

PRESENTACIÓN**ESTUDIOS**

Jacinto Choza, Universidad de Sevilla, El nacional-catolicismo del siglo XX y la libertad religiosa.

Antonio de Diego González, Universidad Pablo de Olavide, *La sura de la Caverna como diálogo intercultural y metahistórico en el Corán.*

Cyril Dunaj, Université Catholique de Lyon, *Dall'intersoggettività all'interculturalità.*

María Dolores García-Arnaldos, Universidad CEU-San Pablo (Madrid), *Pluralismo cultural, reconocimiento y perdón.*

Marc Montijano Cañellas, Universidad de Málaga, *La estética del mal. La performatividad de los símbolos fascistas.*

Alejandro Rojas Jiménez, Universidad de Málaga, *El discurso razonado (λόγος διεξιελθών) frente al discurso en forma de mitos (μῦθον λέγων) en el Protágoras de Platón.*

Héctor Sevilla Godínez, Universidad de Guadalajara (México), *El escéptico ante Dios.*

NOTAS

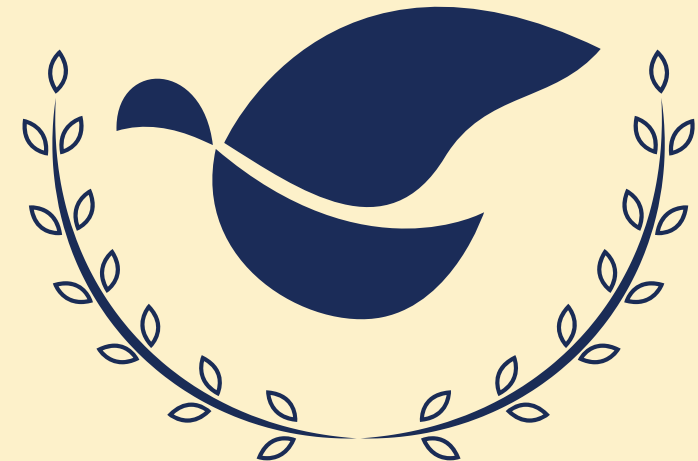
José Antonio Antón Pacheco, Universidad de Sevilla, Sincretismo y ecumenismo: el maniqueísmo como ejemplo

NORMAS PARA AUTORES Y POLÍTICA EDITORIAL**RAPHISA**

REVISTA DE ANTROPOLOGÍA Y FILOSOFÍA DE LO SAGRADO
REVIEW OF ANTHROPOLOGY AND PHILOSOPHY OF THE SACRUM

INTERCULTURAL DIALOGUE AND HUMAN FREEDOM

Ed. Maurizio Pagano, Juan J. Padial y Miguel A. Benítez



Vol. 5. Núm. 2 (2021)

ISSN: 2530-1233

SE 1467-2016

RAPHISA

REVISTA DE ANTROPOLOGÍA Y FILOSOFÍA DE LO SAGRADO
REVIEW OF ANTHROPOLOGY AND PHILOSOPHY OF THE SACRUM

Volumen 5. Número 2. Julio-Diciembre 2021



©RAPHISA. Los originales publicados en las ediciones impresa y electrónica de esta Revista son propiedad de RAPHISA, siendo necesario citar la procedencia en cualquier reproducción parcial o total. Salvo indicación contraria, todos los contenidos de la edición electrónica se distribuyen bajo una licencia de uso y distribución "Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International" (CC BY-NC-SA 4.0). Esta circunstancia ha de hacerse constar expresamente de esta forma cuando sea necesario. Se permite la generación de obras derivadas siempre que no se haga un uso comercial. Tampoco se puede utilizar la obra original con finalidades comerciales. La revista no se hace responsable de las opiniones vertidas por lo autores de los trabajos que en ella se publican.

PRECIOS: Suscripción anual 30€; número suelto 18€.

Redacción e intercambios: ver Normas de publicación, al final de la revista

ISSN 2530-1233 e-ISSN 2603-6053

Depósito legal: SE-1467-2016

Disponible en <http://www.revistas.uma.es/index.php/Raphisa/index>

Diseño y maquetación: Thémata Editorial (Sevilla)

Edita: Thémata Editorial, S.L., Antonio Susillo, 6, 41907, Valencina de la concepción, Sevilla.

Consejo editor (Editorial Board)

- José Antonio Antón Pacheco, (Universidad de Sevilla - España)
Miguel Ángel Asensio (Universidad de Málaga - España)
Carlos Blanco Pérez (Universidad de Navarra - España)
Luis María Baliña (Universidad Católica Argentina - Argentina)
Alberto Ciria Cosculluela (Inst. Filosófico Reinhard Lauth, Múnich - Alemania)
Anani Gutiérrez Aguilar (Univ. Católica de Santa María, Arequipa - Perú)
Vicente Haya (Universidad de Sevilla - España)
Oliver Leaman (University of Kentucky - Estados Unidos)
Pino di Lucchio (Istituto Biblico, Roma - Italia)
F. Miguens Dedyn (Universidad Santo Tomás, Buenos Aires - Argentina)
Elena Muñoz Grijalbo (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla - España)
Mehmett Özkan (Director for Colombia and South America, Turkish Cooperation
and Coordination Agency (TIKA))
S. E. Rodríguez García (Univ. Nac. Educación a Distancia, Madrid - España)
Witold Wolny (University of Virginia College at Wise - Estados Unidos)

Consejo científico (Scientific Comitee)

- Massimo Campanini (Universidad de Torino - Italia)
Simona Chiodo, (Politecnico di Milano - Italia)
Claudio Ciancio (Univ. del Piemonte Orientale A. Avogadro - Vercelli, Italia)
Marcelo Dascal (Universidad de Tel Aviv - Israel)
Yolanda Espiña Campos, (Universidad Católica de Portugal - Portugal)
Juan Antonio Estrada Díaz (Universidad de Granada - España)
Manuel Jiménez Redondo (Universidad de Valencia - España)
Dorthe Jørgensen (Aarhus Universitet - Dinamarca)
Higinio Marín Pedreño, (Universidad Cardenal Herrera, CEU - Elche, España)
Marcelo López Cambronero (Inst. Filosófico «Edith Stein», Granada - España)
Jorge Martínez Barrera (Universidad Católica de Chile, Santiago - Chile)
Miguel Puerta Vilchez (Universidad de Granada - España)

Director honorario: Jacinto Choza, Universidad de Sevilla, jchoza@us.es

Universidad de Málaga:

Director: Gloria Luque Moya
glorialm@uma.es

Subdirectores: Juan José Padiál
jjpadiál@uma.es

Fernando Wulff Alonso
wulff@uma.es

Secretario: Miguel Ángel Benítez Rando
miguelbeni@gmail.com

Universidad de Sevilla:

Director: Miguel Nieto Nuño
mnieto@us.es

Subdirector: Rafael Abad de los Santos
rafabadel@us.es

Secretario para estudios de Asia Oriental:
Diego López García
diegolopez@us.es

Consejo de dirección (Editorial Team): Lazar Koprinov (South-West University 'Neofit Rilski', Bulgaria); Maurizio Pagano (Università Amedeo Avogadro, Vercelli, Italia); Agustín Panikar (Editorial Kairós, Barcelona, España); Haris Papoulias, (Università Amedeo Avogadro, Vercelli, Italia); Fernando Pérez-Borbujo (Universitat Pompeu Fabra, España); Rita Serpytyte (University of Vilnius, Lituania) Pedro Jesús Teruel (Universidad de Valencia, España); Jesús de Garay (Universidad de Sevilla, España)

Diseño de cubierta: Natalia López Carmona

REDACCIÓN Y SECRETARÍA

Sede Málaga: Grupo de investigación
HUM-394, Universidad de Málaga.
Departamento de Historia y Técnicas
Historiográficas, Historia Antigua y
Prehistoria.
Campus de Teatinos s/n, 29071 Málaga
Tlf 952 13 17 43, Fax 954 55 16 78
Despacho 239-B
E-mail: jjpadiál@uma.es

Sede Sevilla: Grupo de Investigación
HUM-153, Universidad de Sevilla.
Departamento de Filosofía, Lógica y
Filosofía de la Ciencia.
C/ Camilo José Cela s/n 41018 - Sevilla
Tlf.: 954 55 77 55 Fax: 954 55 1678
Despacho S-603
E-mail: themata@us.es

RAPHISA se publica gracias a la colaboración de las siguientes entidades:

Universidad de Málaga - Málaga (España)
Universidad de Sevilla - Sevilla (España)
Università Amedeo Avogadro del Piemonte Orientale - Vercelli (Italia)
Universitat de València - Valencia (España)
Universitat Pompeu Fabra - Barcelona (España)
University of Vilnius - Vilnius (Lituania)
Editorial Kairós - Barcelona (España)
Editorial Thémata- Sevilla (España)

ÍNDICE

Presentación.....	7
-------------------	---

ORDINARIO

El nacional-catolicismo del siglo XX y la libertad religiosa.....9 <i>National-Catholicism of the 20th century and religious freedom</i> Choza, Jacinto, Universidad de Sevilla (España)
--

La sura de la Caverna como diálogo intercultural y metahistórico en el Corán 23 <i>The Sura of the Cave as intercultural and metahistorical dialogue in the Qur'an</i> González, Antonio de Diego, Universidad Pablo de Olavide (España)

Dall'intersoggettività all'interculturalità.....41 <i>From intersubjectivity to interculturality</i> Dunaj, Cyril, Universidad Católica de Lyon (Francia)

Pluralismo cultural, reconocimiento y perdón51 <i>Cultural Pluralism, Recognition and Forgiveness</i> García-Arnaldos, M ^a Dolores, Universidad CEU-San Pablo (España)

La estética del mal. La performatividad de los símbolos fascistas. Reflexiones sobre la imagen y la cultura de la intolerancia y la segregación en la sociedad actual69 <i>The Aesthetics of Evil. The performativity of fascist symbols. Thoughts on the image and culture of intolerance and segregation in today's society</i> Montijano Cañellas, Marc, Universidad de Salamanca (España)

Del discurso razonado (λόγῳ διεξεληθόν) frente al discurso en forma de mitos (μῦθῳ λέγων) en el Protágoras de Platón.....89 <i>Reasoned speech (λόγῳ διεξεληθόν) versus speech in the form of myths (μῦθῳ λέγων) in Plato's Protagoras.</i> Rojas Jiménez, Alejandro, Universidad de Málaga (España)
--

El escéptico ante dios.....	107
<i>The skeptic in front of god</i>	
Sevilla Godínez, Héctor, Universidad de Guadalajara (México)	

ESTUDIOS

Sincretismo y ecumenismo: el maniqueísmo como ejemplo.....	133
<i>Syncretism and ecumenism: manicheism as example</i>	
Pachon Pacheco, José Antonio, Universidad de Sevilla (España)	

Normas para autores y política editorial.....	139
---	-----

INTRODUCTION

PRESENTACIÓN

INTERCULTURAL DIALOGUE AND HUMAN FREEDOM

Ed. Maurizio Pagano, Juan J. Padial y Miguel A. Benítez

Cultural and religious pluralism is one of the most important phenomena of the contemporary world, and therefore it affects philosophical and religious reflection directly. The issue of pluralism is felt in a particularly intense way today due to various phenomena typical of our time: among these, the emergence of great migratory movements and the enormous increase in communications and exchanges at a planetary level. Consequently, pluralism must be placed within the broader context of globalization. On the one hand, globalization accelerates communication between different parts of the world and helps to make them homogeneous. On the other hand, this trend towards standardization arouses strong reactions, aimed at affirming national and local traditions and identities; hence the spread of nationalism and sovereignty, which is a very strong obstacle to the development of a constructive dialogue between cultures and religions. Furthermore, the question of pluralism is also linked to the legacy of past centuries, which saw long processes of colonial and violent expansions of the West, and the conflicts that ensued.

The experience of pluralism has had a very positive influence in the contemporary world, because it has stimulated a vast series of reflections and research that have deepened the dialogue between cultures and religions, and have shown that this dimension is now an unavoidable component of contemporary thought. Intercultural dialogue is therefore a precious opportunity for our reflection, but it must be conducted with the awareness of the problems that even today threaten relations between cultures.

Among the salient themes that affect intercultural dialogue, the first one is the reflection on our common humanity, which is present in everyone, but is interpreted in different ways by different cultures, which also offer different perspectives on the relationship between the human being and nature. The question of the subject is connected to the above

because the dialogue concerns above all the comparison between the path of Western philosophy, which first exalted and then subjected this notion to criticism, and the Buddhist critique of the subject. The discussion on individualism, which has established itself in the theory and practice of the modern West, also falls within this sphere: the criticism of this orientation is shared not only by Buddhism, but also by other traditions, from Confucianism to African thought; after all, Western philosophy also offers an important critical point here, with reflection on the theme of recognition and intersubjective relationships. The debate also develops in the field of economics, where the liberal theory of homo oeconomicus is confronted with broader views. Another central issue is the reflection on ethics and the possibility of founding a core of ethical principles valid for all cultures; this project, according to some authors such as Hans Küng, can have a sure foundation only in the religious sphere, while according to others, such as Martha Nussbaum and Amartya Sen, it can well be developed within a secular framework. The ethical discussion is centered around the themes of human dignity, freedom and responsibility, which remain central to any reflection of an intercultural nature.

