor, como anhelo de compromiso bidireccional, está ya siempre

condenado al fracaso como lo estaba ya, por otra parte, la propia demanda del para-sí de constituirse en ser-en-sí y con ella la existencia misma. También, como veremos, las demás relaciones con el prójimo llevan el fracaso en su propia génesis. No obstante, en el presente trabajo nos proponemos demostrar que pese a la imposibilidad del ideal del amor, este es la única vía salvífica en la donación de sentido existencial y, en tanto que tal, es la relación primordial —que no originaria— entre dos otros que se interpelan porque se saben necesitados de la alteridad.

En el amor, yo “ser-amado” acepto mi objetivación y no sólo me resigno, sino que me re-creo en la alienación a la que el otro me somete; sacrifico mi subjetividad, mi para-sí, para hacerme un en-sí en la conciencia del otro. Pero esta ofrenda no es gratuita, a cambio me torno en lo Absoluto para el amante, i.e., en objeto intrascendente, límite y filtro a partir del cual el otro dispone todas las significaciones del mundo. Para el amante, el mundo deja de ser un compendio de útiles sin mayor remisión significativa que la que él le otorga en un gesto ordenador de los utensilios. Un gesto en el que el sujeto habría de determinar los fondos y las figuras por la libre elección entre sus posibles, disponiendo qué es lo importante en cada momento. El amor altera la percepción del amante, pues bajo su embrujo “en vez de ser un esto que se destaca sobre fondo de mundo, soy [para el amante] el objeto-fondo sobre el cual el mundo se destaca” (Sartre, 2021: 506). El amado se erige así como límite de la posibilidad de trascendencia del amante y lo “infesta” con su facticidad, una facticidad que se convierte en el segundo cuerpo, la segunda carne del amante.

El amor permitiría superar la barrera utilitaria de la mirada pues, aun tratándose de una manifiesta exposición del amado ante el amante, este arriesgarse a “ser-visto” no se devela como una expresión de vulnerabilidad, ya que donde quiera que mire el otro enamorado nunca me verá como un interrogante axiológico al que desentrañar (sino que yo mismo seré la condición de posibilidad de todo juicio de valor que él realice sobre el mundo). Ya no podré, pues, “ser *mirado* como feo, pequeño, cobarde” (Sartre, 2021: 506). En el amor, el amado tiene la garantía de no ser juzgado negativamente, lo

que lo aleja de la vergüenza y el orgullo propios del proceso común del contacto con el otro.

Pero la paradoja del amor exige que el Amante, para quien yo —objeto amado— soy limen de su trascendencia, me ame en un acto puramente volitivo. Pues, de lo contrario, si mediara en el amante cualquier coacción de la especie que fuere, externa o interna, no podríamos, en puridad, hablar de amor. El amado exige siempre ser libremente elegido en un acto de entrega voluntaria que, siendo una suerte de “elección originaria”, ha de renovarse a cada instante. El otro-amante me ama porque me elige y en su elección está libremente determinado —valga la paradoja— por su propia voluntad de elegirme siempre. “[El amado] quiere ser amado por una libertad y reclama que esta libertad, como libertad, no sea ya libre. Quiere a la vez que la libertad del Otro se determine a sí misma a convertirse en amor” (Sartre, 2021: 502).

El amante, por su parte, desea la reciprocidad en el amado, empresa que, como toda relación con el otro en Sartre, no estará libre de conflicto. Para el amante, el amor se establece como proyecto de sí, como tarea. Para conseguir erigirse centro significativo del amado, en un esfuerzo no siempre fructuoso, el amante despliega su pericia seductora para convertirse ante el amado (*subjectum* que en su sentido más propio sujeta la mirada) en un objeto fascinante. La argucia de la seducción consiste en conformarse como ser pleno (en-sí) para hacer experimentar al otro la nada que en tanto que para-sí es. En la fascinación, el amado toma conciencia de su propia nulidad ante la presencia del amante que, pletórico de existencia, le obnubila, le fascina. Cuando este emblesamiento se hace con el amado, este habrá de convertirse en amante. He aquí otro círculo pernicioso que examinaremos más adelante.

El amor contiene en sí mismo la razón de su propia destrucción y son tres los motivos por los que este es siempre una empresa fallida. En primer lugar, porque en la relación amorosa el amante —que se ciñe aquí a su función de conciencia— quiere hacerse amar por el amado y convertirse de este modo en objeto para el otro. La problemática es obvia, si el amado se convierte en Sujeto deja de ser objeto fascinante y, en consecuencia, deja de ser amado. Este juego de subjetivaciones y objetivaciones recíprocas, de infinitas remisiones,

hace del amor un imposible; mas hay aquí ya una ganancia que solo el amor ha podido facilitarnos, la seguridad en la libertad ajena: “Cada uno de ellos lleva ganado el no estar ya en peligro en la libertad del otro; pero ello de modo muy distinto a como él cree: no porque el otro lo haga ser como objeto-límite de su trascendencia, sino porque el otro lo experimenta como subjetividad y no quiere experimentarlo sino como tal” (Sartre, 2021: 515).

Mas esta ganancia resulta siempre reversible, pues el otro puede en cualquier momento, por el dictamen de su extrema libertad, devolverme a la coseidad insignificante de los útiles del mundo; henos aquí ante la segunda posibilidad destructiva intrínseca al amor. Esta es la razón por la que el amor es, con frecuencia, causa de aflicción. Un buen ejemplo de esa noción sartriana de la inseguridad amorosa se encuentra en la obra de Proust, en ella vemos cómo la inquietud del amante —los celos— son condición necesaria para la existencia misma del amor. Así pues, en *Por el camino de Swann* (1975), el novelista francés deja patente cómo la indiferencia de Odette es la que hace que Swann la ame con desesperación. Lo que otrora se le antojaba una mujer vulgar, fea e inculta se torna ahora, por el desinterés de la “amada”, en objeto de fascinación y necesidad obsesiva para el amante. La inseguridad surge en Proust dentro de la explosión celotípica del amante como un temor a la pérdida que supondría, en términos sartrianos, dejar de ser el *mundo* del otro: “Y nunca temblamos más que por nosotros mismos o por los seres amados. Cuando nuestra felicidad ya no depende de ellos nos sentimos a su lado muy a gusto, tranquilos y sin miedo” (Proust, 1975: 378).

Asimismo, el amor, fuente nutricia que conforma un absoluto para el binomio involucrado, queda siempre relativizado ante la presencia de un tercero, de un otro que mira desde afuera y hace que el amante se estremezca de vergüenza. Los otros —desde su posición de sujetos— señalan la desnudez de la mayestática relación amorosa. Así lo expresa Garcin, en la obra teatral *A puerta cerrada* (1960), cuando le explica a Estelle que su amor resulta imposible en presencia de Inés, pues la mirada de ésta lo diluye, crea una grieta en su vínculo. “Déjame. Ella está entre nosotros. No puedo amarte mientras me ve” (Sartre, 1960: 4).

El amor está abocado al fracaso y tras su hundimiento el para-sí despierta de nuevo en las fauces del nihilismo. El reconocimiento de la propia contingencia que aparece tras la frustración amorosa lleva al sujeto al masoquismo (Sartre, 2021: 516). Este se encuadra también en la primera vía que el para-sí toma como respuesta a la alienación a la que el otro lo somete. En este caso, el para-sí quiere ser completamente absorbido por la alteridad, mezclándose en la subjetividad del otro hasta perder la suya propia; a diferencia del amor, donde uno nunca se diluye de todo en el otro. En el masoquismo el para-sí se regodea ante su propia vergüenza, la busca; intenta reducirse a la objetividad proyectándose exclusivamente como un en-sí sin conciencia; aquí la estrategia seguida es también la de fascinación, pero a diferencia del amor, en el masoquismo ya no es al otro al que intento fascinar, sino a mí misma a través de mi objetividad para otro. No obstante, esta empresa también fracasa, pues en este camino hacia mi absoluta objetividad acabo siempre por objetivar al otro tornándome sujeto; así sucede, explica Sartre en *El ser y la nada* (Sartre, 2021: 518), con aquel que paga para someterse a una sesión de masoquismo, pues bajo la aparente escena de sumisión cosificante es en realidad él —el que paga— el que usa al otro para sus fines, como si se tratase de un simple objeto.