EL NACIONAL-CATOLICISMO DEL SIGLO XX Y LA LIBERTAD RELIGIOSA

NATIONAL-CATHOLICISM OF THE 20TH CENTURY AND RELIGIOUS FREEDOM

Jacinto Choza¹
Universidad de Sevilla

Enviado 15/9/2021
Aceptado 11/10/2021

Resumen: Los ritos de paso prehistóricos son la matriz de los ordenamientos jurídicos modernos, que determinan la identidad y la ciudadanía de los individuos. La cancelación de la confesionalidad del Estado y la regulación de algunos factores del derecho de familia y de educación son la clave de los derechos humanos referentes a la libertad religiosa².

Palabras clave: ciudadanía; derecho de familia; derecho a la enseñanza; libertad religiosa.

Abstract: Prehistoric rites of passage are the matrix of modern legal systems, which determine the identity and citizenship of individuals. The cancellation of the confessional state of the State and the regulation of some factors of family law and education are the key to human rights regarding religious freedom.

Key words: citizenship; family law; right to education; religious freedom.

[1] Jacinto Choza es Catedrático emérito de Filosofía de la Universidad de Sevilla. Fundador y director de *Thémata. Revista de filosofía* de la Universidad de Sevilla, socio fundador de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica. Su investigaciones y publicaciones se inscriben en el área de la Antropología filosófica, la Filosofía de la cultura, del arte y de la religión.

[2] Ponencia presentada en el XXII SEMINARIO DE LAS TRES CULTURAS, “Diálogo intercultural y libertad humana”, Casa Árabe, Córdoba, 17-19 de mayo 2021, y aceptado para su publicación en gallego por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela para el volumen de homenaje a María Luz Pintos.

1. La identidad humana en la sociedad tribal y en la moderna.

Quisiera empezar proponiendo una reflexión sobre un hecho, el hecho de que entre 1492, fecha del Edicto de Granada de los Reyes Católicos por el que se expulsa de los reinos de España a los judíos, y 1978, fecha de aprobación de la Constitución democrática española, se puede ser ciudadano español solamente si se es católico. Si no se es católico no es posible contraer matrimonio, engendrar hijos legítimos, ser funcionario, y otras cosas que hacen posible la vida y, además, frecuentemente la hacen apetecible y agradable.

Entre los vivientes orgánicos, ser quiere decir ser reconocido, y vida es relación con quienes le reconocen a uno como lo que es y le posibilitan y capacitan para actuar según lo que es: hombre, mujer, cazador, chamana, etc. El obrar sigue al ser, al ser-reconocido. Según se es, según se es reconocido, así se actúa.

Hay una dimensión poética constructiva de la religión que se manifiesta como constituyente en el rito, como normativa en el pacto y la ley, como informativa y reveladora en el relato. En cada una de esas dimensiones, y en el conjunto de todas ellas, la religión tiene una función identitaria existencial, que fundamenta la totalidad del sistema social, es decir, los factores determinantes de las identidades personales y sus momentos institucionales.

Estas funciones de la religión se analizan y exponen con detalle en los estudios antropológicos sobre la constitución del sistema social³ y el carácter performativo de los ritos y lenguajes paleolíticos⁴.

El ordenamiento socio-cultural y el ordenamiento civil de las sociedades modernas, provienen del sistema sacramental-religioso medieval, y de los ritos de paso prehistóricos, y refieren el fundamento de la propia vida y del propio poder a instancias extra y supra-individuales. De ese modo, el sentido de la vida individual, y sobre todo comunitaria, triunfa sobre la muerte, a la que engloba en su dinámica como otro tipo de tránsito por importante que sea.

Esta referencia a un fundamento extra y supraindividual del vivir, del ser y del poder, se mantiene como sagrado desde la prehistoria más remota hasta el siglo XIX y quizá el XX. Es a lo largo del siglo XX cuando se generaliza la conciencia de falta de fundamento, o conciencia de la “muerte

[3] Choza, J., *Filosofía de la cultura*, Sevilla: Thémata, (2ª) 2014, (FC §§30-31).

[4] Choza, J., *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*, Sevilla: Thémata, 2014, (FAC §§21-32).

de Dios”, como había denominado el fenómeno Hegel y lo había popularizado Nietzsche después. Y es a partir del siglo XXI cuando la referencia a lo sagrado vuelve producirse en las sociedades de la era digital al margen de las instituciones religiosas con vigencia histórica⁵.

La estructura sacramental-religiosa del ordenamiento sociocultural y del ordenamiento civil se puede representar en un cuadro de tres columnas, correspondientes a la sociedad totémica, a la feudal cristiana y a la estatal moderna (FC §31), que se reproduce en la siguiente tabla⁶:

Tipo de poder	MANA	DIOS3	ESTADO
Determinación de la identidad	Sociedad totémica	Sociedad feudal (cristiana medieval)	Sociedad moderna
1) Identidad personal (nombre)	Rito de nacimiento	Bautismo	Registro Civil
2) Identidad grupal	Totem de Clanes	Linaje	Apellidos
3) Indumentaria identificadora	Tatuajes y amuletos De caza, curación, etc.	Emblemas, escudos Uniforme militar, monacal, gremial	Moda según clase social
4) Herramientas profesionales legitimadas	Hacha de caza, amuletos de curación, etc.	Armas, rosarios, gubias, etc.	Firma, sello de la empresa
5) Capacitación para nuevos poderes	Ritos de paso	Sacramentos, Estados religiosos y civiles	Títulos profesionales
6) Protección del sistema identitario	Sistema de tabúes	Normas morales Pecados	Código penal Delitos
7) Ámbito de vigencia del poder	Poblado Tribu	Ámbitos de Vasallaje y servidumbre	Nación, Ciudadanía, Fueros particulares
8) Formas de intensificación y anulación de poder e identidad	Fetiches, Amuletos, Ungüentos, Maldiciones, vudú, mal de ojo, etc,	Consagraciones, Honores, títulos Pecador público, Excomunió	Premios, Homenajes, Distinciones civiles Condenas judiciales
9) Depósitos del poder (Garantías de identidades)	Montaña Sagrada Animal sagrado	Arca de la alianza Templo	Parlamento, Banco, Jefatura del Estado
10) Simbolización de permanencia de poder e identidades	Tumbas, Repetición de nombres apesados	Cementerios, Repetición de nombres de héroes y santos	Plazas, Museos, nombres de edificios y vías públicas
11) Símbolo simple sustancial del poder	Imagen del Tótem	Estandarte y Cruz	Bandera, himno nacional

[5] “None of the above. Nothing in particulars are America’s fastest-growing religious group. They believe in God, do not go to church and are largely detached from politic”. The Economist, Jul 10th 2021 edition.

[6] Choza, J., *El culto originario: La religión paleolítica*, Sevilla: Thémata, 2016, (CORP §22. “Sacramentos y organización del mundo y de la comunidad. El sistema social”).

En las sociedades totémicas la realidad, la consistencia ontológica y la legitimidad social de los individuos, las familias y los grupos proviene del poder supremo, que determina la identidad de cada individuo y de cada formación social, y que es el tótem.

En las sociedades teocráticas y medievales, la identidad y la legitimidad provienen también del poder supremo, que ya no viene representado por el tótem, sino por Dios. En las sociedades secularizadas posteriores al Antiguo Régimen, la identidad y la legitimidad provienen también del poder supremo, pero entonces ya no está representado por Dios sino por el Estado.

A comienzos del siglo XX las sociedades occidentales dejan de ser confesionales y el poder constituyente del ordenamiento sociocultural y del ordenamiento civil se transfiere de las iglesias a los estados. Entonces, las religiones institucionales resultan demasiado asimiladas al orden y a las funciones administrativas, según sistemas organizativos históricamente sobrepasados, y pierden su referencia a lo trascendente y su función mediadora entre el hombre y lo sagrado.

Como Durkheim apunta, la sociedad misma pasa a ser la sustancia de lo sagrado, y la referencia a Dios pasa a ser referencia al prójimo cada vez más, tanto en el orden teórico como en el práctico.

No se trata solamente de una hipótesis o de una creencia de Durkheim, de un judío agnóstico. Es también una máxima evangélica que se puede entender en sentido aconfesional: “El que no ama a su hermano a quien ve, cómo va a amar a Dios a quien no ve” (1 Juan 4:20).

2. Censo religioso y registro civil. Personalidad civil, nacionalidad y ciudadanía.

El beneficio de la legitimidad onto-sociológica lo concede, en la prehistoria el tótem, en la historia antigua y medieval, Dios, y en la sociedad contemporánea, el Estado.

Probablemente hay censos paleolíticos. En el neolítico, con el nacimiento de la agricultura y la ganadería, y la generalización de los asentamientos, se inauguran los censos en el sentido actual. Hay buena muestra de ellos en los textos asirios, egipcios y, especialmente, hebreos y romanos⁷.

La unificación de la humanidad bajo un mismo ordenamiento socio-cultural, y un mismo ordenamiento civil y religioso, se produce en va-

[7] Cfr. Choza, J., *La moral originaria: la religión neolítica*, Sevilla: Thémata, 2016; cfr.<https://en.wikipedia.org/wiki/Census>

rias etapas de las cuales los momentos más destacados son la *Constitutio antoniniana* de Caracallas de 212, por la que se extiende la ciudadanía romana a todos los habitantes de Imperio, y el Edicto de Tesalónica de Teodosio el Grande de 380, por el que se establece el cristianismo como religión oficial del Imperio Romano.

Estos actos y estos momentos protagonizados por Caracalla y Teodosio pueden considerarse las claves fundacionales de lo que a lo largo de los siglos se ha denominado Cristiandad como una unidad político-religiosa.

Tras la caída de Roma la unidad político-religiosa de las diversas naciones-estados se mantiene, y no es alterada por los diversos cismas religiosos que afectan al continente europeo. El cristianismo se fragmenta, pero no la articulación de religión y política en la constitución del sistema sociocultural, del ordenamiento civil. La confesionalidad del estado se mantiene de algún modo constante.

Desde el año 380 hasta 1789, la confesionalidad del estado permanece inalterada con diversos matices. Desde 1789 hasta 1948 se mantiene en las áreas nacionales del cristianismo oriental y en las del protestantismo, y se combate hasta la cancelación en las áreas nacionales del catolicismo.

Desde 1789 a 1948 la dignidad del hombre y del ciudadano se proclama en los ordenamientos civiles europeos y americanos, en base a la libertad y el valor de la persona. Tal proclamación es llevada a cabo por una sociedad civil enfrentada en los países católicos a la suprema autoridad religiosa institucional, es decir, enfrentada a la Iglesia romana.

Ese es el periodo de lo que se denomina caída del Antiguo régimen, y de instauración de los regímenes democráticos, de las libertades pública y de los derechos subjetivos, es decir, de proclamación de los Derechos Humanos, que culmina con la declaración universal de 1948.

Desde 1789 hasta el presente, los seres humanos aspiran a un reconocimiento de esos Derechos Humanos como reconocimiento de una dignidad, de una ciudadanía y de una nacionalidad en pie de igualdad entre todos los seres humanos. Algo parecido a lo que pretendía la *Constitutio antoniniana*, pero más completo, más positivizado y de mayor alcance.

3. Confesionalidad político-religiosa del estado.

A partir de 1789 el Estado en cierto modo asume la confesionalidad de las iglesias al asumir las antiguas funciones soteriológicas que les eran propias en las prestaciones del estado de bienestar moderno. El término

latino *Salus* pasa, de significar salvación, a significar salud en sentido médico y después calidad de vida en sentido socio-económico.

Esa confesionalidad del estado laico se expresa en la religión civil, la masonería, en las diversas formas de socialismo, y en las corrientes que convergen en la formulación y proclamación de los Derechos humanos, tanto en el siglo XIX como en el XX.

En los dos siglos y medio transcurridos desde la desconfesionalización de los estados católicos, la lucha por los derechos humanos se ha desarrollado como lucha por una confesionalidad fáctica de la sociedad, como nuevas guerras de religión laica, de religiones civiles.

Esas guerras de religión de los siglos XIX y XX, esa lucha por una confesionalidad fáctica, tiene dos enfoques o dos derroteros, el democrático y el totalitario.

En los países no autoritarios, se persigue una confesionalidad de hecho por vía democrática, unas veces alcanzada por la mayoría partidaria de las libertades individuales y otras por la mayoría partidaria de la tradición comunitaria.

En los países totalitarios se alcanza, por vía democrática o por la fuerza, una confesionalidad que de algún modo repone los esquemas del Antiguo régimen. En tales países, cuando se rechaza la confesionalidad cristiana, se establecen los regímenes nacional-socialista, nacional-sindicalista o simplemente socialistas.

En los países totalitarios de confesionalidad cristiana, católica, se establecen las diversas formas de nacional-catolicismo.

En la segunda mitad del siglo XX y en el siglo XXI, las guerras de religión se mantienen en la forma de lucha por una libertad religiosa ya reconocida oficialmente, pero, mucho más, como lucha por una libertad de educación que permita asegurar la memoria de sí y el propio modo de ser, y, más todavía, como lucha por un derecho de familia que permitiera la subsistencia del propio orden sociocultural (divorcio, aborto, matrimonio entre personas del mismo sexo, etc.).

Es decir, las guerras de religión se mantienen como combates por controlar los factores determinantes de la identidad personal y familiar, que operan del mismo modo en las sociedades totémicas, en las teocráticas y en las seculares.

4. El Nacional-catolicismo y el nacionalismo católico occidental.

Tras la caída del Antiguo régimen, la universalidad del humanismo romano, la de la salvación cristiana medieval y la de la dignidad del hombre ilustrada, se contrae a los ámbitos nacionales y se particulariza y se modula a través de ellos. En los regímenes autoritarios de los países católicos esa universalidad adopta la forma de nacional-catolicismo o bien de nacionalismo católico.

El término “Nacional-catolicismo” deriva del que se instaura en España con la dictadura del General Franco desde 1939 hasta 1978, pero se da también en diversos países de Europa y América, con esa denominación o con otras análogas⁸.

En la década de 1920 en Francia, la Federación Nacional Católica de Édouard de Castelnau proyecta un modelo análogo. Llega a tener un millón de miembros en 1925, pero dura poco, en la práctica no tiene mucha importancia, y en 1930 ha desaparecido prácticamente⁹.

En la década de 1930 y 1940, el movimiento croata Ustasha, dirigido por Ante Pavelic, presenta una ideología similar a la del franquismo en España, con el nombre de “Catolicismo político” o de “Croatismo católico”. También surgen movimientos similares en países del este y centro de Europa, incluidos Austria, Polonia, Lituania y Eslovaquia¹⁰.

El Estado Novo portugués consiste también en un régimen nacional católico, autoritario y corporativo, regido por Antonio de Oliveira Salazar entre 1933 y 1974.

Por su parte también en América se localizan proyectos políticos similares en diversos países a lo largo de los siglos XX y XXI.

En la Argentina, tiene entre sus principales teóricos al sacerdote, escritor y periodista Leonardo Castellani (1899-1981) y entre sus principales hombres de acción a los dictadores y militares José Félix Uriburu (1930-1932) y Pedro Eugenio Aramburu (1955-1958). Desde 1973 y hasta el

[8] Stanley G. Payne, *Spanish Catholicism: An Historical Overview*, Madison: Univ of Wisconsin Press, 1984; Botti, Alfonso, Cielo y dinero. *El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid: Alianza Editorial, 1992; Stanley G. Payne, *A History of Fascism, 1914-1945*, University of Wisconsin Press, 1996.

[9] <https://es.wikipedia.org/wiki/Nacionalcatolicismo>

[10] John R. Lampe, *Ideologies and National Identities: The Case of Twentieth-Century Southeastern Europe*. Central European University Press, 2004.

presente, el nacional-catolicismo se expresa a través de la revista *Cabildo*, con una línea editorial más bien xenófoba y antisemita¹¹.

En Chile el nacionalismo católico da lugar al Movimiento Revolucionario Nacional Sindicalista,

En Costa Rica se desarrolla el Nacionalismo costarricense y Calderonismo, partes importantes de la doctrina política del caudillo y presidente Rafael Ángel Calderón Guardia en los años 40 (conocida como calderonismo).

A esta corriente se le suma en el siglo XXI el “nacionalismo étnico metafísico”, según el cual la identidad nacional tiene como “esencia” a la raza blanca, la meseta central, la democracia rural, la sencillez y humildad de los campesinos pobres y el apego a los valores de la paz.

En México el nacionalismo católico en México está representado por el Partido Católico Nacional, La Unión Nacional Sinarquista que tiene entre sus inspiraciones a los movimientos fascistas europeos del periodo de entreguerras, en especial a la FE de las JONS, y el Partido Demócrata Mexicano.

En la actualidad tiene como representante principal un sector del Partido Acción Nacional, partido fundado en los años treinta del siglo pasado, franquista en sus orígenes, con un fuerte componente de integrista católico, que obtuvo la victoria en las elecciones presidenciales del año 2000, cuando se vino abajo el sistema del PRI. Proclama el nacionalismo hispánico en México y la Doctrina Social Cristiana¹².

En el siglo XXI el nacional-catolicismo se mantiene en los países occidentales, todos con regímenes democráticos, en la forma de partidos políticos o de organizaciones de diverso tipo, que pueden ejercer un influjo mayor o menor sobre los órganos legislativo y ejecutivo de gobierno. Ese es, como se ha dicho, el campo de batalla de las actuales guerras de religión.

5. Matrimonio, familia y educación en las sociedades seculares del siglo XXI.

A partir de la Declaración de Derechos Humanos de 1948, Italia, Portugal, Francia, y otros países europeos, dejan de ser países confesionalmente cristianos, en cierto modo, y a partir de la constitución de 1978, también España deja de ser un país oficialmente católico, en cierto modo. No obstante, los preceptos religiosos se mantienen como costumbres en la

[11] <http://elblogdecabildo.blogspot.com/>

[12] [https://es.wikipedia.org/wiki/Nacionalismo_católico](https://es.wikipedia.org/wiki/Nacionalismo_cat%C3%B3lico)

organización de la vida familiar y social, y hacen sentir su peso sobre la dinámica social cotidiana, que a su vez tiene su expresión en la vida política.

Como se ha dicho al principio de este estudio, entre 1492 y 1978, un individuo puede ser ciudadano español solamente si organiza su vida familiar y social según los principios religiosos acostumbrados, es decir, si es católico. Solamente en ese caso se puede ser funcionario, se puede contraer matrimonio (*ius connubi*), se puede educar a los hijos en los principios familiares, y no se es sospechoso de delito contra la seguridad del estado.

En España, durante la primera república (1873-1874) y sobre todo durante la segunda (1931-1939), los intentos de promulgar una ley para instaurar el matrimonio civil bajo determinadas condiciones no llegaron a culminar con éxito, de manera que la alternativa para la vida familiar de los no católicos era la ilegalidad, es decir, el concubinato, la ilegitimidad de la prole, la negación de derechos a pensiones de viudedad, etc.

Como pone de relieve Luis Arechederra, las sesiones de Cortes recogen debates sobre estos extremos en los que las propuestas de ley sobre el matrimonio civil nunca alcanzan una mayoría suficiente¹³.

Tras la muerte del general Franco en 1975, la transición democrática española, realizada pacífica y ordenadamente para sorpresa y admiración de propios y extraños, gracias a la habilidad negociadora de los jefes de los grupos políticos que la llevaron a cabo, tuvo momentos difíciles en los que parecía que era imposible lograr un consenso suficiente.

Alfonso Guerra, vicepresidente del Gobierno desde 1982 hasta 1991, al conmemorar los episodios de esa etapa en diferentes entrevistas a los medios de comunicación, repetía que había un problema ante el cual, varias veces temió que no se llegará al necesario y deseado consenso: libertad de enseñanza.

La libertad de enseñanza exigida por los grupos de la derecha y la enseñanza pública, obligatoria y gratuita exigida por los grupos de la izquierda, eran las dos opciones ante las que se dividía la nación: una confesionalidad laica del Estado y la de la sociedad, o una confesionalidad católica de la sociedad aceptada por el Estado.

Los negociadores españoles llegan a una solución de compromiso por la que, junto a la enseñanza pública obligatoria y gratuita, se garantiza la libertad de enseñanza para todos los españoles y se legaliza el régimen de enseñanza concertada. En el régimen de enseñanza concertada, los

[13] Luis Ignacio Arechederra Aranzadi, *Matrimonio civil y libertad religiosa en España (Crónica jurídica)*, Madrid: Editorial Dykinson, 2020.

centros privados (católicos en su mayor parte) ubicados donde no alcanzan los servicios estatales, pueden ser financiados con fondos públicos.

En la medida en que la Constitución de 1978 abre el campo del gobierno de las diversas regiones en tanto que Comunidades Autónomas, con elecciones y cámaras específicas, la guerra de religión, o sea la guerra por la confesionalidad, se mantiene en las Comunidades Autónomas en el modo de mayor o menor apoyo a los centros concertados.

Esa es la situación por lo que se refiere a la libertad de enseñanza en la España democrática, una situación que tiene analogías con la de otros países occidentales, católicos y protestantes.

Por lo que se refiere al matrimonio y a la constitución de las unidades familiares,

en 2001 Países Bajos legaliza el matrimonio entre personas del mismo sexo, Bélgica en 2003, Canadá y España en 2005, y en 2020 se encuentra legalizado 30 países¹⁴.

Aunque la legalización de estos matrimonios en Bélgica y Holanda, Canadá y España ha sido políticamente pacífica en cierto modo, no ha sido así en otros, el asunto ha resultado muy conflictivo en algunos países y en otros resulta completamente implanteable.

Una breve exposición del caso de Rumanía ilustra la situación actual de la confesionalidad del Estado y de las guerras de religión en el siglo XXI.

6. La constitución de Rumanía y la Unión Europea¹⁵.

Adrian Coman, ciudadano rumano, y Robert Hamilton, estadounidense, contraen matrimonio en Bélgica, se trasladan a Rumanía, donde las autoridades no reconocen su matrimonio, por lo cual Robert Hamilton no puede obtener permiso de residencia ni de trabajo y, por tanto, no puede permanecer más de tres meses seguidos en el país.

Tras un largo proceso judicial, en noviembre de 2016 el Tribunal Constitucional rumano anuncia un aplazamiento para que los jueces puedan consultar el caso con el Tribunal de Justicia de la Unión Europea. Casi un año después, la Corte Europea de Justicia anuncia que se hace cargo de

[14] https://es.wikipedia.org/wiki/Matrimonio_entre_personas_del_mismosexo

[15] Se recoge en este apartado el epígrafe § 72.1. Comunidades domésticas LGTB. La constitución de Rumanía. de Choza, J., *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots*, Sevilla: Thémata, 2020.

las deliberaciones la Gran Sala. Se trata de una sala en la que participan quince jueces de otros tantos Estados miembros y que solo resuelve asuntos de especial complejidad y relevancia.

Finalmente, la sentencia del Tribunal de Justicia de la Unión Europea del pasado mes de junio de 2018 falla a favor de los demandantes. La sentencia declara que el concepto de «cónyuge», en el sentido de las disposiciones del Derecho de la Unión Europea en materia de libertad de residencia de sus ciudadanos y de los miembros de sus familias, incluye a los cónyuges del mismo sexo, con independencia de que los estados permitan o no el matrimonio igualitario y de que el cónyuge no sea comunitario. «Aunque los Estados miembros tienen libertad para autorizar o no el matrimonio homosexual, no pueden obstaculizar la libertad de residencia de un ciudadano de la Unión denegando a su cónyuge del mismo sexo, nacional de un Estado no miembro de la Unión, la concesión un derecho de residencia derivado en su territorio».

La sentencia salvaguarda el derecho de los Estados miembros a autorizar o no el matrimonio igualitario, aunque matiza que “la relación que mantiene una pareja homosexual puede estar comprendida en el concepto de ‘vida privada’ y en el de ‘vida familiar’ del mismo modo que la de una pareja heterosexual que se encuentre en la misma situación”.

Un mes después, el Tribunal Constitucional de Rumanía adopta el fallo del tribunal europeo y resuelve a favor del matrimonio Coman-Hamilton y de todos los casos análogos que puedan ocurrir. Los jueces se remiten a la sentencia europea y la interpretan de acuerdo con legislación rumana.

Concretamente, establecen que las parejas del mismo sexo tienen derecho a la protección de la vida privada y familiar que consagra el artículo 26.1 de la Constitución rumana: *Las autoridades públicas respetarán y protegerán la vida íntima, familiar y privada.*

Con objeto de neutralizar la sentencia del Tribunal Europeo, el gobierno, los partidos políticos y la iglesia ortodoxa rumana, promueven un referéndum en el que se propone prohibir el matrimonio entre personas del mismo sexo, con objeto de que no puedan quedar acogidas bajo la protección del artículo 26.1 de la constitución.

El propio Tribunal Constitucional da el visto bueno a la consulta sobre la reforma aprobada por el Parlamento unos días antes. Los resultados del referéndum son válidos si participa al menos el 30 % del censo electoral y los votos a favor superan el 50 %. En ese caso, se cambiará la redacción del artículo 48.1 de la Constitución rumana para sustituir en la definición del matrimonio la expresión «entre los esposos» por la excluyente de «entre un hombre y una mujer» (<https://www.dosmanzanas.com/2018/10/>)

El domingo 7 de octubre de 2018 se celebra el referéndum, que no alcanza el mínimo del 30% de participación del censo electoral, requerido para la aprobación del asunto propuesto.

Con esta interpretación del concepto de cónyuge, esposos, vida privada y familia, la Unión Europea declara el reconocimiento legal de una variedad indefinida de formas matrimoniales, incluidos los 22 tipos de matrimonio del mismo sexo que registran los antropólogos en África (https://en.wikipedia.org/wiki/Same-sex_marriage).

Asimismo, declara el reconocimiento legal de una variedad indefinida de agrupaciones domésticas, con su prole incluida, ya que en esas formas matrimoniales no se ha debilitado el deseo de tener hijos, al que se ha aludido antes (*El sexo de los ángeles*, § 49), y tienen asignada una prole según una pluralidad de formas de asignación.

La interpretación del concepto de cónyuge y de esposos al margen del género y del sexo, abre la posibilidad de la constitución y la existencia de “comunidades domésticas” y de “familias” no mediadas por el sexo, es decir, articuladas sin relación ni vinculación sexual alguna, independientemente del nombre que se le quiera dar a dichas agrupaciones, y que tienen una relevancia creciente en las sociedades de la era de la globalización.