Ante el reconocido fracaso de esta primera actitud, el itinerario del para-sí —en su relación siempre conflictiva con el otro— lo lleva a adoptar la actitud opuesta, a saber, la devolución de la mirada en aras de recobrar su libertad; el precio de esta reconquista siempre es la libertad del otro. Dentro de esta segunda actitud se incluyen la indiferencia, el deseo, el sadismo y el odio.

En la indiferencia (Sartre, 2021: 520), primer movimiento de ataque a la subjetividad ajena, yo me sustraigo de mi objetivación al considerar las proyecciones del otro como un reflejo de sí, algo ajeno a mi propio ser. A través de la indiferencia, la conciencia invierte la clásica formulación del imperativo categórico kantiano tomando a la alteridad siempre como un medio y nunca como un fin en sí mismo. Aquí el para-sí es capaz de escapar a la alienación, pero a costa de un constante sentimiento de malestar e inquietud.

Este empeño por hurtar la subjetividad del otro y atraparlo en su íntegra objetividad lleva al deseo (Sartre, 2021: 523), entendido no como algo meramente psicofisiológico, sino como el anhelo de desnudar por completo al otro hasta quedarme sólo con su cuerpo y ser, no obstante, capaz de apresar su trascendencia a través de su nuda facticidad corporal. Para alcanzar dicha meta debo conseguir que la plasticidad de la conciencia ajena se funda en la pétrea solidez del cuerpo, de tal modo que al tocarlo consiga tocar también su subjetividad. El deseo se despliega a través de la caricia, desear es acariciar con la mirada. Mediante el gesto de la caricia logro que el otro se identifique con su cuerpo, se sienta cuerpo, conciencia encarnada, y una vez conseguido me apodero de él. Lo problemático es que en el deseo siempre corro el riesgo de perderme (desvaneciéndome en el placer extático del contacto con el otro) y volverme yo también conciencia enviscada en el cuerpo. El placer supone, pues, la muerte del deseo.

Sobre las cenizas del deseo coge rumbo el sadismo (Sartre, 2021: 544), no muy alejado del masoquismo que antes describimos y que encuentra también su anclaje en el acto de desear. En el sadismo se instala la intención de apropiarse de la conciencia ajena, pero ahora la meta será hacer reconocer al otro, en el seno mismo de sus entrañas, que no es más que cuerpo; para ello, el sadismo se servirá de la humillación y el dolor, pues en ambos movimientos consigue que el otro tome conciencia de su corporalidad. Una corporalidad experimentada como lo obsceno, como cuerpo inanimado, vacuidad fáctica. El fracaso del sadismo se encuentra en su propia meta, pues la necesidad fetichista del sádico busca siempre en el otro una súplica y esta impetración hace que despierte la conciencia del otro, le devuelve su ser sujeto, la libertad que había sido arrastrada hasta la superficie de su cuerpo.

Desde que existe el cuerpo y el Otro, afirma Sartre, reaccionamos con el deseo, el amor y con las actitudes derivadas que hemos mencionado. Así pues “todas las conductas complejas de los hombres entre sí no son sino enriquecimientos de esas dos actitudes originarias [el deseo y el amor]” (Sartre, 2021: 554). De un modo análogo al empleado por Spinoza en su diseminación geométrica de los afectos,

apuesta Sartre por tres emociones primarias de las que han de derivarse todas las demás.¹ A las dos anteriores actitudes habría que añadir una tercera, el odio. El odio (Sartre, 2021: 599) surge cuando el para-sí renuncia a su intento de unión con el otro, así como a su instrumentalización, en aras de afirmarse sola y exclusivamente como para-sí; el otro será entonces aquella libertad que está demás. El odio es la proyección de esta animadversión hacia todos —la humanidad entera— en uno solo, al que deseo asedie la muerte. Mas también en esta tarea de hacer desaparecer las otras conciencias fracasa el para-sí, pues aunque lograrse eliminarlas a todas seguirían estando, cuando menos, como recuerdo de su existencia pasada.

Las mentadas actitudes con-el-otro describen el circular recorrido de la conciencia, que zigzaguea entre unas y otras sin encontrar nunca un espacio fijo en el que asentarse; tal círculo, como explicamos, se sostiene sobre otro más fundamental, a saber, las remisiones del Otro-objeto al Otro-sujeto y a la inversa.

Las conductas para con el Otro-objeto comprenden en sí una referencia implícita y velada a un Otro-sujeto, y esa referencia es la muerte de las mismas; sobre la muerte de la conducta hacia el Otro-objeto surge una actitud nueva que apunta a apoderarse del Otro-sujeto, y ésta revela, a su vez, su inconsistencia, y se desmorona para dejar lugar a la conducta inversa (Sartre, 2021: 556).

De lo anteriormente expuesto se colige que el amor en Sartre alberga en sus entrañas su propio aniquilamiento, pues el amor vive de la otredad y, al mismo tiempo, reclama la unión con el otro, que es supresora de la alteridad. Y, sin embargo, el amor en Sartre es la única empresa que otorga liviandad en la pesantez de las horas amargas; sólo él es capaz de sortear la náusea que asola al individuo, tornándolo en un ser que ya no es gratuito en el mundo; es el camino por el que la esperanza viene al mundo y constriñe la angustia. El amor es

¹ Cabe señalar que en la obra *Bosquejo sobre la teoría de las emociones* (2022), sin embargo, el autor apunta que no existen tres tipos principales de emociones, sino muchos más.

una grieta en la finitud humana que permite introducir la eternidad en la inmanencia: “así me quedo en seguro: ya no estoy transido de finitud por la mirada del otro” (Sartre, 2021: 506). El amor se postula como la única vía salvífica que puede permitirse el materialismo ateo de Sartre. Sin embargo, esta empresa, como el intento de autofundación del para-sí, se precipita —en *El ser y la nada*— hacia el fracaso. El amor está abocado a recorrer un círculo que siempre lanza al sujeto al abismo de la actitud opuesta. No obstante, es también cierto que el amor —en la obra del 43— es el único capaz de recogerlos del abismo y abrigarnos entre los brazos de la fraternidad, tras las palabras del romance y en la caricia materna. He aquí un intento frustrado por salvarnos a través del vínculo amoroso. Mas, si bien mi propio ser se me escapa por la libertad a cada instante y no puedo más que establecer desde el amor un remedo marcesible, no es menos cierto que existe aquí ya una tentativa de encontrar en el amor un refugio —bien sea momentáneo— que justifique mi existencia, esto es, un horizonte de legitimidad que me conmine a seguir viviendo.

En vez de sentirnos, como antes de ser amados, inquietos por esa protuberancia injustificada e injustificable que era nuestra existencia, en vez de sentirnos “de más”, sentimos ahora que esa existencia es recobrada y querida en sus menores detalles [...]. Tal es el fondo de la alegría del amor, cuando esa alegría existe: sentirnos justificados de existir (Sartre, 2021: 508).

La conversión: El amor auténtico

En los *Cahiers pour une morale* —obra póstuma que, no obstante, fue concebida en el convulso año 48— los pensamientos del filósofo francés se agolpan sobre una frágil estructura que cabalga entre la redacción y el esquematismo; las descripciones y explicaciones pormenorizadas cohabitan con los conceptos definidos desde la oblicuidad y las palabras sueltas que se exponen como promesa de un desarrollo posterior. Los *Cahiers* son una obra inacabada, pero no por ello caótica; se trata, en palabras de Verstraeten, de un “banco de pruebas” (1991: 132), cuya labor exegética nos coloca en el riesgo

—por otra parte, siempre presente en la tarea filosófica— de llevar al autor hacia territorios yermos o, en el peor de los casos, caer en la felonía de poner en su boca aserciones que contradicen su propio pensamiento. No obstante, y desde la *phrónesis* que exige siempre la tarea hermenéutica, encontramos en los *Cahiers* una suerte de continuidad y a la vez ruptura con la obra del 43, motivada tal vez por esa fragmentación bipartita que el propio Sartre dice sufrir por la vivencia de los horrores de la guerra.

Desde nuestra interpretación, los *Cahiers* tratan de acometer la empresa que tímidamente se compromete a elaborar en una nota a pie de página de *El ser y la nada*, en la que expresa la “posibilidad de [crear] una moral de la liberación y de la salvación: alcanzada gracias a la conversión radical” (Sartre, 2021: 562, n. 1). Dicha tarea no es otra que la de constituir una moral salvífica que libere al humano de la perpetua condena de ser una “pasión inútil” (Sartre, 2021: 828). Esta posibilidad de redención moral toma el rostro de la exigencia de la búsqueda de autenticidad, concepto en el que podemos captar importantes reverberaciones de la obra heideggeriana y que nos traslada hasta el plano ontológico. Los *Cahiers* son un complejo proyecto de elaboración de una moral ontológica. En ella, será la autenticidad y, más concretamente, el amor auténtico, el único capaz de salvar al humano de su humanidad, entendida ésta en el sentido nietzscheano del humano “demasiado humano” (Nietzsche, 2019).

En la visión pesimista de *El ser y la nada*, el humano se presenta como un fracaso incapaz de cumplir con la tarea autoimpuesta de aprehender su ser. La conciencia es así por naturaleza huida, i.e., es camino hacia la nada que la distancia del mundo (en-sí) y que, como elemento delimitante, le permite ser para-sí en una libertad absoluta que, no obstante, nunca llega a concretarse en ninguna de sus posibilidades. El para-sí se ve superado por la libertad que es. Estamos condenados a ser libres. El temor evocado por esa sensación de gratuidad, el padecimiento de la náusea y la angustia que genera el vértigo de la libertad plena llevan al sujeto a falsarse, a definirse desde el autoengaño que lo ubica en la “mala fe” (Sartre, 2021: 96). En los *Cahiers*, sin embargo, como veremos, el humano acepta esta fatalidad y se hace dueño de la libertad que antes le aterraba.

Siguiendo la interpretación de Aragüés (2005) podemos afirmar que existen tres líneas de pensamiento en los *Cahiers*. Una primera, continuista con la labor programática de *El ser y la nada*, inmersa por tanto en la visión fatalista de las relaciones intersubjetivas y defensora de la diferencia ontológica entre los individuos (que gozan de la libertad que sustraen a los demás), lo que inexorablemente nos lleva a relaciones coercitivas de sumisión. Es en esta primera vía (no carente de ambigüedad) donde han de inscribirse las referencias sartrianas a la violencia. Por otra parte, existe una segunda línea (en la que enmarcaremos el presente estudio y que consideramos preeminente en la exposición los *Cahiers*) parcialmente rupturista, que intenta revertir la instauración de las jerarquías ontológicas predicada en *El ser y la nada* y aboga por la búsqueda de la autenticidad y el reconocimiento pleno de la alteridad. Finalmente, se sugiere una tercera perspectiva que Aragüés (2005) encuentra parcialmente desarrollada y tácitamente expuesta en los *Cahiers*; dicha concepción propondría la constitución ontológica de un sujeto colectivo, recuperando así el proyecto del “nosotros” sito en *El ser y la nada* (Sartre, 2021: 562) y superando las dificultades con las que dicha empresa se topaba en la obra del 43 (al no ser ésta capaz de atravesar la frontera de la subjetividad).

En la mentada segunda línea de investigación de los *Cahiers*, que se inicia con la descripción del concepto de llamada (Sartre, 2019: 378) y continúa en el Cuaderno II (principalmente en el apartado dedicado a la conversión), Sartre defiende la posibilidad de la creación de vínculos intersubjetivos alejados de la conflictividad; de modo que los otros dejarán de ser el infierno para devenir en paraíso terrenal y única posibilidad de salvación en una existencia regida por la sensación de fracaso y futilidad. La superación de la frustración humana tendría lugar a través de una conversión a la autenticidad. Esta promesa de la autenticidad demanda, como en Heidegger (2012), la implicación de la conciencia. Huelga decir que dicha tarea resulta especialmente compleja en la filosofía sartriana donde la realidad humana es ambigua en palabras de Jeanson: “la ambigüedad es nuestra esencia” (1968: 118). Esta característica ontológica de la conciencia del ser humano respondería a su propio esquema

constitutivo expresado por Sartre bajo la fórmula: “el que es lo que no es y el que no es lo que es” (Sartre, 2021: 36). Pese a lo antedicho, existe esperanza para la transformación ético-ontológica del para-sí, siempre y cuando este esté dispuesto a llevar a cabo un ejercicio de “conversión”.

Esta metamorfosis tendría lugar con el desplazamiento del para-sí desde la “reflexión cómplice”, en la que se halla de forma habitual en el plano existencial al intentar conformarse como un “en-sí-para-sí”, a una “reflexión purificante”. La reflexión pura —o purificante— exigiría cejar en el empeño por superar la situación de gratuidad en el que la conciencia se encuentra ya siempre una vez caída al mundo, pues dicha senda nos haría caer en la falsaria mala fe y, con ella, nos llevaría de nuevo a la reflexión impura (o cómplice). Por ende, no se trataría ya de forzar la realización imposible de un en-sí-para-sí, sino de abandonar la frustración que dimana de este anhelo inasible de la conciencia y constituir, por la vía de la “buena fe”, una vida auténtica. Esta vida auténtica, sólo realizable —como demostraremos— a través de un amor auténtico, sería la única capaz de redimir al para-sí de la fatalidad de haber venido a la existencia como una “pasión inútil”.²

El fundamento de la reflexión purificante se hallaría en el fracaso de la reflexión cómplice, en la incapacidad para recuperarnos de la frustración a la que la segunda nos somete y en el rechazo al proceso de alienación anterior a la conversión. Asimismo, la reflexión pura supondría la aceptación de “la no justificación o gratuidad- la ambigüedad- la tensión- el fracaso” (Sartre, 2019: 615). Sólo desde la asunción del fracaso pueden levantarse los pilares de la autenticidad. Ahora bien, esta transformación no es dada y, si bien es fruto de un acto volitivo, no será nunca impuesta por una moral formal al estilo kantiano. Así, la vía de la autenticidad no supone la renuncia a la búsqueda del ser, lo cual sería un imposible —nos previene Sartre—, sino la vivencia de la tensión entre la persecución de lo imposible

2 En este punto disentimos de las conclusiones de Vinolo (2018) sobre la imposibilidad de la intersubjetividad amorosa en Sartre, que siendo imputable a la obra del 43 resulta, a nuestro parecer, injusta a la luz de los textos póstumos.

y la aceptación de su imposibilidad.³ Es en esta aporía inherente a la realidad humana donde surge la poesía. “El hombre auténtico no puede con la conversión suprimir la búsqueda del Ser, porque no quedaría nada. Pero puede amar perderse, y entonces devenir poeta” (Sartre, 2019: 89).

Por otra parte, la reflexión purificante no supondría la eliminación del proyecto originario del ser humano como existencia pura “cuya dimensión es conciencia no tética (de) sí” (Sartre, 2019: 619), sino tan solo su puesta entre paréntesis, al modo de la *epoché* fenomenológica. La conciencia en los *Cahiers* sigue sin tener acceso gnoséológico a su contenido, pero en la reflexión purificante llevaría a cabo un proceso de “tematización” de sí, esto es, de cuestionamiento del propio proyecto que ella es, pues “[El] hombre es el ser cuya existencia está en cuestión en su ser, y porque el ser del hombre es acción, esto significa que su elección de ser es, al mismo tiempo, cuestionada en su ser” (Sartre, 2019: 619).

En cualquier caso, a través de la reflexión no cómplice, el ser humano alcanzaría una nueva forma de constituir su identidad desde sí mismo trascendiendo la dialéctica sinceridad-mala fe (las cuales suponen siempre la conformación de un ser imposible). Así, Sartre sugiere una licuación de los conceptos que nos exima de definirnos con la rigidez del adjetivo: de este modo, yo no sería ya nunca fuerte ni débil, cobarde ni valiente (como tanto anhelaba Garcin). Nos toparamos pues con un nuevo modo de existir que cabalga entre el ser y el no ser, que coexiste en el “entre” afuera y adentro y que se niega a enunciar una definición del proyecto que es, optando por fijarlo a través de la acción.