En 2021 Polonia y Hungría se encuentran enfrentadas a la Unión Europea en relación con problemas de reconocimiento de derechos y de identidad sexual.

La soberanía de la conciencia se proclama teóricamente en el orden político en los escritos del John Locke en el siglo XVII, se define en el orden teológico en los escritos de Tomás de Aquino en el siglo XIII y se propone para su aplicación a la Iglesia Católica en el siglo XIX en los escritos de John Henry Newman.

Dicha proclamación se asume institucionalmente por la Iglesia Católica en el Concilio Vaticano II en 1963-65, la recoge el Estado Español en la Constitución de 1978, y la aplica al matrimonio entre personas del mismo sexo en 2005. Algo parecido hacen el Estado rumano y la Iglesia Ortodoxa Rumana, obligado por los tribunales de la Unión europea, en virtud de su condición de Estado miembro de ella.

Las formulaciones teóricas que definen esencialmente la esencia humana, las formulaciones del humanismo, permanecen en ese orden teórico mientras no se expresan en las leyes, civiles y eclesiásticas, en cuanto articulables entre sí.

Las formulaciones sobre la soberanía de la conciencia tienen que hacerse valer paso a paso, en cada ámbito concreto de la acción en la vida social, mediante el reconocimiento intersubjetivo e institucional.

Soberanía de la conciencia no quiere decir tampoco carta blanca para el solipsismo del lenguaje privado. No hay y no puede haber un lenguaje privado. Nadie puede estar seguro de algo si ese algo solo lo conoce y lo cree él. Una certeza exclusiva de una persona no puede mantenerse como tal, y quizá tampoco constituirse como tal, porque la autoconciencia solo se constituye y se mantiene en el reconocimiento intersubjetivo.

Por otra parte, el reconocimiento intersubjetivo no puede ser juzgamiento, imposición de parámetros objetivos socialmente aceptados, que impidan el despliegue de la creatividad y de la vida física y espiritual personales, en ninguna de las esferas de la cultura. Ni en las esferas primarias de la religión, la política, el derecho y la economía, ni en las esferas secundarias de la técnica, el arte, la ciencia y la sabiduría.

La realización de la esencia humana tiene lugar como convergencia de capacidades y posibilidades de la razón teórica y la razón práctica en el orden social y cultural, paso a paso, mediante un proceso histórico, más rápido en unos momentos y lugares y más lento en otros.

Referencias bibliográficas

Arechederra Aranzadi, Luis Ignacio, *Matrimonio civil y libertad religiosa en España (Crónica jurídica)*, Madrid: Editorial Dykinson, 2020.

Botti, Alfonso, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881–1975)*, Madrid: Alianza Editorial, 1992.

Choza, J., *La moral originaria: la religión neolítica*, Sevilla: Thémata, 2016.

Choza, J., *El culto originario: La religión paleolítica*, Sevilla: Thémata, 2016.

Choza, J., *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots*, Sevilla: Thémata, 2020.

Choza, J., *Filosofía de la cultura*, Sevilla: Thémata, (2ª) 2014.

Choza, J., *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*, Sevilla: Thémata, 2014.

Lampe, John R., *Ideologies and National Identities: The Case of Twentieth-Century Southeastern Europe*. Central European University Press, 2004.

Payne, Stanley G., *A History of Fascism, 1914–1945*, University of Wisconsin Press, 1996.

Payne, Stanley G., *Spanish Catholicism: An Historical Overview*, Madison: Univ of Wisconsin Press, 1984.

The Economist, Jul 10th 2021.

Sitios web

<http://elblogdecabildo.blogspot.com/>

<https://en.wikipedia.org/wiki/Census>

https://en.wikipedia.org/wiki/Same-sex_marriage

https://es.wikipedia.org/wiki/Matrimonio_entre_personas_del_mismo_sexo

<https://es.wikipedia.org/wiki/Nacionalcatolicismo>

https://es.wikipedia.org/wiki/Nacionalismo_cat%C3%B3lico

LA SURA DE LA CAVERNA COMO DIÁLOGO INTERCULTURAL Y ME- TAHISTÓRICO EN EL CORÁN

THE SURA OF THE CAVE AS INTERCULTURAL AND METAHISTORICAL DIALOGUE IN THE QUR'AN

Antonio de Diego González¹
Universidad Pablo de Olavide

Enviado 24/09/2021
aceptado 26/10/2021

Resumen: La sura de La Caverna (*al-Kahf*) es uno de los espacios simbólicos más vibrantes y fascinantes de todo el texto coránico. Esta sura recoge cuatro grandes narraciones simbólicas e interculturales con claras referencias a la tradición judía (Mishná, Talmud), al mundo clásico (los durmientes de Éfeso, Alejandro Magno) y a la antigüedad tardía (las visiones del mundo siriaco) en un contexto puramente intercultural. Unas narraciones que trascienden desde lo histórico hacia lo metahistórico, elaboradas en un tiempo kairológico y que conducen al lector a reflexionar sobre el triunfo de lo simbólico, el problema del mal y la insondabilidad de las decisiones divinas. Sobre este contexto, el objetivo de esta ponencia es reflexionar filosóficamente sobre cómo todos estos elementos se convierten en un profundo diálogo intercultural y metahistórico dentro la experiencia profética coránica que revive el creyente en su lectura.

Palabras clave: Corán; metahistoria; dialogo intercultural; Islam; Judaísmo; Cristianismo

Abstract: The Sura of The Cave (*al-Kahf*) is one of the most vibrant and fascinating symbolic spaces in the whole Qur'anic text. This sura brings together four major symbolic and cross-cultural narratives with clear ref-

[1](addiegon@upo.es) Profesor del Área de Filosofía (Departamento de Geografía, Historia y Filosofía) de la Universidad Pablo de Olavide. Doctor en Filosofía (Universidad de Sevilla, 2016). Sus investigaciones se centran en filosofía de la religión, filosofía africana, historia intelectual y teología islámica. Es miembro de EuLeMA (European Muslim Leadership Majlis), vicepresidente y responsable religioso de Junta Islámica y, actualmente, dirige la Fundación Las Fuentes. Sus últimas publicaciones son *Ley y Gnosis. Historia intelectual de la tariqa Tijaniyya* (Editorial Universidad de Granada: Granada, 2020) y *Populismo Islámico* (Almuzara: Córdoba, 2020).

erences to the Jewish tradition (Mishna, Talmud), the classical world (the Sleepers of Ephesus, Alexander the Great) and late antiquity (the visions of the Syrian world) in a purely cross-cultural context. Narratives that transcend from the historical to the metahistorical, elaborated in a kai-rogical time and that lead the reader to reflect on the triumph of the symbolic, the problem of evil and the unfathomability of divine decisions. The aim of this paper is to reflect philosophically on how all these elements become a profound intercultural and metahistorical dialogue within the Qur'anic prophetic experience that the believer relives in his reading.

Key words: Qur'an; Metahistory; Cross-cultural dialogue; Islam; Judaism; Christianity

1

La Caverna (*al-Kahf*) es una de las principales suras del Corán. Recitada cada viernes por millones de musulmanes, está considerada como una de las más vivas² y conocidas de todo el corpus coránico. Además, supone un rico y simbólico repositorio, pues en ella entran en diálogo el universo coránico con las tradiciones del Libro, el mundo clásico y la antigüedad tardía. Por dichas características esta sura ha llamado profundamente la atención de sabios musulmanes, islamólogos e incluso del psiquiatra suizo Carl Gustav Jung³.

Este texto está situado cronológicamente —según explica Theodor Nöldeke⁴— en el segundo periodo de revelaciones dadas en la ciudad de La Meca. Revelada como la sextuagésima novena, excepto la aleya 28 y la historia de Dhu-l Qarnayn, la cual se reveló más tarde en Medina⁵. En el *muṣḥaf* (la copia escrita del Corán) está localizada como el capítulo decimocavo. Por estilo ya no pertenece a la línea poético-visionaria de las revelaciones primer periodo de La Meca —las que habitualmente están situadas en los dos últimos *juz* (secciones) del Corán—, sino que el texto torna en más narrativo y sus símbolos recuperan una lectura de lo histórico como todas las de este periodo.

Autores como Massignon y Brown la describen, igualmente, como una suerte de «apocalipsis islámico» por las temáticas y el profundo tono esotérico de sus historias que desemboca en el final sobre la infinitud de

[2] Netton, Ian Richard. "Towards a Modern Tafsīr of Sūrat al-Kahf: Structure and Semiotics". *Journal of Qur'anic Studies*, 2000, vol. 2, n° 1, p. 67.

[3] Jung, Carl Gustav. *Obras Completas*. Madrid: Trotta. Vol. 9, 3, §240-258

[4] Nöldeke, Theodor, et al. *The history of the Qur'ān*. Leiden: Brill, 2013, p. 140-142.

[5] Nöldeke, *The history...*, p. 140.

la revelación (Corán, 18:109-110). Nöldeke, además, explica que las suras reveladas en este periodo se caracterizan por tener un mayor interés por la filosofía natural o la historia⁶, estando llenas de ejemplos y narraciones secundarias, en clara alusión al universo intelectual de la antigüedad tardía. En el caso de la sura de La Caverna es un auténtico manifiesto de cuán globalizado estaba el uso de símbolos de la tradición clásica y judeocristiana.

La antigüedad tardía⁷ es como se conoce al periodo de transición entre el siglo III y el siglo VI de nuestra era en la que se incluyen la caída del Imperio Romano de Occidente, el establecimiento de Bizancio, el auge del mundo siriaco como nexo entre la cultura clásica y las culturas occidentales, la caída de las religiones politeístas o las discusiones filosóficas-teológicas sobre el judaísmo, el neoplatonismo y el cristianismo. Este fue un mundo altamente globalizado y comunicado, que recepciona los saberes de otras tradiciones.

De hecho, en esta sura está muy presente el mundo intelectual siriaco y clásico, retomando temáticas que ya se había presentado las narraciones griegas clásicas, acercándose a las historias de los durmientes de Éfeso (*Homilias* de Jacob de Sarug), la Caída de Iblís (*La Cueva de los Tesoros*, el *Apocalipsis de Moisés*) y las historias de Musa y el Khidr y Dhu-l Qarnayn (*Homilias* de Jacob de Sarug y la versión siriaca/etíope de *La Vida de Alejandro* de Pseudo Callistenes). Una intersección de fuentes y voces que nos ofrecen un marco excelente para pensar el diálogo intercultural. Un diálogo intercultural en lo formal e intelectual que, por momentos, torna metahistórico —en el sentido que le otorga el islamólogo francés Henry Corbin⁸— cuando trasciende la narración de un aparente *cronos* histórico al *kairós* teológico. Ahí es donde el símbolo se transmuta en el elemento predominante de la narración coránica con el que intenta, principalmente, rebatir no solo los reproches anacrónicos sino el deseo de univocidad histórico-narrativa que planteaban los detractores de Muhammad.

Para los detractores del Profeta, miembros de la tribu de los *Quraysh*, el cuestionar la validez de la profecía era un punto central en su ataque a Muhammad. Por eso, intentaron utilizar a los rabinos judíos de la ciudad de Yathrib para desacreditarle quienes les propusieron cuestionar al Profeta su narración, en los signos que había en ellas, desde historias

[6] Nöldeke, *The history...*, p. 118.

[7] El texto fundacional de este concepto es el libro de Peter Brown *El mundo de la Antigüedad tardía: De Marco Aurelio a Mahoma* (2021). Para una lectura de El Corán en este contexto historiográfico véase el libro de Angelika Neuwirth *The Qur'an and late Antiquity* (2019).

[8] Para este concepto y su contraposición con la *hierohistoria* véase Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1968, 98 y ss.

concretas de su contexto: la antigüedad tardía. Cuando los *Quraysh* utilizaron estos argumentos, la tradición islámica cuenta que le fue descendida esta sura que traía cuatro excelentes narraciones de la antigüedad tardía y la *milieu* judeocristiana que respondían a cada una de las cuestiones planteadas por los rabinos.

Todas las historias narradas en esta sura actúan como signos que se entretajan en un símbolo mayor: la confianza (*amana*) en los planes de Allah. Esta se convierte en el motivo conductor de la sura ante el escepticismo del politeísmo de los *Quraysh*. El otro gran tema de esta narración coránica es intentar explicar la lógica del mal en la creación. Este tema está representado en cada una de las historias como un componente básico dando al creyente herramientas para comprender por qué existe el mal y como podría evitarlo. Lo interesante es que la *sura* no presenta historias nuevas y desconocidas para el público de su época, sino que dialoga interculturalmente con su contexto en la búsqueda de los símbolos compartidos.

Y es aquí, en mi opinión, donde aparece el elemento más interesante de esta sura porque esos símbolos compartidos por la tradición de la antigüedad tardía nos ofrecen la posibilidad de cambiar una «hermenéutica de la excepcionalidad», tan dominada por la ideología, por un «diálogo profundo» —en el sentido panikkeriano— con el otro. Un diálogo que no tiene que ser complaciente —de hecho, el Corán nunca lo es— pero que ofrece excelentes pistas de por qué narraciones como estas tienen tanta vigencia en el mundo tradicional. La clave está en el uso del símbolo.

A mi juicio el fracaso de interpretaciones excesivamente historicistas —pienso en autores como John Wansbrough o en Patricia Crone— está en extirpar el símbolo para favorecer al signo, que en muchos casos es simple materialismo histórico. Reducir lo espiritual, que tanto tiene de teofanía codificada en el mito y el símbolo, en una realidad yerma incapaz que impregnada de relativismo se vuelve ideología. Como decía el teólogo de Tavertet: «El mito nos permite ampliar espacio de lo tolerable»⁹ ya que el símbolo es re-interpretable, inagotable. De igual manera —y siguiendo, de nuevo, a Panikkar— la opción contraria, moralizar el símbolo y el mito, acaba con una hermenéutica profunda y viva que es una de las causas profundas del fundamentalismo. «Moralizar un mito supone destruirlo» dirá Panikkar.¹⁰ Una lectura de estos textos en clave, exclusivamente, moral o jurídica del texto coránico —que es la que, desgraciadamente, se ha instalado en la hermenéutica coránica— reduce un libro que es un símbolo vivo en un texto muerto.

[9] Panikkar, Raimon. *Mito, Fe y Hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007, p. 56

[10] Panikkar, *Mito, Fe...*, p. 63

El Corán en tanto mensaje revelado, para la tradición islámica, ni busca ni pretende ser una obra original, pero tampoco se trata de un simple texto moral o legal. Tampoco el texto coránico es un desarrollo narrativo al uso, sino la superposición de cientos de ideas e historias hilvanadas con cierta lógica interna en un formato donde no falta ni el ritmo ni la poesía, al estilo de los Salmos bíblicos o los himnos del cristianismo siríaco. De hecho, si el lector lee atentamente el texto coránico reconocerá cientos de motivos de la antigüedad y la antigüedad tardía que se rediseñan en sus miles de aleyas para un público nuevo, cosmopolita. Se nos insiste que es un recuerdo (*tadhkira*) tanto de lo pasado como de lo que ha de venir desde la visión profética (*bašira*, *kerygma*). Esto hace que el Corán no opere en una clave historicista ni siquiera histórica, sino que en él prime lo simbólico y una hermenéutica dinámica y activa (*ta'wīl*) que haga posible verlo como una manifestación de lo divino, una hierofanía. Y, a la vez, este remite a la tradición semita y de la antigüedad tardía en un fructífero diálogo con la apocalíptica judía y cristiana, la filosofía gnóstica o la sabiduría de la antigüedad oriental filtrada por el prisma del mundo siríaco. De ahí que Corbin, mucho más lúcido que otros islamólogos de su época, se atreva a plantear que la metahistoria está muy presente en el Corán y en la filosofía islámica.

2

El diálogo intercultural de la *sura* de la Caverna afecta a diferentes actores. Por una parte, Muhammad y su percepción de lo árabe en tanto tribal y descendientes de Ismail, el hijo de Ibrahim. Por otra parte, la conexión con el mundo judeocristiano y sobre todo con sus manifestaciones en el *limes* oriental, en concreto con el mundo siríaco en el que se manifiesta lo «greco-semita». Por último, la antigüedad clásica que se presenta en la figura de Dhu-l Qarnayn (lit. el bicorne) en el cual diversos comentaristas creen ver a Alejandro Magno, reconocido ya como un enviado de Dios antes de la revelación.

Tres tradiciones muy unidas por la globalización de su época, pero separadas en tanto prácticas religiosas y culturales con las que el Profeta debe dialogar para construir una respuesta contra los *Quraysh*. Estos representan la ideología y la imposición de una verdad tradicional sin mirar alrededor, sin ser conscientes de la diversidad. Sin embargo, —dentro de la lógica coránica— el Profeta debe incorporar las otras tradiciones para mostrar que son signos de realidad y que, finalmente, la única realidad es el mito.

En el islam una de las más importantes capacidades proféticas, junto con la visión (*baṣira*), es la capacidad de la escucha y del diálogo. A Muhammad, en numerosas ocasiones, se le obliga —como también señala la tradición referida a Musa— a dialogar con los otros y a conocerlos. Un conocimiento que, como vemos en la sura de la Caverna, es fructífero, pues le sirve para desmontar lecturas univocas eliminando el deseo de exclusividad. El islam, tal y como se presenta en el texto coránico y el *corpus* de los hadices (narraciones proféticas), no es un mensaje de salvación exclusivista sino una salvación universalista, cualquiera puede acceder a él. Y aún, a veces, terrible y apocalíptico —fruto de su tiempo— el islam ofrecerá la posibilidad de oír a otros y aprender de ellos. Conocer es un imperativo en el islam en tanto permite discernir con criterio (*furqān*). Es desde este marco donde se inicia la reflexión en la sura de la Caverna. De hecho, comienza con una afirmación interesantísima desde un punto de vista hermenéutico:

¡Sean las alabanzas para Allah! Aquel que reveló a quien le sirve el Libro, el cual nunca se ha tergiversado ²haciéndolo inmutable para advertir de un arduo castigo que procede de Él y anunciar una buena nueva a aquellos que son dignos de confianza y obran justamente:

¡Hermosa recompensa para ellos habrá ³en la que eternamente permanecerán! (Corán, 18: 1-3)¹¹

Esta sura comienza hablando de «el Libro» y su función. Un libro que podríamos entenderlo como el Corán físico, pero que algunas tradiciones prefieren comprender como espiritual. Los dos coranes, el cósmico (*al-qur'an al-takwini*) y el escrito (*al-qur'an al-tadwini*), se superponen para aquel que busca el símbolo y viaja del segundo al primero buscando respuestas hacia la complejidad del cosmos. La idea de un libro ya escrito que nos llevaría, necesariamente, a pensar en las tablas celestiales que aparecen en la recensión etíope del *Libro de Jubileos* 3:31 y 6:17-18 que señalan que los eventos humanos ya están escritos en el cielo y que cuando el ser humano vive en la tierra los cumple aunque no lo comprenda, aunque el mal les sobrepase. Se parte sin sentido y el ser humano, a través del conocimiento, debe buscarlo y comprender que, al final, todo depende de su confianza en lo divino. La recompensa final es la vivencia del símbolo en tanto que es una teofanía de un Dios incognoscible e inagotable (Corán, 18: 109).

Uno de los puntos más interesantes de la sura de la *Caverna* es que centra su debate, con toda la paradoja coránica, en la experiencia del mal: ¿Por qué ocurre el mal? y, en última instancia, ¿qué es el mal? son las preguntas que dominan la sura. Y para ello se eligen cuatro historias

[11] Todas las traducciones del Corán son mías, salvo que indique lo contrario.

bien conocidas por los cristianos y los judíos de la época: los durmientes de Éfeso (Corán, 18:9-26), la caída por el ego ejemplificado en Iblís (Corán, 18: 27-59), la narración de Musa y el Khidr (Corán, 18: 60-82) y, por último, la historia de Dhu-l Qarnayn y Gog y Magog (Corán, 18: 83-102). Historias que convergen en dos versículos finales (18: 109-110) en el que se explica la insondabilidad de la revelación, dejando un final abierto ante las exigencias de los *Quraysh*. Una realidad múltiple que converge hacia la unidad divina que, a veces, podemos no comprender.

Todas estas historias dejan clara la limitación de la experiencia propia y la necesidad de un diálogo profundo para comprender una experiencia insondable. El riesgo de romper el diálogo —ya sea con los otros o con lo divino— es la caída de Iblís (el Lucifer bíblico) en una no aceptación de la realidad múltiple. Una rebeldía que parte del propio ego (*nafs*) y de la incapacidad de ejercer el diálogo y reconocer al otro como igual que acaba rompiendo el símbolo para imponer «el imperio de los signos», de la ortodoxia. Ante eso, se le dice al Profeta que no se aflija por aquellos que no creen en estas narraciones coránicas (Corán, 18: 6), el rechazo del diálogo no es culpa de quien intenta dialogar sino de quien lo rechaza. Por eso, el Corán rompe con la actitud del *Quraysh* y le dice a Muhammad: «Te vamos a contar su verdadera historia (...)» (Corán, 18: 13) que la narración coránica identifica con la figura del creyente sincero dentro del marco de la gente del libro (*Ahl al-Kitab*). Cuando el Corán nos dice que «va a contar la verdadera historia» es una alusión a que es una historia revelada pero no copiada, aunque codificada históricamente, con un valor simbólico para toda la humanidad.

3

La primera historia nos plantea la pregunta: ¿por qué unos jóvenes virtuosos tienen que huir del poder y esconderse en una cueva? La respuesta de las fuentes siriacas y del propio Corán es clara: el emperador romano, Decio, que no quería dialogar sobre aquello que implicaba el monoteísmo que estos jóvenes practicaban y decidió perseguirlos para matarlos. Un diálogo nada fructífero ya que cuestionaba su poder como gobernante como ya ocurría con los diálogos entre Musa y el Faraón. El emperador Decio y Faraón son la misma figura simbólica de la injusticia con poder, de un mal social e ignorante, de una corrupción sobre la creación. Un mal necesario para una restitución divina.

La narración coránica nos narra la historia de unos jóvenes creyentes que, durante el gobierno de Decio, se negaron a adorar a los dioses paganos. La presión del Emperador hizo que los jóvenes se refugiaran en

una caverna y Allah les hizo dormir por más de trescientos años. Cuando despertaron, pensaron que solo habían dormido unas horas y fueron al pueblo. Y cuando llegaron a la ciudad vieron que el mundo se había transformado y ya no eran perseguidos. Sin embargo, en vez de reconocer el milagro, los habitantes de Éfeso, ahora cristiano, se enzarzaron en una discusión sobre el número de los durmientes, cuantos años habían dormido y la pertinencia de qué templo construir sobre el lugar (Corán, 18: 9-26).

Hay que señalar que apenas hay diferencias entre la homilía de Jacob de Sarug¹² y la narración coránica, si bien esta última simplifica y sintetiza detalles y nombres —como es usual— para centrarse únicamente en los hechos y el mensaje doctrinal. Como la confianza en lo divino puede producir milagros de la magnitud narrada en el texto. Sin embargo, el Corán, en esta narración, además de añadir un elemento más al diálogo metahistórico, a la vez, parece invitarnos a reflexionar sobre el cambio en el *adab* (comportamiento) del creyente cristiano en el pasado y en el presente frente a la actitud de incredulidad de los miembros de la tribu de *Quraysh*. Como vemos en este versículo:

Y así hicimos que lo conocierais, para que supieran que cierta es la promesa de Allah y que no hay duda sobre la Hora. Pero ellos que sobre esto discuten y dicen: «¡Edificad una estructura sobre ellos! Su Señor bien los conoce...». Y los que les dominaron dijeron: «Un santuario haremos sobre ellos» (Corán, 18: 21)

Por eso, toma esta leyenda, presentada como una *karama* (un hecho excepcional), que demuestra como Allah recompensa protegiéndolos a aquellos que viven con justicia y con confianza en lo que se ha prescrito en la Revelación. Es interesante esta narración porque vemos dos niveles de diálogo: el narrativo y el metahistórico. El narrativo enfatiza en la propia historia, en la incapacidad del diálogo entre cristianos y paganos, en clara referencia a los *Quraysh*, y, posteriormente, en la intervención divina. Sin embargo, el más interesante para nosotros es el metahistórico en el cual el Corán plantea una lectura profunda. El diálogo metahistórico se centra en cuestionar el «diálogo vacío» que hacen los habitantes de Éfeso, ya cristiana, en vez de haber comprendido el significado del hecho. El Corán disputa a la narración y a sus interpretaciones cristianas su actitud.

Así, y como suele ser usual en el Corán, los cristianos en vez de verlo como un signo de la omnipotencia de Allah lo convierte en motivo de

[12] El texto editado en siriano de la homilía se puede encontrar en Gismondi, Henricus. *Linguae syriacae grammatica et chrestomathia cum glossario scholis accommodata*. Beirut: Typographia pp. Soc. Jesu, 1900, pp. 45-53 <<http://syri.ac/bibliography/1246534239>> y la traducción en Guidi, Ignazio. *Testi orientali inediti sopra i Sette dormienti di Efeso*. Roma: Academia dei Lincei, 1885, p. 29-33. <<http://syri.ac/bibliography/1505409567>>.

discusión primero por construir un templo en la gruta y luego entran en una discusión sobre el número de los durmientes (Corán, 18: 21-22), una discusión vacía en vez de alabar a Allah por su acción. La historia termina con una exhortación a que invita al creyente a invocar el deseo de Allah (*insh'Allah*) antes de cualquier acción para evitar corromper o distorsionar lo que Él ha dispuesto. De esta forma concluye la historia los compañeros de la Caverna concluye con un bello *du'ā* (invocación) para que se reafirme que pertenecen a Allah la protección a la humanidad, la omnipotencia, la omnisciencia y los secretos de todo lo que hay en el cosmos.

Este punto enlaza con un nuevo punto en el diálogo: el ser humano debe afrontar la escatología desde una actitud de recuerdo, una recitación con anhelo de encontrar lo divino (Corán, 18: 28). Un diálogo a través de actos con la creación representando en la cortesía espiritual (*adab*) y una actitud de humildad frente a la arrogancia. E igualmente sirve de nexo con la caída de Iblís y las dos pequeñas historias de los dos hombres y las viñas (Corán, 18: 32-44) y de la vida mundana (Corán, 18: 45-49). Todos diálogos con fuentes cristianas y judías en el aspecto más formal, pero también en un sentido metahistórico con respecto a la realidad última.