3 La superación de la búsqueda del ser por parte de la conciencia es un eje problemático dentro de la exposición de los *Cahiers*. En la obra, Sartre afirma en primer lugar la imposibilidad de dicha empresa, aserto que parece ser desmentido en páginas posteriores donde el filósofo enuncia que “originalmente, la autenticidad consiste en el rechazo de la búsqueda de ser, porque yo no soy nunca nada” (Sartre, 2019: 621). Parece que nos encontramos ante un círculo, la nada que define al para-sí le obliga a buscar el ser —en un intento por “llenarse” — y esta búsqueda cae en el absurdo por retrotraernos de nuevo a la nada. En la conversión a la autenticidad, el para-sí lograría entender y trascender el fracaso de esta empresa y, sin embargo, su contradictoria naturaleza le llevaría a seguir buscando su ser.

Con la superación de la alienación a la que parecía destinado el para-sí en *El ser y la nada*, Sartre anuncia la aparición de un nuevo modo “de ser yo mismo desde mí mismo” (Sartre, 2019: 619; traducción nuestra) bajo el esquema de la autenticidad. En él, la mirada del Otro pierde su poder enajenante y, con él, el gesto totalizador que sumía al para-sí en el proyecto del Otro. La apuesta de los *Cahiers* es la de una totalidad-destotalizada, donde no existe la asimilación de un para-sí a otro, sino el respeto a la diferencia y a la realización de las dos libertades. En otras palabras, no existe un sujeto uniformado bajo el régimen de la coacción, sino una pluralidad irreductible. “El Otro: totalidad destotalizada. Los dos errores: buscar la unidad (sustancialismo del espíritu, fascismo) – buscar la pluralidad (individualismo). En realidad: hay que querer la totalidad destotalizada. Tener al otro en uno mismo como otro, y, sin embargo, como fuente de libertad para mis actos” (Sartre, 2019: 58; traducción nuestra).

La realidad humana se reduce a ser proyecto de una obra, y la reflexión, por su parte, se definiría como “el proyecto de asumir ese proyecto” (Sartre, 2019: 626; traducción nuestra). Mas cabe señalar que la reflexión se hace proyecto siéndolo y no siéndolo a la vez, pues de lo contrario caería en la tentación del “en-sí”. Este hacerse proyecto no puede alcanzarse, por tanto, a través de la contemplación, sino que ha de lograrse mediante la acción.

La autenticidad viene determinada por la voluntad y no por el ser, i.e., no por la objetivación fundada a los ojos del otro. La autenticidad es pues proyecto, pero ya no es proyecto de fundar un “en-sí-para-sí”, sino proyecto de revelación (del ser) y creación (en la obra). En esta tarea de revelación del ser del fenómeno —que es fuente de alegría—, el para-sí sería dador de sentido del ser gracias a la conciencia; de modo análogo a como el sentido del ser en general llega al mundo gracias al *Dasein* —ente privilegiado por su carácter preontológico— en la filosofía de Heidegger (2012). Esta revelación del ser realizada por el para-sí no se produce desde el modo de la apropiación o la identificación, sino que sería un acto de creación de lo que ya es, pues sólo la deidad puede crear lo que no es.

Ahora bien, si ciertamente el otro no me otorga una identidad pétrea a través de su mirada objetivante, sí me ayuda a revelar mi ser.

La identidad —concepto complejo e intrínsecamente ambiguo en la filosofía sartriana— no sería dada exclusivamente por la propia conciencia, sino que se establecería entre el adentro del sujeto mismo y el afuera de los otros. Así pues, el sujeto que atraviesa la frontera de la conversión se objetiva y lo hace ayudado por la revelación del Otro. El para-sí extiende su tarea de revelación a la alteridad revelando al Otro como un modo concreto de ser-en-el-mundo, a saber, el “ser-en-medio-del-mundo”. Este “medio” remitiría al patetismo y la fragilidad del otro, a una situación de vulnerabilidad que dimana de su ser corpóreo (que, recordemos, en Sartre se halla asociado a la facticidad) y que el para-sí presenta como situación a superar. Cabe matizar que no es que el sujeto invente la fragilidad ajena, ella siempre está allí donde hay realidad humana, lo que hace es tematizarla. Así pues, el otro me revela, me permite existir en la dimensión del ser, haciéndome devenir objeto, pero un objeto ya no alienado sino reconocidamente libre. El Otro me otorga un sentido, pero lo hace sin llevar a cabo un proceso de apropiación de mi subjetividad.

Por el Otro devengo objeto y, en-sí, esto no es un peligro o una caída. Sólo lo será si el otro rechaza ver en mí también una libertad. Pero si, al contrario, me hace existir como libertad que existe también como ser objeto, si hace existir esta contingencia que yo supero, la hace existir como momento autónomo y tematizado, él enriquece el mundo y a mí mismo, le da sentido a mi existencia además del sentido subjetivo que yo le doy, resalta lo patético de la existencia, patético que yo no puedo captar por mí, porque soy la continua negación de este patetismo en la acción (Sartre, 2019: 649-650; traducción nuestra).

En la autenticidad, la relación de mi para-sí con el para-otro se ve completamente alterada; aquí yo “me defino dándome al otro como objeto que yo creo con el fin de que me devuelva esa objetividad” (Sartre, 2019: 615; traducción nuestra). Pero esta objetivación sólo será auténtica y no alienante cuando responda al reconocimiento recíproco de nuestras dos libertades. Existe, pues, un último acto revelador del sujeto: el de la libertad ajena. Dicha revelación no puede surgir a través

de la mirada, como hacía en *El ser y la nada* —esta sólo nos proporcionaría el conocimiento de una libertad en general y no una concreta—, sino a través de la obra del otro; pues “la libertad es libre proyecto de una obra” y, como tal, solo puede ser aprehendida desde la obra del otro que yo capto al comprender su meta sin intentar someterla a la mía. Así, en la aprehensión de la alteridad, yo capto la obra del Otro y la meta que la motiva y al tiempo lo devuelvo a su ser-en-medio-del-mundo, sin que esta revelación de su fragilidad logre impugnar la relevancia de su obra. Mi relación con el otro se convierte entonces en una relación de *hermeneusis* recíproca y reconocimiento mutuo.

Esta relación de entrega y comprensión entre libertades no es otra que el amor auténtico. Amor y libertad se co-pertencen, pues no hay reconocimiento de la autonomía del otro sin amor y “no hay amor sin un reconocimiento más profundo y sin una comprensión recíproca de las libertades” (Sartre, 2019: 549).

Ahora bien, la ambigüedad inherente al para-sí se hace extensiva al amor, que exige la libertad al mismo tiempo que se niega a renunciar al impulso sado-masquista; como si el extremo rizomático del amor inauténtico del que dimana —previa conversión— el amor auténtico, siguiese resonando como un eco imposible de acallar. Y al mismo tiempo, en aquel amor inauténtico que perseguía un ideal imposible, en ese sentimiento erigido sobre los pilares del despotismo, existía ya cierta riqueza. Tal y como el filósofo en los *Cahiers*: “Ya en ese infierno [de las relaciones de *El ser y la nada*] había generosidad y creación” (Sartre, 2019: 649; traducción nuestra); ya allí estaba de manera latente la generosidad y el “don” que infestan las relaciones amorosas ahora auténticas e igualitarias. Tampoco el amor auténtico se ha de librar de la pesadumbre del temor al rechazo y al olvido, es más, será de hecho siempre “amor en tensión”, un amor que asume la pesadumbre de la angustia que genera la desazón de existir entre el ser y el no ser. Será este amor renovado el que permita la revelación del ser del otro en tanto que fragilidad y en la medida en que es proyecto de una obra que se manifiesta desde un *telos*. Así, el amor actuaría en el plano ontológico como elemento necesario para la revelación de una parcela del ser del Otro que de no ser por este sentimiento quedaría en la oscuridad. “Aquí está la estructura

original del amor auténtico [...] revelar el ser-en-medio-del-mundo del Otro, asumir esta revelación y, por tanto, el ser en lo absoluto; disfrutarlo sin pretender apropiarte de él, cobijarlo en mi libertad y superarlo sólo en dirección a los fines del Otro” (Sartre, 2019: 660; traducción nuestra).