4

De un «mal político» que no quiere dialogar, representado por el Emperador, nos aproximamos al «mal por solipsismo», por falta de diálogo interpersonal. Las tres historias que componen este bloque nos narran como el orgullo y la envidia generan una caída que se acabará traduciendo en un juicio y un castigo. La ruptura del diálogo es propia de los kafres (*kafirun*), quienes, aun conociendo la realidad, la niegan con conciencia. Es muy interesante como la sura de la Caverna modula, en este punto y antes de su momento álgido con la caída de Iblís, de una narración «histórica» a una narración puramente simbólica, pero enraizada en la tradición tanto misnáica como evangélica. De hecho, se elige el género de la parábola para explicar mucho mejor el matiz moral de la historia, una fórmula recurrente en el texto coránico cuando se quiere dar un sentido *kairológico* a la narración.

La primera historia, los dos hombres y las viñas (Corán, 18: 32-44), nos cuenta la historia de dos hombres a los que Allah les otorga campos de cultivo. El que más frutos obtuvo, presumía de todo lo que tenía y no era un buen creyente, se creía autosuficiente. Sin embargo, el otro amigo, que tenía una cosecha menor, era un creyente y sabía que de él no dependía.

Allah destruyó todo lo que tenía siendo consciente que su éxito no le pertenecía. Un mal producido por su orgullo y egoísmo.

Gabriel Said Reynolds¹³ ve en esta narración una resonancia de una parábola contra la ambición y la codicia en el *Evangelio de Lucas* en la que Jesús propone a sus discípulos la historia de un hombre avaricioso con su cosecha y en vez de repartirla guardó la cosecha y vivir de las rentas. La parábola termina con que Dios le reclama, a través de la muerte, en la que vivir vale más que pensar en un bienestar que es transitorio (Lucas, 12: 15-23). La falta de diálogo con el mundo, con el otro, genera esta avaricia esta caída. El Corán recupera el concepto de diálogo como una ruptura del solipsismo y el egoísmo, a la vez que dialoga con la tradición evangélica ofreciendo una lectura de estos valores.

Este diálogo continúa con la historia de la vida mundana (Corán, 18: 45-49) que sirve como colofón al anterior. Una parábola mucho más corta y certera que nos narra lo siguiente:

⁴⁵Cuéntales la historia de la vida mundana, que es como agua que es dada por el cielo, que a la vegetación de la tierra moja y luego se resecan y el viento la dispersa. ¡Que poderoso es Allah sobre todas las cosas! ⁴⁶La riqueza y la descendencia mundanos adornos son, pero lo que perdura son las buenas obras que recibirán de su Señor una gran retribución ¡Que buena espera! ⁴⁷El día que movamos las montañas y se allane la tierra agruparemos a todos... ¡No nos olvidaremos de ninguno! ⁴⁸Alineados en filas ante tu Señor. «Ahora regresáis tal y como os creamos por primera vez... ¿Acaso pensasteis que no os llamaríamos? ⁴⁹Se les presentará la sentencia y a los criminales con tanto miedo por lo que se dirá oírás gimotear: «¡Ay de nosotros! ¿Qué clase de sentencia es esta que no olvida nada, ni grande ni pequeño?». Allí se confrontarán con lo que hicieron y es que tu Señor no es injusto con nadie. (Corán, 18: 45-49)

Este es un excelente complemento a la anterior parábola donde se hace hincapié en la vacuidad de la vida mundana (*hayāt al-dunyā*) frente a la trascendencia de Allah. La vida mundana, en muchos casos, supone un olvido del otro porque nos centramos solo en nosotros. Según explica el texto coránico, creemos —como el protagonista de la parábola anterior— que somos autosuficientes y que no necesitamos mucho más. Mientras el mal no se manifiesta no existe, se vive despreocupado. Un paso previo a la caída. Aquí el Corán —según explica Speyer en *Die Biblischen Erzählungen im Qoran*¹⁴— toma prestada de la *Mishná* una secuencia que dice así:

Dijo el rabino Yose ben Kisma: Una vez estaba caminando por el camino cuando un hombre me encontró, me saludó y yo lo saludé. Me dijo: «Rabino, ¿de dónde eres?» Le dije: «Soy de una gran ciudad de sabios y escribas». Me dijo: «Rabí, ¿consideraría vivir con nosotros en nuestra ciudad? Te

[13] Reynolds, Gabriel Said. *The Quran & The Bible*. New Haven: Yale, 2018, p. 460.

[14] Speyer, Heinrich. *Die Biblischen Erzählungen im Qoran*. Hildesheim: G. Olms, 1931, p. 458.

daría mil denarios de oro, piedras preciosas y perlas». Le dije: «Hijo mío, incluso si me dieras toda la plata y el oro, las piedras preciosas y las perlas que hay en el mundo, no viviría en ningún lugar excepto en un lugar de la Torá; porque cuando un hombre fallece no lo acompañan ni oro ni plata, ni piedras preciosas ni perlas, sino la Torá y las buenas obras solamente, como está dicho, “Cuando camines te guiará. Cuando te acuestes, te cuidará; y cuando estés despierto hablará contigo” (Proverbios 6:22)». (Mishná, Pirkei Avot 6: 10)

Según Heinrich Speyer, el Corán dialoga con este fragmento tan interesante que menciona como punto álgido: «no viviría en ningún lugar excepto en un lugar de la Torá; porque cuando un hombre fallece no lo acompañan ni oro ni plata, ni piedras preciosas ni perlas, sino la Torá y las buenas obras solamente» (Mishná, Pirkei Avot 6: 10) que conecta con el propio texto coránico: «la riqueza y la descendencia mundanos adornos son, pero lo que perdura son las buenas obras que recibirán de su Señor una gran retribución» (Corán,18:46) en esa idea de que la vida mundana sin una vivencia plena es vacío.

Resuenan las tres tradiciones en el texto y parecen decirle a Muhammad que es necesario que se piense no en un pasado concluido, sino en un presente de encuentro. Estas dos historias hacen que el lector del Corán tenga que reflexionar —aun sin saberlo— en los brazos de las tradiciones evangélica y misnáica en un diálogo metahistórico desde la revelación. El musulmán puede encontrar un espacio para el diálogo con el otro en el mismo lugar que lo hace el texto coránico: la idea de plenitud divina y la ruptura con el solipsismo egoísta. Se trata de un diálogo interior que genere una riqueza más allá de lo material, una realidad *intra-religiosa* en el lenguaje panikkariano.¹⁵ Pues el creyente, cualesquiera que sea su etiqueta, acabará encontrándose en este espacio simbólico que son las parábolas acerca sobre la realidad de la vida.

Por esa razón, no es extraño que tras ellas aparezca la historia de la caída de Iblís como el mejor ejemplo de negación del diálogo por la arrogancia y, como señala Panikkar, por el aislamiento y la ignorancia.¹⁶ Una narración por todos conocida, que el Corán plantea desde un vasto corpus de conexiones con las tradiciones del judeocristianismo que van desde la Biblia hasta textos siriacos como *la Cueva de los Tesoros*. El enfrentamiento supone cuestionar a otro, negarlo y dejar de dialogar con él, aun se tenga una orden divina para hacerlo. La caída de Iblís supone romper con la tradición en pos de una pretendida ortodoxia que ni siquiera es refrendada por los demás. Es un ejemplo de orgullo y ceguera frente a la propia experiencia de la insondabilidad de la revelación. Y es que en la

[15] Panikkar, Raimon. *Obras Completas*, vol. 6.2. Barcelona: Herder, 2017, p. 212.

[16] Panikkar, *Obras Completas...*, p. 202.

propia revelación —señalará el texto coránico— hay partes que no podemos comprender.

⁵⁰Y así, cuando le dijimos a los ángeles: «¡Postraos ante Adam!» y todos se postraron excepto Iblís, que era uno de los *jinn*, y se rebeló contra el mandato de su Señor: «¿Acaso vosotros le tomaréis a él y a sus descendientes como amigos en lugar de a Mí? ¡Ellos son vuestros enemigos! Que mal pacto para los impíos...»⁵¹No les puse como testigos de la creación de los cielos y la tierra ni de su propia creación... Ni los hice mis seguidores para que a otros extraviarían...»⁵²y habrá un Día que se diga: «¡Llamad a aquellos con los que me asociabais!». Les llamarán y llamarán, pero nadie les responderá. Un acantilado pondremos entre ellos⁵³y los criminales verán el Fuego y crearán que caerán en él y no encontrarán forma de escapar (Corán, 18: 50-53)

El mal de Iblís es un mal propio de seres creados con libre albedrío: el egoísmo. Al contrario de lo que narra la tradición bíblica y en otras narraciones del Corán, en este fragmento Iblís no es un ángel caído, sino un *jinn* (genio) creado. De la misma manera, ostentaba el peso de ser el ser más fiel a Allah de todas las criaturas creadas con libertad y voluntad. Iblís se rebela por su supervivencia, por su estatus, por su fidelidad hacia Allah. Y, sin embargo, su celo y su ortodoxia ante lo revelado por Allah le llevan a la caída, pues se niega a dialogar, cimentando sus prejuicios y manteniendo una actitud de rebeldía al ver las imperfecciones propias del ser humano. La actitud de Iblís es excluyente y puramente exterior generando, con ella, un mal propio y autodestructivo. Su mal no afecta a lo divino, sino que le aleja de ello. Se convierte en un enemigo, en una alternativa fácil al diálogo y al encuentro. Sin embargo, aun cesando el diálogo, Allah no decide castigarle sino utilizarle, porque como explicaba Panikkar «no se puede combatir el mal con mal».¹⁷

Por eso, el mal de Iblís, el «mal satánico», no se combate en lucha directa como se combatía al «mal político» del Emperador o del Faraón, sino a través de la auto-purificación y del aceptar con humildad la complejidad de la creación. El Corán habla de la vacuidad de estos ídolos del mal (Corán, 18: 52) que al ser llamados como testigos el Día del Juicio no responderán. No habrá diálogo porque solo hubo un monólogo solipsista al haber negado, con odio, al otro. El ser humano tiene mucho miedo al «mal satánico», pero no se da cuenta que es un mal muy frágil porque está vacío, como lo están sus ejecutores: los cafres. El «mal satánico» tan solo es una simple ilusión como todo lo que hace Shaytan (Corán, 4: 120). Alegóricamente Iblís intenta iluminar el alba —*helel be shahar* en Isaías 14: 12¹⁸—, pero es incapaz de iluminar la creación por completo cuando el Sol se manifiesta en su esplendor porque no pretende ningún diálogo con Él.

[17] Panikkar, *Obras Completas...*, p. 248.

[18] Interesante lectura la que hace la psicoanalista Riwkah Schärf sobre la incorporación

El castigo para los que promueven esta rebeldía y este mal —según nos explica el Corán— no es más que el «solipsismo eterno» en lo que el Corán llama el Fuego (*al-nār*), la Gehena. Un auto-consumirse en esa soledad y tristeza (Corán, 74: 16-23) tan propia del que suspende voluntariamente el reconocimiento y el diálogo con el otro.

5

Si el mal «satánico» domina la narrativa central de la rebelión de Iblís, un nuevo diálogo alrededor del mal se da en la siguiente historia: el diálogo entre Musa y al enigmático Khidr. Esta historia, derivada de *La Vida de Alejandro* de Pseudo Callistenes, nos ofrece uno de los momentos más paradójicos y arcanos de toda la narrativa coránica: un mal ilógico con una apabullante lógica oculta. Un mal que aparentemente es mal, pero que ontológicamente está dentro de lo dispuesto (*qadr*) por Allah.

En este fragmento (Corán, 18: 60-82) Musa se encuentra con un siervo de Allah —el texto coránico dice literalmente «Uno de nuestros sirvientes» (Corán, 18: 65) y que la tradición identifica como el Khidr (lit. el Verde)— que le dispone a iniciarlo en el camino espiritual antes de su encuentro con Allah. Para ello, este le propone a Musa viajar junto él, la única condición es que no le pregunte nada acerca de sus acciones. En el trascurso del viaje ocurren tres situaciones que inquietan al profeta Musa al ser ejecutadas por el Khidr: hunde un barco de uno pescadores pobres, mata un muchacho que se encuentra en el camino y arregla el muro de un pueblo hostil sin que nadie le de nada a cambio. Obviamente Musa le pregunta por cada una de las acciones y en la última el Khidr le dice que debe abandonarle, aunque él le ofrecerá a Musa respuesta para las tres cuestiones planteadas. Efectivamente, hundió la barca de los pescadores porque si no se habría hecho con ella un rey tirano, mató al chico porque era un cafre y habría dañado a sus padres y se les otorgó un nuevo hijo y, por último, arreglo el muro porque pertenecía a dos huérfanos y tenía que proteger un tesoro, que encontrarían en su adultez, de la gente del pueblo.

La narración se presenta como un diálogo entre el Khidr y Musa, en el que este aprende otro sentido del mal aparente: no sabemos que es realmente el mal. La pregunta que planea en este fragmento es: ¿Y si el mal fuese bueno para el mundo? Este diálogo se presenta con un pequeño prólogo en el que se nos cuenta como Musa viaja hasta los confines del

del mito del astro rebelde en la figura del Satanás bíblico. Véase Scharf, Riwka. “Die Gestalt des Satans im Alten Testament” en Jung, Carl Gustav (ed.). *Symbolik des Geistes*. Zurich: Rascher Verlag, 1948.

mundo «No cesaré hasta que alcance el lugar donde los dos mares se unen, aún largo tiempo pase» (Corán, 18: 60) como metáfora del camino espiritual que comienza con un joven con el que él dialoga en posición de poder. Ese «el lugar donde los dos mares se unen» (*majma' al-bahrayn*) no es otra cosa que una manifestación del límite, del fin del mundo. Sin embargo, el hambre del sirviente provoca un fallo¹⁹ y hacen que cambie el escenario irrumpiendo el Khidr. Musa se ha dado cuenta que no será el pez fugitivo que le dé de comer sino el conocimiento, porque tenía hambre de conocer. El Khidr se convierte en su maestro y tenga que dialogar con otro tono distinto. Aunque Musa es un profeta ya no tiene poder para dialogar sino es desde la humildad, desde una actitud de crecimiento y desconocimiento. Por eso, no sería extraño percibir que este fragmento es la descripción de una experiencia iniciática, que a menudo supone un diálogo desigual entre maestro y discípulo.

Los orígenes de esta narración están en una superposición de la experiencia de Alejandro durante la búsqueda del manantial de la eterna juventud en la versión siríaca/etíope de *La vida de Alejandro* y en el Talmud de Babilonia.²⁰ El Corán vuelve a dialogar con ambos en sentido metahistórico. Se realza el símbolo de la búsqueda y el camino, que es lo que recibe Muhammad en el Corán, frente a la historicidad formal. Sin embargo, Alejandro, el arquetipo de héroe de la antigüedad clásica, se difumina para dar paso al profeta-héroe: Musa. Y, a la vez, el Corán se reserva al personaje de Alejandro, considerado como un santo por el mundo siríaco, para la siguiente narración.

A diferencia de la actitud de Iblís, Musa escucha y dialoga, aunque como es propio en el camino espiritual cae en la trampa que se espera en él: hablar más que escuchar. Un diálogo que él —como profeta que ha visto a Dios— quiere dominar a pesar de que no tiene el conocimiento suficiente del no-visto (*ghayb*) para poder decidir. Se trata de un diálogo iniciático, impulsivo por parte de Musa, pero nunca solipsista. Es la experiencia del misterio, previa a la teofanía, donde la moral se «re-mitifica» y se le dota de la visión del conocimiento como explicará Panikkar.²¹ Un conocimiento que así se transforma en aquello que la tradición sufi nombra como re-conocimiento (*ma'rifa*) de la realidad. La inmortalidad alejandrina es el conocimiento que adquiere Musa al darse cuenta de que lo divino es inagotable como también lo es la inmortalidad.

[19] Jung, *Obras completas*, 9, 3, §245.

[20] *La vida de Alejandro* (versión siríaca/etíope), vv. 172-175 y Talmud: Tamid 32b. Véase igualmente *Le Coran des historiens*, pp. 717-721.

[21] Panikkar, *Mito, Fe...*, p. 80.

Por otra parte, este diálogo nos invita a pensar el viaje iniciático como un sacrificio cruento, un encuentro con lo fatal que solo es comprensible tras la iniciación de la persona, la comprensión de un misterio y el camino al absoluto. El mal, aparente, que excede nuestra razón es un mal que puede ser comprendido si alguien llega con las claves adecuadas. Será el diálogo —un encuentro como lo describe Jung²²— con el otro el que nos permita situarlo en relación con los sentidos de la creación. Un mal que quizás no sea tan malo como nosotros creemos.

La última historia de esta sura corresponde a Dhu-l Qarnayn (Corán, 18: 83-102), personaje que, como ya hemos dicho, numerosos teólogos islámicos y comentaristas del Corán identifican con Alejandro Magno. Podría resultar extraño incluir a Alejandro en el Corán, pero en el contexto de la antigüedad tardía, su fama de divinidad se transformó en santidad. El mundo siríaco, y en el fondo el bizantino, vio en él un elemento interesantísimo al enlazar un a-histórico destino divino de Alejandro con la idea de continuidad del mundo clásico del que se sentían herederos. El Corán vuelve a dialogar interculturalmente con esta lectura y ofrece un punto épico en la historia, a la vez que no deja claro el sello profético de Alejandro.

Textualmente la narración coránica encaja con *La vida de Alejandro* del Pseudo-Callistenes. La versión siríaca, la *Neshana*, mezcla elementos apocalípticos con épicos y en especial con la profecía que le revela el emperador persa Tubarlaq cuando es vencido: el triunfo de los romanos en el mundo entero y una guerra del fin del mundo. Una guerra del fin del mundo que contendrá Alejandro al vencer a Gog y Magog.²³ El «mal caos» que, después de la narración del Khidr, nos hace pensar sobre su sentido último.

Durante esta narración Dhu-l Qarnayn viaja en sentido iniciático, otra vez, siendo esta una prolongación de la historia anterior. En occidente, a él se le da oportunidad de juzgar a gente, cosa que él declina pues entiende que este es un acto divino (Corán, 18: 86-88). Su viaje le lleva, a través de una noche simbólica, a oriente, donde un pueblo desconocido, en un valle entre dos montañas, le pide ayuda frente a Gog y Magog (Corán, 18: 89-94). Dhu-l Qarnayn, finalmente, acepta y construye un muro para aislar a Gog y Magog, advirtiéndoles que en el final del mundo ese muro se romperá y la corrupción del ser humano, de la que se alimentan ambos, se esparcirá por el mundo, para ser derrotada finalmente y con ello traerá el fin de la historia.

[22] Jung, *Obras completas*, 9, 3, §254.

[23] Amir-Moezzi, Ali y Dye, Guillaume (eds): *Le Coran des historiens*. Paris: Cerf, 2019, pp. 724-725.

Gog y Magog, como Iblís, son seres incapaces de dialogar. No tienen el mínimo interés en hacerlo, pues ambos son una extensión del caos y la corrupción del ser humano. Es un reflejo para la humanidad que, en los últimos días, se verá reflejada. Frente a ello, la capacidad de Dhu-l Qarnayn que escucha, que dialoga para encontrar una solución con aquellos que se encuentra y que reconoce como los otros. El otro le importa porque como héroe, o incluso como enviado, es su naturaleza. El Khidr y Dhu-l Qarnayn nos ofrecen la oportunidad de arreglar el mundo escuchando, dialogando, dejando atrás a aquellos que no les interesa el mensaje, tal y como se le dice a Muhammad: «¿Acaso te alcanza la pena por ellos que en esta historia no creen?» (Corán, 18: 6). De nuevo, el peor castigo es el solipsismo y esa es la Gehena —nos explicita el Corán—, que está reservado para los cafres.

6

La sura de la Caverna concluye con un versículo apabullante que bien podría servir de colofón a este trabajo: «Di: “Si para las palabras de mi Señor el mar fueran tinta, se agotaría antes el mar que las palabras de mi Señor y aún tendríamos que añadir otro mar de tinta”» (Corán, 18: 110).

Este es un texto que se encuentra en diálogo con otro que aparece en el Talmud en respuesta a este versículo de la Biblia: «La altura del cielo, la hondura del suelo y el corazón de los reyes son insondables» (Proverbios, 25: 3) y que dice así: «Incluso si todos los mares fuesen tinta y las cañas que crecen en los pantanos fuesen cálamos, los cielos pergamino donde se escriben palabras y todo el pueblo escribas, insuficientes serían para escribir sobre Su autoridad» (Talmud, 11a: 5).

Dos fascinantes fragmentos que nos proponen una profunda reflexión sobre la hondura de la propia revelación viva, no solo desde un plano metafísico sino también físico. Ambos encajan, de forma muy interesante, con todo lo que he intentado defender en este trabajo partiendo de la premisa de que no podemos acotar ni acabar con los símbolos en un texto sagrado, ya que estos siempre estarán en diálogo con nosotros.

En este trabajo he intentado reflexionar sobre la noción de diálogo en la sura de la Caverna y he intentado recorrer los espacios comunes que hay entre estos textos y las tradiciones de la antigüedad tardía. El diálogo y la comprensión del mal han sido los dos ejes sobre los que he intentado armar mi reflexión. Un diálogo que es, preferentemente, intercultural y el diálogo metahistórico.

El diálogo intercultural, desde la antigüedad clásica, sigue siendo una asignatura pendiente que tenemos en nuestras sociedades. Mucho hemos avanzado, pero la ideología, como si fuese una sombra, siempre está presente en nuestras vidas. Una ideología que aliada con el materialismo —esa vida mundana de la que habla el Corán— se convierte en un nuevo Gog y Magog que inspiran terror pero que son un espejo para muchos. Sin embargo, es la experiencia del límite de Musa y el muro de Dhu-l Qarnayn también ejemplificada en el uso de los símbolos. Símbolos que permiten romper visiones univocas y uniformes de la realidad misma.

Volver a utilizar hermenéuticas simbólicas y míticas nos ayuda a relativizar el esencialismo tan grande sobre el fenómeno religioso. El símbolo es lo que permite a diferentes creyentes volver a creer y aproximarse a lo divino sin tener que negar al otro. Curiosamente cuando el Corán se refiere a los cafres (*kafirun*) no se refiere al otro, sino a aquel que conociendo la realidad divina prefiere destruirla. No es el infiel, como se suele traducir, sino el egoísta que no tiene ningún interés en compartir, en verse en el otro. El cafre, como Iblís, prefiere el solipsismo, la rebelión y la finitud. El símbolo y el mito —como advertía Panikkar— pulverizan el absolutismo de la ortodoxia, pues no pueden competir en igualdad de condiciones con la multivocidad de estos. Y, sin embargo, el islam contemporáneo está poseído por una pseudo-ortodoxia moralista que cuestiona a la propia tradición, a las propias paradójicas coránicas. Una lectura que ha perdido la capacidad de dialogar, de oír y de ser humilde, puesto que tan solo persigue la moralidad y el poder.

Esta sura de la Caverna no es ortopráctica, ya que no se invita ni se delimita el rito, sino que se contextualiza el diálogo profundo a diferentes niveles. Diálogos narrativos, interculturales y metahistóricos en un tiempo de alta globalización y, de nuevo, lleno de paradojas, algunas desafiantes. Tan desafiantes como ese versículo que citaba al comienzo de este párrafo y que habla de la insondabilidad de la revelación. Es ahí donde el símbolo de la teofanía se muestra y comenzaría el diálogo intra-religioso en nosotros mismos. Y si es eso, dice el Corán, ¿cómo pretender agotar las palabras de Allah con la tinta humana?

El diálogo intercultural o interreligioso no pretende, de forma alguna, convencer ni convertir al otro en un yo, sino comprender con empatía por qué hay una gran diversidad en la creación. Exige de un bilingüismo conceptual donde seamos capaz de ser acogidos en el lenguaje del otro, pero con la curiosidad de Musa ante el Khidr aun no lo comprendamos, porque el símbolo divino es inagotable.

Referencias

Sobre las fuentes primarias

Las traducciones del Corán al castellano son mías y corresponden a la edición de El Cairo (1924), usada mayoritariamente en el mundo islámico. Las referencias a la tradición del hadiz las he tomado de la web: <<http://www.sunnah.com>>. La traducción bíblica, Antiguo y Nuevo Testamento, al castellano por la que he optado es la de Luis Alonso Schökel *La Biblia del Peregrino* (1998). Para las fuentes de la tradición rabínica, la Mishná y el Talmud, he recurrido a las ediciones digitales de la web: <<http://www.sefaria.org>>. Para los textos y la literatura siriaca he seguido las ediciones digitales de la web: <<http://syri.ac>>.

Bibliografía secundaria

Amir-Moezzi, Ali y Dye, Guillaume (eds): *Le Coran des historiens*. Paris: Cerf, 2019.

Brown, Peter: *El mundo de la Antigüedad tardía: De Marco Aurelio a Mahoma*. Madrid: Taurus, 2021.

Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1968.

Gismondi, Henricus. *Linguae syriacae grammatica et chrestomathia cum glossario scholis accommodata*. Beirut: Typographia pp. Soc. Jesu, 1900, pp. 45-53 <<http://syri.ac/bibliography/1246534239>>

Guidi, Ignazio. *Testi orientali inediti sopra i Sette dormienti di Efeso*. Romea: Academia dei Lincei, 1885. < <https://archive.org/details/testiorientalii01guid-goog>>

Jung, Carl Gustav. *Obras Completas*. Vol. 9. Madrid: Trotta.

Netton, Ian Richard. "Towards a Modern Tafsir of Sūrat al-Kahf: Structure and Semiotics". *Journal of Qur'anic Studies*, 2000, vol. 2, no 1, p. 67-87.

Nöldeke, Theodor, et al. *The history of the Qur'ān*. Leiden: Brill, 2013.

Panikkar, Raimon. *Mito, Fe y Hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007.

Panikkar, Raimon. *Obras Completas*, vol. 6.2. Barcelona: Herder, 2017.

Reynolds, Gabriel Said. *The Quran & The Bible*. New Haven: Yale, 2018.

Scharf, Riwka. "Die Gestalt des Satans im Alten Testament" en Jung, Carl Gustav (ed.). *Symbolik des Geistes*. Zurich: Rascher Verlag, 1948.