Dado que la vulnerabilidad y la finitud que se traslucen tras el “ser-en-medio-del-mundo” remiten al cuerpo —el cuerpo para Otro—, Sartre apunta que revelar al otro en su ser-en-el-medio-del-mundo significa “amarlo en su cuerpo”. Así, el cuerpo se dignifica en las entrañas del amor y Sartre comparte aquí con Jean Genet —a quien él mismo canoniza en su obra *San Genet, comediante y mártir* (2016)— la querencia de hasta los más recónditos órganos y efluvios del cuerpo. El amor se precipitaría sobre el cuerpo del otro en un gesto de revelación-creación que, como fijamos en líneas anteriores, es la tarea del para-sí en la autenticidad asida tras la conversión.

El cuerpo del Otro es amable, porque es libertad en la dimensión de ser. Y aquí amar significa una cosa completamente diferente al deseo de apropiación. Es sobre todo revelación-creación: también aquí, en la pura generosidad, yo me asumo perdiéndome, para que la fragilidad y la finitud del Otro existan absolutamente reveladas al mundo. A partir de mí aparecen cualidades del Otro, que no pueden existir sino para mí y en mi surgir: por ejemplo, el Otro deviene ingenioso cuando yo existo. No puede ser ingenioso por sí mismo. Ser ingenioso significa revelar un nuevo aspecto del mundo, nuevo, inesperado, humorístico y lleno de enseñanzas (Sartre, 2019: 660; traducción nuestra).

Además, en el amor yo me convierto en guardián de ese Otro al que, amando, capto en su nuda fragilidad. Es en el sentimiento amoroso donde yo me convierto en el centinela de ese Otro que ha venido al mundo expósito y desvalido y protejo su cuerpo marchitable y mortal de los peligros que lo acechan y que sólo yo veo.

Pero no sólo le doy otra dimensión de ser: me hago guardián de su finitud. En mi libertad se cobija: yo soy quien le ve por detrás

y quien lo desviará del peligro que no puede ver (esto sin desviarme de mis fines, de lo contrario sería negación y sacrificio de mi humanidad) [...] en su finitud es el proyecto que admiro (Sartre, 2019: 660; traducción nuestra).

En este acto protector que caracteriza la naturaleza misma del amor auténtico, yo auxilio al Otro para acercarlo a su meta, esto es, a la realización de su obra proyectada hacia el futuro y libremente escogida y lo hago en un desinteresado gesto de generosidad y “don”, como solícita respuesta a su llamada. El amor es entonces ayuda a la llamada del Otro. En el Cuaderno I, distingue Sartre entre tres tipos de solicitudes del Otro, a saber, la exigencia, la súplica y la llamada.

La exigencia (Sartre, 2019: 335-376) es el modo de solicitud del Otro en el que éste me exige la renuncia de mi libertad en pos de la consecución de sus fines; Sartre la ubica en un eslabón intermedio entre la amenaza —que violenta la libertad del Otro— y la súplica. La súplica (Sartre, 2019: 307-335), segundo tipo de solicitud de la alteridad, es una apelación al Otro desde la renuncia de mi propia libertad; surge tras la asunción de mi inferioridad ontológica con respecto al Otro y por la ingenua pretensión de que éste me asista en un acto de caridad. Frente a ambas se encuentra la llamada (Sartre, 2019: 378-392), en ella el receptor reconoce el “valor” de la obra ajena y decide, en su propia libertad y asumiendo la del Otro, prestar su ayuda. Esta donación al Otro se hace en un gesto de absoluto altruismo donde generosamente uno se compromete a comprender, valorar y ayudar a llevar a término el proyecto ajeno.

La llamada, por tanto, es un esfuerzo por revelar más plenamente el fin, por esclarecerlo frente al Otro, es una extensión del acto con el que se fija el fin, así como a comprensión se prolonga naturalmente en la ayuda. Por la mera posición de un extremo mío en el mundo, incito ya al Otro. El llamamiento consiste en subrayar esta posición de fin [...] No hay nada terminado para reconocer. Simplemente una llamada a comprender el proyecto (Sartre, 2019: 387; traducción nuestra).

Conclusión

En un intento de condensar la complejidad de la idea del amor sartreano en unas pocas palabras, nos acercamos a las páginas de *San Genet, comediante y mártir*, con la esperanza de hallar allí un corolario, una solución oblicua —como no podría ser de otro modo en la ambigua escritura de Sartre— a este longevo interrogante: “Ahora bien, solo hay una respuesta, y es que no se ama nada si no se ama todo, ya que el verdadero amor es salvación y salvaguardia de todo hombre en la persona de *un hombre por una criatura humana*” (Sartre, 2016: 619). Acordamos pues que el amor, ese vínculo profano entre contingencias inmersas en la violencia del mundo —como tan bien patentiza *El ser y la nada* (Sartre, 2021: 501), es el único capaz de salvarnos de la frustración y el fracaso; solo él puede alentarnos en la angustia y la náusea y tan solo él nos reconoce como sujetos libres, como proyectos dignos de ser auxiliados desde la horizontalidad de las relaciones igualitarias. En los *Cahiers* —donde el Otro ya no es visto como un adversario, sino como un potencial aliado—, Sartre deja entrever cómo el amor —y sólo él— salva nuestra estructura ontológica y nuestra carne, sobre la que ya no sobrevuela el hastío o la repulsa, sino la caricia que, con placer y ternura, desnuda y arropa.

■ Referencias

- Amorós, C. (1990). Los escritos póstumos de J. P. Sartre (I). *Revista de Filosofía*, vol. III, n. 4, 143-160. (<https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF9090220143A>).
- Aragüés, J. M. (2005). *Sartre en la encrucijada: los póstumos de los años 40*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Dostoievski, F. (2000). *Los hermanos Karamázov*. Traducción de N. Ujánova. Barcelona: Cátedra.
- Francis, J. (1968). *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Traducción de A. Llanos. Buenos Aires: Siglo Veinte.

- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Traducción de J. Rivera. Madrid: Trotta.
- Jeanson, F. (1968). *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Traducción de A. Llanos. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Lo Feudo, J. (2022). Dos manifestaciones de la libertad en Jean Paul Sartre. *Contrastes*, XXVII(1): 41-59. (<https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v27i1.11036>).
- Nietzsche, F. (2006). *El nihilismo: escritos póstumos*. Traducción de E. Nájera. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2019). *Humano demasiado humano*. Traducción de M. Parmeggiani. Madrid: Tecnos.
- Proust, M. (1975) *En busca del tiempo perdido*. Vol. 1. *Por el camino de Swann*. Traducción de P. Salinas. Madrid: Alianza.
- Sartre, J.-P. (1948). *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Traducción de J. Bianco. Buenos Aires: Ediciones Sur.
- (1960). *A puerta cerrada*. Traducción de A. Bernárdez. Buenos Aires: Losada.
- (1964). *Lo imaginario*. Traducción de M. Lamana. Buenos Aires: Losada.
- (1999). *El existencialismo es un humanismo*. Traducción de V. Praci. Barcelona: Edhasa.
- (2003). *La trascendencia del ego*. Traducción de M. García-Baró. Madrid: Editorial Síntesis.
- (2016). *La náusea*. Traducción de A. Bernárdez. Madrid: Alianza.
- (2016). *San Genet, comediante y mártir*. Traducción de L. Echevarri. Buenos Aires: Losada.
- (2019). *Quaderni per una morale*. Milano: Mimesis Edizioni.
- (2021). *El ser y la nada*. Traducción de J. Valmar. Buenos Aires: Losada.
- (2022). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Traducción de M. Acheroff. Madrid: Alianza.
- Savignano, A. (2022). *El problema de los otros en Jean- Paul Sartre*. Buenos Aires: Sb Editorial.
- Verstraeten, P. (1991). Sartre et Hegel, *Les Temps Modernes* (593): 131-153.
- Vinolo, S. (2018). El Sujeto amoroso en Sartre: un puente entre la metafísica y la post-metafísica. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 45: 323-341. (<https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=92703&view=main&lang=es&page=3>).

Reseñas

Reseña de *Nupcias de Filología y Mercurio*,
de Marciano Mineo Félix Capela.
Introducción, traducción y notas de J. Molina Ayala
y B. Reyes Coria, Instituto de Investigaciones Filológicas,
UNAM, 2023, 74 pp.

Contexto histórico y filosófico de la obra

El final del Imperio Romano de occidente es pensado como una época de declive, incluso en un sentido literario. Sin embargo, la última de las manifestaciones de la literatura latina clásica y de religión antigua estuvo marcada por varias personalidades y obras notables, tanto de aristócratas eruditos como de retóricos profesionales. Entre el final del siglo IV y el siglo V destacaron las figuras de Vetio Agorio Pretextato, Quinto Aurelio Símaco, y Amiano Marcelino, entre los primeros, así como de Ambrosio Teodosio Macrobio, Aelio Donato, Fabio Planciades Fulgencio y Marciano Mineo Felix Capela, entre los segundos. Tanta fue la fama de estos autores y eruditos que los autores cristianos de la época los tomaron como referencia de estilo, de temática de antigüedades o como interlocutores de sus textos apologeticos. Testimonios de esto se pueden encontrar en Aurelio Agustín, Eusebio Jerónimo, Arnobio de Sicca, Mario Victorino, Calcidio, entre otros. Es de notar que varios de estos autores, ya fueran cristianos o paganos, anticuarios, retóricos o polemistas, estuvieron activos en el norte de África, región del Imperio que se preciaba de ser rica en autores de latín sofisticado, elegante, y con centros de estudios de la sabiduría clásica.

Esta última generación de escritores y eruditos paganos dio una vuelta a los temas clásicos y mitológicos, de modo que en sus obras se mostraran las grandezas de la religión clásica, de la literatura latina y su persistente capacidad de dar explicaciones filosóficas frente a otras cosmovisiones como la cristiana, en maduración. Marciano Capela descuella como uno de los autores que renuevan la tradición clásica y es, de entre los mencionados, el que quizás más amplia recepción

tuvo en la posterioridad medieval, e incluso en el Renacimiento. La importancia de esta generación de autores reside no en el número de sus obras, ni en su estilo poético, sino en su intención didáctica de mostrar la importancia y articulación de las artes liberales en un modo sistemático y enciclopédico. Por ello, los gramáticos como Macrobio o Marciano tuvieron más impacto, junto a los nobles mencionados, que los poetas o los historiadores. Macrobio Teodosio, por ejemplo, retrata a aristócratas famosos como Pretextato y Símaco en un banquete imaginario, hablando sobre diversos temas de latinidad en las *Saturnalia*. Por otra parte, Marciano Mineo Félix Capela (cuyo nombre latino es *Martianus Minions Felix Capella*), probablemente cartaginés o madaurensis, y activo en el primer tercio del siglo IV, dedicó su *Nupcias de Filología y Mercurio*, —única obra de él conservada; conocida, por su título en latín, como *De nuptiis*—en nueve libros, a la articulación y contenido de las siete artes liberales.

La obra

Por primera vez se ofrece una traducción mexicana del texto latino al español, rigurosamente cuidada por eruditos investigadores del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. El volumen ofrece una edición bilingüe, de parte del *De Nuptiis* de Marciano Capela (en adelante *De nup.*, seguido del número arábigo para el párrafo o del romano para la página de la introducción), cuya traducción estuvo a cargo de Bulmaro Reyes Coria y de José Molina Ayala, de quien es una obra póstuma, debido a su prematuro fallecimiento en 2021. El texto ofrecido es el de los dos primeros libros del *De nuptiis*. Estos dos libros, del total de nueve, son una obra introductoria. Cada uno de los otros libros están dedicados a las siete artes liberales, en sus dos ramas: gramática, dialéctica, retórica (*trivium*); aritmética, geometría, astronomía y música (*quadrivium*). En la cuarta de forros, Bulmaro Reyes informa que José Molina dejó casi listos para la edición los mencionados libros del *trivium*. Probablemente estos libros de las artes sermocinales podrán aparecer en una edición bilingüe en el futuro. La edición consta de una introducción con preámbulo,

resumen y nota editorial, el texto latino de los dos primeros libros y la traducción española de los mismos. El texto latino original es el de Adolphus Dick, de 1925, con las correcciones de Jean Préaux, de 1978, en la editorial Teubner (*De nup.*: XLIX).

Los intereses de Marciano Capela están en hacer una presentación didáctica de las siete artes liberales. Sus dos primeros libros son una sátira menipea, o sea, una fábula introductoria que es una crítica graciosa sobre una persona o idea en episodios de poesía épica al estilo del cínico Menipo de Gadara (de donde proviene el término). Esta sátira tiene una intención educativa, para dar al lector las herramientas para aprender y memorizar las artes liberales. Los siete libros restantes están dedicados a cada una de las artes liberales. El título se refiere a las bodas entre el dios de la comunicación Mercurio, y la estudiosa virgen Filología. El desposorio de estos dos personajes es un símbolo de la unión entre la interpretación y el estudio de la literatura. El libro I y el libro II ofrecen un relato mitológico en el que Mercurio busca una esposa y la encuentra en Filología, luego de relacionarse con otras candidatas. Tras varias aventuras y del contacto con los dioses clásicos y místicos, Filología es elegida, purificada y, finalmente, llevada a la apoteosis. La intención del autor en estos dos libros es mostrar el nexo entre el estudio de las letras clásicas con el ámbito divino, con un respeto religioso. Así, el lector queda convencido de que el estudio de las artes liberales es un ejercicio de divinización de lo humano. Entrar a los textos introductorios del *De Nuptiis* implica considerar un ámbito donde hay que usar la analogía, la metáfora y la alegoría para entender. Con sus metáforas, propias del género de la sátira, las alegorías de los dos libros introductorios muestran que ambos son de un género didáctico que pretende convencer al lector de que es valioso estudiar las artes liberales. Para ello, se cuenta una historia en la que lo natural, lo humano, lo sobrenatural y lo divino se entrelazan a través de símbolos. Cada personaje tiene la intención de simbolizar un aspecto del mundo de los estudios, las artes, las ciencias y la religión. Por esta razón, en los libros introductorios presentados en esta traducción se ve la intención de síntesis del conocimiento, de hacerlo enciclopédico, sistemático, y accesible a quienes tienen la preparación suficiente.

Marciano hace uso de un latín elegante, lleno de figuras retóricas, que a veces llegan a ser complejas a los ojos del lector no familiarizado, y referencias clásicas a poetas como Virgilio y Enio, así como de referencias a autores posteriores griegos como Luciano o Apuleyo. El texto de ambos libros está poblado de epítetos muy eruditos, tales como Cilenio y Mayúgena, refiriéndose a Mercurio, o Vulnífico y Saetero, refiriéndose a Febo, por lo que hace falta conocer bien la mitología clásica para comprender rectamente la intención del texto. Además del estilo crítico, simbólico y didáctico, el texto de Capela combina la prosa y el verso en su estructura. Esta modalidad de presentación, llamada prosiverso, permite un equilibrio entre cada ritmo. A veces los discursos de los personajes son puestos en tetrámetros trocaicos dobles, hexámetros, pentámetros o endecasílabos falecios, dísticos pitiyámicos, entre otros metros clásicos (*De nup.*: XXIX). La traducción ofrecida de estos versos es igualmente rítmica, trasladada a la tradición hispánica. Resaltan algunos endecasílabos que conservan el sentido del texto y han sido bellamente redactados.

Estructura de la obra

El primer libro cuenta el deseo que Mercurio tiene por encontrar una esposa. En breve, la secuencia de los pasajes son los siguientes: Se comienza con el canto en el que Marciano y su hijo del mismo nombre invocan a Himeneo, patrono de las bodas, como introducción a la historia que va a contarse, enseñada a Marciano por la diosa Sátura (*De nup.*: 1-2). A ejemplo de Júpiter, quien disfruta el matrimonio, Mercurio muestra su deseo de casarse. La pregunta es ¿con quién? Las candidatas son Sofía, Mántice, Psijé. Ellas son las personificaciones de la sabiduría, la adivinación y el alma. Pero existe el inconveniente de que cada una de ellas ya tiene un compromiso previo con otra divinidad (*De nup.*: 3-7). Para consolarlo, la Virtud va con Mercurio y le sugiere seguir buscando. Así que ambos se van a pedir el consejo de Febo, al que hallan luego de múltiples aventuras en diferentes lugares, como bosques, islas, montes, torrentes,

etc. (*De nup.*: 8-15). Por fin encuentran a Febo inspeccionando los elementos de las cosas en cuatro urnas. Envía a las Musas a recibir a Mercurio y le da su consejo: que se busque una virgen de saberes divinos (*De nup.*: 16-22). Se revela que el nombre de la joven idónea es Filología. Virtud la declara superior a sus competidoras. Mercurio pide ayuda a Febo para que convenza a Júpiter de dar su beneplácito (*De nup.*: 23-24).

Comienza el viaje de Mercurio para buscar a Filología. En su travesía pasa por las esferas planetarias, a cada una de las cuales se une una de las Musas para cantar con ella, una clara muestra de la astronomía platónica y ptolemaica de la época. Febo y Mercurio se transforman en seres radiantes y entran en la presencia de Júpiter. Se pide a Júpiter y Juno el permiso para que Mercurio se case con Filología y que la unión sea bendecida. Juno habla sobre la erudición y aptitud de Filología. Palas es renuente al principio, pues Filología le está consagrada, pero luego acepta que los dioses se reúnan para discutir la cuestión, pues para la boda, la novia debe dejar de ser mortal (*De nup.*: 25-41). Son convocadas las diferentes divinidades de los cielos. Los soldados de Júpiter llevan el anuncio a los dieciséis diferentes niveles del cielo. Algunas divinidades no son convocadas. Poco a poco las diversas divinidades llegan y son saludadas por Jano, los soldados y la Fama. Júpiter y Juno aparecen radiantemente ataviados para esta ocasión del consejo de los dioses. También está, en el estrado, una esfera cincelada en todos los elementos materiales, que es la idea del mundo. Se forma el consejo y se muestra la jerarquía de los dioses: Júpiter y Juno, Saturno, los hermanos de Júpiter, y luego sus hijos. Los Hados y las Parcas toman nota de lo que se dice. Júpiter presenta el caso y los dioses deciden aceptar a Filología, quien deberá convertirse en divina (*De nup.*: 41-97).

En el segundo libro se cuentan las aventuras complementarias al primero, y trata principalmente de la búsqueda y apoteosis de Filología. La secuencia de los pasajes es del siguiente modo: Avanza la noche para la mañana, y aparece Filología sumida en sus pensamientos sobre su futuro matrimonio con Mercurio, a quien ya conocía. Con aritmética calcula ella el significado del nombre de su prometido en un importante pasaje sobre la aritmética sagrada pitagórica (*De nup.*:

98-108). Filología se prepara para su boda. Recibe la ayuda de Periergia, Frónesis, su madre, y las Musas. Comienza el coro de las Musas a cantar el famoso verso: “Del cielo escala tú los templos, virgen, de gran pacto digna, te exige el Júpiter suegro subir excelsos astros” (*De nup.*: 109-117). Cada una de las Musas ofrece a Filología un elogio, según su propia especialidad. Las Matronas y las Cárites también se despiden de Filología. Atanasia es la encargada de transportarla al cielo en una litera adornada (*De nup.*: 118-126). Antes de entrar en la inmortalidad, Filología debe sacar lo que tiene en su interior. Por ello vomita varias expresiones y utensilios literarios entre estilos, papiros, pergaminos, plumas, etc. Algunas de las Artes, Musas etc. tomaban de ahí lo que les convenía. Sigue la inmortalización de Filología, con la libación de una bebida sagrada. Este pasaje hace referencia a las iniciaciones en los cultos místéricos, en los que se recibía la vida inmortal. Una vez que Filología es inmortalizada, asciende al cielo, a la presencia de Júpiter y Juno, con la ayuda de otras divinidades que cargan su litera (*De nup.*: 127-148). Ya arriba, Filología pide a Juno “que al que le exija, dé a conocer, no los aires, sino lo excelso” (*De nup.*: XXXI). Juno acepta la petición y muestra a Filología el orden del cosmos en los niveles celestiales. Cada dios dispone un nivel de los astros. Hay divinidades que conducen a las almas a la eternidad. Aparecen los dioses de los cielos, de los astros, de la tierra y del inframundo así como los seres semidivinos y sobrenaturales. Igualmente aparecen mencionados los dioses orientales de los cultos místéricos: Osiris, Amón, Isis, Dionisio, Triptólemo, etc. Filología es llamada a sentarse junto a Júpiter en el estrado del cielo (*De nup.*: 149-169). Ella sube más y, por cada nivel se produce una nota musical según el astro de cada uno de los niveles. Esta idea sigue una matemática pitagórica. Una vez que llega al nivel más alto, venera y ora a los dioses presentes. Finalmente ella comprende que ahora está entre los dioses y lo agradece. Aparece Mercurio. Se entrega la dote y se recita la ley matrimonial en la presencia de los grandes sabios que están entre los dioses: Lino, Homero, el Mantuano (Virgilio), Platón, Aristóxeno, Pitágoras, Aristóteles, Epicuro, etc. Por último, el autor indica el fin de la fábula e invita a revisar en los siguientes libros el tratamiento de cada arte liberal (*De nup.*: 170-220).

Como se ve, hace falta entender la obra desde el lenguaje simbólico, lleno de alegorías que hacen referencia a la filosofía de la época. Esta obra es una muestra muy valiosa de la articulación de la *paideia pitagóriké* o educación pitagórica, que era una serie de disciplinas filosóficas para introducir al estudiante en los misterios platónicos. Esto la hace una obra de interés para la filosofía y no sólo un trabajo de literatura retórica o protréptica. José Molina dedicó gran parte de sus estudios al análisis que Jámblico hizo de tal plan de estudios en su *Exhortación a la filosofía* (2020). Los personajes de la sátira se refieren a los misterios, de estudio o de culto, donde se unen lo humano y lo divino.

Es en este ámbito que aparecen ideas platónicas como un valioso testimonio del platonismo de la época y como fuente para el de los futuros siglos, como el de la Escuela de Chartres en el siglo XII. De entre estas ideas de matriz platónica en *De nuptiis* podemos destacar las siguientes: 1. La ordenación divina de los elementos materiales (*De nup.*: 16); 2. La Idea eterna y ejemplar del mundo en el estrado celestial (*De nup.*: 68); 3. El significado de la aritmética sagrada pitagórica (*De nup.*: 101-108); y 4. La purificación del alma para el alcance de la vida eterna por medio de los ritos (*De nup.*: 162-168). Estas ideas aparecen con el ropaje de las metáforas de la narración, pero son muy importantes porque dan testimonio de la fortaleza de la religión clásica en cuanto a sus creencias y sus prácticas de culto, aún en una época en la que estaba en declive su popularidad. Igualmente es de notar cómo aparece un elenco de seres sobrenaturales de la religión romana clásica como los Manes, los Lémures y los Larres (*De nup.*: 162-168), en donde son mencionados los Ángeles, sin una referencia judeocristiana directa. Este pasaje es testigo de que el culto antiguo seguía con presencia, al menos en cierto ámbito aristocrático latino, junto con las creencias judeocristianas presentes. Finalmente, se puede considerar que todo el relato es una metáfora de la articulación de las artes liberales, a la par que una invitación a considerar que la vida humana tiene sentido en la divinización por el estudio y la educación de las capacidades humanas, que dan fruto en la contemplación de la naturaleza y la inmortalización del alma.

Comentario acerca de la traducción

La traducción española del texto de Marciano Capela, hecha por Molina y Reyes, es muy fina. Con todo, hace falta decir que a veces, en su lectura, se echa de menos una mayor claridad, pues aparecen constantemente palabras elegantes, pero en desuso. La traducción es fiel a las letras latinas, pero hay cierto preciosismo en ella que, por momentos, hace dar pausas de reflexión y de relectura para entenderla mejor. Naturalmente, la traducción tiene una excelente calidad de nivel académico, por su fidelidad, sus estudio introductorio, sus notas eruditas y aclaratorias y su abundante bibliografía. Para los lectores académicos resulta en una herramienta poderosa y un testimonio valioso para comprender la filosofía platónica del siglo V, así como la presentación de las artes liberales como un medio intelectual de unir lo humano con lo divino.

Gabriel González Nares
Universidad Panamericana
ggonzalezn@up.edu.mx

■ *Referencias*

- Jámblico. (2020). *Exhortación a la filosofía*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. Traducción y notas de J. Molina Ayala. México: UNAM.
- Marciano Mineo Félix Capela. (2023). *Nupcias de Filología y Mercurio*, Introducción, traducción y notas de J. Molina Ayala y B. Reyes Coria, México: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Para los colaboradores de *Open Insight*:

Sobre la revista

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

■ Sobre el formato de envío

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

Sobre el sistema de referencias

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

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

Libro:

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

Artículo:

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

Capítulo de libro:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del capítulo o entrada". En Inicial del editor o coordinador, Apellido del editor o coordinador (Ed.), *Título del libro en cursiva*, páginas del capítulo. Ciudad: Editorial.

Ejemplo:

Perone, M. (1993). "Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y la conciencia latinoamericanas". En J. C. Scannone y M. Perine (comps.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. (pp. 95-104). Buenos Aires: Bonum

Scannone, J. C. (2005a). "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión". *Sromata* 61, pp. 1-15.

Scannone, J. C. (2005b). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona/México: Anthropos/UAM Iztapalapa.

Verdú, I. (2014). "Confianza y misterio. La vulnerabilidad como apertura de la razón". *Revista de filosofía Open Insight*, v.V (7), pp. 287-300.

Sobre la evaluación

22. Las colaboraciones de *Dialogica* y *Estudios* serán dictaminadas por dos árbitros. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores se mantendrá en estricta confidencialidad. Las *Reseñas*, así como los textos propuestos para *Coloquio* y para *Hápax Legómena* serán ordinariamente dictaminados internamente por el Comité de dirección de la revista.
23. El dictamen definitivo de todas las colaboraciones será elaborado por el Comité de dirección, que se reúne dos veces al año, en febrero y en agosto. El Comité sólo considerará los artículos que ya hayan sido dictaminados por al menos dos árbitros.
24. Los artículos recibidos por la redacción entre los meses de mayo y octubre serán considerados por el Comité en la reunión de febrero. Los artículos recibidos por la redacción entre noviembre y abril serán considerados por el Comité en la reunión de agosto.
25. En el caso de los artículos, estudios monográficos y réplicas a otros artículos, los criterios de evaluación incluyen la relevancia del tema y su pertinencia para la revista, la calidad de la argumentación, la adecuación de los recursos bibliográficos y su uso, la claridad en la hipótesis, la lógica y el orden en la exposición, y el uso de un lenguaje adecuado al tema tratado.
26. El dictamen podrá ser:
 - a. **Aceptado sin modificaciones**
 - b. **Publicable**, condicionado a algunas modificaciones de estilo y/o de forma,
 - c. **Reevaluable**, condicionado a profundas correcciones y mejoras de fondo,
 - d. **No publicable**. En caso de que los dictámenes de ambos árbitros difieran significativamente, se recurrirá a un tercer arbitraje. En todo caso, la decisión última de la publicación de una contribución dependerá del Comité de dirección.
27. En caso de que un envío sea aceptado se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega y se le solicitará que confirme sus datos completos: nombre completo, institución de adscripción, país, correo electrónico (de preferencia institucional), dirección postal y un breve *curriculum vitae*.

Cualquier correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes, intercambio con otras instituciones y libros para reseñas, debe ser enviada a la dirección postal de la *Revista de filosofía Open Insight*:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090 México

Submission guidelines for *Open Insight*:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy aimed at researchers, professors and students of philosophy. *Open Insight* publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.
2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication. However, it wants to promote research in the diverse fields and philosophical problems of contemporary philosophy, but it does not excludes contributions dedicated to ancient or medieval philosophy or any other particular aspect of the history of philosophy.
3. Beyond any special exception considered by the editors, all contributions must be original and unpublished and they cannot be in the evaluation process of any other journal.

■ Structure and quotation format

4. The documents should be sent in Pages (.pages), Rich Text Format (.rtf) or Word (.doc; .docx) to the following address: openinsight@cisav.org. PDF's, ODT's and physical documents will not be accepted.
5. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.
6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 9,000 words, without counting abstract and references.
7. Book reviews will have a maximum length of up to 3500 words. Reviews of books older than 5 years will be not admitted and they must contain the complete reference of the book that is being reviewed (author, title, publisher, city, year, pages, translator –if the case–, edition). We will receive reviews of new editions of previously published books, as long as they represent a clear and important modification in terms of editorial or translation work.
8. Quotations will be marked with double quotes, with the exception of quotations longer than three lines. In that case, the quotation will be situated in a separate paragraph, indented and without quotes.
9. With exception of classical authors, for whom the conventional system must be used –e.g. Diels-Kranz for Presocratics; Bekker for Aristotle; Addam-Tannery for Descartes–, there will be used the APA system for quotation, bracketing the last name of the author, year of the publication and page.
(Author, year: page)
10. Footnotes will be reserved for author commentaries only. If the author includes a quotation in the footnote, it will be referred in the same way as it is used in the body of the text: (Author, year: page)
11. In case the author includes text in Greek, Hebrew or any other language that uses non-occidental characters, it must be sent the font archive and a PDF version of the article, for avoiding transcription errors.

12. References should be listed at the end, alphabetically ordered by author and year. For example:

Husserl, Edmund. 1900. *Logical Investigations (2 volumes)*. London & New York: Routledge.

Husserl, Edmund. 1954. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.

Melle, Ullrich. 1998. "Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas", *Human Studies*, v.21 (n.4), pp.329-345.

Mensch, James R. 1996. *After Modernity. Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition*. Albany: State University of New York.

■ On evaluation and refereeing

13. Evaluation will be conducted by two anonymous referees. At least one of them will be external to the Centre for Advanced Social Research and the Editorial board of *Open Insight*, but usually that will be the case of both. Information about the identity of the authors and the referees will be strictly confidential.
14. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the evaluation will be sent to the author by e-mail, with the comments that the referees and the editors consider relevant.
15. In the case of the articles and discussions, the evaluation criteria will be based on the importance of the topic, its pertinence for the journal, the quality on argumentation, a good use of the bibliographical resources, the clarity on the hypothesis, logic and order in the exposition and the adequacy of the language according to the stated problem.
16. Evaluation results can be: a) Accepted without any modification, b) Accepted, but conditioned to certain modifications on style and/or format, c) Accepted, but conditioned to substantial corrections on the contribution or d) Not accepted. In the case that the contribution were not accepted, the author can make the corrections and modifications according to the evaluation and submit it again for a new evaluation process. In the case that there is a significant difference between the evaluations of the two referees, the contribution will be sent to a third one. In every case, however, the last decision about the publication of a contribution depends on the editors.
17. When the submission is accepted, the author will be asked to send his/her institutional information: full name, name of the institution, postal address, e-mail (institutional e-mail address is preferred), and a brief curriculum vitae. The author will be notified in which issue will the contribution appear.
18. Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal.
19. Any other correspondence must be sent to:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro
76090 México

LA PUISSANCE DE L'ESPÉRANCE

(fragmento)

C'est par ma petite espérance seule que l'éternité sera.
Et que la Béatitude sera.
Et que le Paradis sera. Et le ciel et tout.
Car elle seule, comme elle seule dans les jours de cette terre
D'une vieille veille fait jaillir un lendemain Nouveau.
Ainsi elle seule des résidus du Jugement et des ruines
Et du débris du temps
Fera jaillir une éternité neuve.

~Charles Péguy~



Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research

CISAV

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

www.cisav.mx
www.openinsight.com.mx