Speyer, Heinrich. *Die Biblischen Erzählungen im Qoran*. Hildesheim: G. Olms, 1931.

DALL'INTERSOGGETTIVITÀ ALL'INTERCULTURALITÀ

FROM INTERSUBJECTIVITY TO INTERCULTURALITY

Cyril Dunaj¹
Université Catholique de Lyon

Enviado 31/08/2021
aceptado 08/11/2021

Resumen: Tomando como punto de partida el desafío que supone el pluralismo para el diálogo, nos hallamos ante la tendencia de replegarnos en nosotros mismos o bien, de abrirnos aún más al otro. Todo depende de la visión y la consideración del otro y de su cultura. Al superar el miedo a perder la propia identidad, el diálogo puede conducir al enriquecimiento mutuo. De hecho, el diálogo intercultural es ante todo un diálogo interpersonal, y por eso es posible. Esto significa que para vivir el primero, parece necesario vivirlo primero en el plano interpersonal sin forzarlo, porque el verdadero diálogo es la expresión de la libertad, que es su condición de posibilidad.

Palabras clave: intersubjetividad; interculturalidad; diálogo; identidad

Abstract: Starting by the challenges that pluralism poses to dialogue, we are facing the tendencies to withdraw into ourselves or to open ourselves up even more to the other. It all depends on the looking at and regard for the other and his culture. By overcoming the fear of the loss of one's identity, dialogue can lead to mutual enrichment. In fact the intercultural dialogue is above all interpersonal and therefore it is possible. It means that in order to live the intercultural dialogue it is necessary to live it on interpersonal level without forcing it, because real dialogue is the expression of freedom which is its assumption.

Keywords: intersubjectivity; interculturality; dialogue; identity

[1] (cyril.dunaj@gmail.com) Dottore in filosofia (Université Catholique de Lyon, 2021) ed in *Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità, indirizzo filosofico* (Istituto Universitario Sophia, Loppiano, 2021).

1. La società attuale e le sue sfide

Il dialogo nel mondo attuale, marcato dal pluralismo, si fa sempre più urgente ed è diventato una sfida. Una sfida a livello intersoggettivo come interculturale². Le frontiere non sono più quelle di prima, alcune sono crollate, altre si sono spostate e delle nuove sono emerse. Da una generazione all'altra la percezione delle cose, del mondo e della cultura cambia radicalmente. Il secolo attuale sta diventando il secolo del pluralismo. Le culture si intrecciano grazie ai mezzi di comunicazione e, con i flussi migratori, si mescolano. Con questo dinamismo e movimento, rimane sempre la sfida di come salvaguardare l'identità di ogni cultura e mantenere allo stesso tempo la sua autonomia.

Di fronte a questa situazione, possiamo avere delle reazioni diverse. Une delle prime reazioni è magari la tendenza di chiuderci e di ripiegarci. Ne siamo testimoni in tanti Paesi dove il nazionalismo e l'etnocentrismo sono molto forti, tutto è riportato alla propria cultura, la quale diventa di conseguenza il criterio di giudizio e di valutazione delle altre. Tutto ciò che viene dal "di fuori", dalle altre culture è considerato in modo negativo, come una minaccia, come decadente, o ancora sottosviluppato oppure primitivo, etc.

Certo, questo non è un atteggiamento maggioritario, però questo non significa che non si possono trovare questi elementi nelle nostre culture e nei nostri Paesi.

Ma esiste anche una reazione diversa di fronte ad una cultura che non è mia, quella dell'apertura e del dialogo.

2. La prospettiva personalista del dialogo interculturale, basata su quello intersoggettivo

Ma questo dialogo e l'incontro non si realizzano in modo astratto, bensì sempre in modo concreto attraverso l'incontro e dialogo interpersonale. Cioè, affinché il dialogo sia possibile a livello interculturale, deve essere vissuto soprattutto a livello interpersonale. Quindi il dialogo interculturale rimanda e può trovare la sua base ed il punto di partenza nella dimensione antropologica ed ontologica. Altrimenti parleremmo del dialogo in un modo astratto. In realtà quello che dialoga non è la cultura ma ogni persona.

[2] Cf. Levrau, François e Loobuyck, Patrick: "Introduction: mapping the multiculturalism-interculturalism debate" in *Comparative Migration Studies* 6, 13 (2018).

La prospettiva che propongo di sviluppare è quella ispirata dal personalismo, come quella corrente di pensiero e di vita che è emersa negli anni trenata del secolo scorso in Francia attorno alla figura di Emmanuel Mounier e della rivista *Esprit* da lui fondata, come la terza via tra il capitalismo liberale e il marxismo.

C'è un'altra figura che si dichiara personalista, pur essendo rimasto al margine del movimento *Esprit*, ed è quella di Maurice Nédoncelle che ha sviluppato piuttosto l'aspetto metafisico e ontologico del personalismo, rispetto a Mounier, il quale ha sviluppato più una riflessione sull'aspetto sociale, politico ed etico. Nédoncelle con la sua riflessione dà il fondamento al pensiero personalista.

Al primo sguardo il riferimento a questo filosofo francese può sembrare obsoleto, visto che ci si vuole affrontare un tema d'attualità. Senza dubbio esistono sulla questione dell'interculturalità degli studi interessanti e più recenti in vari ambiti, in modo particolare in pedagogia e nelle scienze politiche³. Tuttavia, mi sembra che il pensiero personalista potrebbe aprire tale dibattito ad una prospettiva nuova, offrendole degli elementi fondamentali ed originali.

Se pensiamo la cultura come un prodotto umano, come un insieme dei modi di vivere, d'essere, di pensare e di abitudini dei diversi ordini che distinguono un popolo dall'altro, un gruppo dall'altro, la cultura non può essere impersonale.

La cultura ha un fondamento personalistico/personologico ed è quello spazio comune d'interazione e trasmissione interpersonale. Quando incontro un'altra cultura, lo faccio attraverso un'altra persona oppure attraverso un prodotto di un'altra persona o gruppo di persone. Quindi la mia percezione della cultura è influenzata dalla mia percezione dell'altro, ciò che ci porta verso il suo aspetto antropologico, metafisico e ontologico.

Considerare un'altra cultura come minaccia oppure come un arricchimento dipende dalla solidità della propria identità e dalla capacità di metterla in gioco, e questo a partire dal mio incontro con l'altro. Se l'altro per me è un limite, un nemico, sarà difficile aprirmi ad un'altra cultura, ancor più accoglierla.

Senza voler abbracciare tutti gli aspetti del dialogo interculturale, che sono molti, mi focalizzo sull'idea che il dialogo interculturale è anzi-

[3] Mi limito a citare soltanto alcuni studi in ambito più strettamente filosofico senza voler darne una lista esaustiva. Cf. Coccolini, Giacomo: *Interculturalità come sfida. Filosofi e teologi a confronto*, Bologna: Dehoniana Libri, 2008; Fernet-Betancourt, Raul: *Trasformazione interculturale della filosofia*, Bologna: Dehoniana Libri, 2006; Ghilardi, Marcello: *Filosofia dell'interculturalità*, Brescia: Morcelliana, 2012.

tutto il dialogo tra le persone di diverse culture e quindi interpersonale e di conseguenza cercherò di sviluppare in questo orizzonte la questione dell'alterità e dell'identità.

3. L'altro come una sorgente dell'io

Ma chi è l'altro per me? È un diverso? Un non-io? Una minaccia oppure una fonte dell'io e della mia identità? Tante e varie sono le rappresentazioni che possiamo avere.

Nédoncelle dice che l'altro non può essere considerato come un non-io. Certo, nella logica delle cose, *altro* è contrario di *stesso*, ma nella logica delle persone, l'altro si distingue da me come relazione originaria e irriducibile⁴. Questo significa che l'alterità è distinta dall'ipseità ma non contraddittoria.

Ciò che bisogna distinguere è un'alterità concettuale (come quella del non-io) da quella reale dell'altra persona che si trova di fronte (quella del tu). L'io non ha bisogno di una negazione per produrre un'alterità. L'indifferenza o la strumentalizzazione di un tu fa che lo consideri come un non-io, ma ciò non è la sua realtà e verità ma unicamente la mia attitudine e il mio rapporto con lui.

Nédoncelle ci invita dunque, alla luce di questa riflessione, a considerare l'altro come quello che è necessario alla costruzione della mia identità perché quest'ultima necessità presuppone un'alterità. Di conseguenza l'alterità non può essere pensata come un'esteriorità. Non c'è l'opposizione tra l'io e l'altro. Non ho bisogno di negare l'altro per affermarmi e per esistere. Perciò è impossibile concepire l'io senza un tu⁵. La vera e la più profonda conseguenza di questo è che "l'altro non è un limite di me, ma una sorgente di me"⁶.

Senza sviluppare le conseguenze esistenziali e antropologiche di queste affermazioni, come anche le diverse influenze, positive o negative che siano, che si esercitano nelle relazioni intersoggettive, possiamo dire che l'alterità ha un valore positivo e non va vista come un limite ma come un arricchimento e sorgente dell'identità.

La relazione interpersonale è importante, anzi, necessaria al riconoscimento della mia identità personale, la quale si forma non nell'isola-

[4] Cf. Nédoncelle, Maurice: *La réciprocité des consciences*. Parigi: Aubier, 1944, p. 44.

[5] Cf. Nédoncelle, Maurice: *Conscience et Logos. Horizons et méthode d'une philosophie personaliste*. Parigi: Éditions de l'Épi, 1961, p. 133.

[6] Id.: *La réciprocité des consciences*, op. cit., p. 67

mento ma nell'incontro e nella relazione con l'altro. L'altro, essendo la mia sorgente, è, anche per questa ragione, un dono per me e io, aprendomi a questo dono, in questa apertura accogliente, posso realizzarmi e conoscermi.

Senza voler negare delle eventuali conseguenze negative di certe forme della relazione, ontologicamente ed esistenzialmente, l'altro non ha uno statuto negativo. Certo, questo non significa che degli elementi negativi non possono introdursi nel mio rapporto con l'altro. Ma esse sono secondarie e dipendono dalla mia considerazione dell'altro. Quindi possiamo dire, riprendendo l'idea di Paul Ricœur, che l'alterità appartiene alla costituzione ontologica dell'ipseità⁷.

4. Identità e differenza

Queste riflessioni ci conducono a soffermarci in secondo luogo sulla questione dell'identità. In realtà, si può parlare di identità soltanto se c'è la differenza, ciò che ci porta ad affermare la pluralità delle identità (se ci sono delle differenze, devono esserci diverse identità) e nello stesso tempo ci impedisce di ridurle all'omologazione (la differenza va mantenuta). Certo, questo non ci preserva dal rischio e dalle tendenze che vanno in questa direzione (dell'omologazione).

In ogni caso però, questa pluralità significa che l'identità si definisce e costruisce o nell'isolamento e ripiegamento su di sé o nell'incontro e dialogo.

La filosofia personalista cerca, tra l'altro, di mostrare come l'identità si costruisca in riferimento all'altro, senza chiedere di cancellare la diversità e la differenziazione. Quindi prende la seconda via, che è, per altro, quella più arricchente, forse anche più impegnativa. Ma probabilmente anche l'unica reale, nel senso che la prima, quella dell'isolamento e ripiegamento su di sé ha comunque bisogno un'alterità per essere ciò che è: l'identità attraverso l'antagonismo.

Inoltre, Nédoncelle afferma che “non c'è la coscienza d'identità che tra due esseri differenti, e più c'è identità, più c'è differenza”⁸. Per arrivare a questa prospettiva è necessario uscire da una logica delle cose e assumere la logica delle persone, altrimenti confondiamo “l'identità dei soggetti [...] con l'identità degli oggetti”⁹. Quindi l'identità personale si forgia nella

[7] Cf. Ricœur, Paul: *Soi-même comme un autre*. Parigi: Seuil, 1990, p. 367.

[8] Nédoncelle, Maurice: *Personne humaine et nature*. Parigi: Aubier, 1963, p. 100.

[9] Id.: *La réciprocité des consciences*, op. cit., p. 41.

relazione con l'altro, in una differenza che favorisce la costruzione dinamica dell'identità che non è quindi uno stato fisso ma un processo.

5. Passaggio dal livello personale a quello comunitario

La riflessione finora condotta era focalizzata soprattutto sul livello intersoggettivo, passiamo ora a quello comunitario e collettivo. Ho detto che il dialogo interculturale è anzitutto il dialogo interpersonale. Ma ciò non significa che la dimensione collettiva venga meno.

Identità significa anche appartenenza individuale ad un insieme. Questa appartenenza fa che l'identità s'inserisca in un pluralismo di diversità più o meno simili con degli elementi comuni. In effetti, spontaneamente quando parliamo della cultura, ci viene in mente soprattutto questo suo aspetto collettivo e comunitario come anche l'insieme delle tradizioni, abitudini e modi di pensare e fare che si trasmette da una generazione all'altra e che definisce la nostra identità a livello individuale, sociale o nazionale.

In questa prospettiva educazione e trasmissione, che questo sia a livello familiare o istituzionale (penso alla scuola), diventano parole chiave. La cultura è ciò che implica l'acquisizione, l'apprendimento e questo non avviene se non tramite un'altra persona. Ecco l'aspetto personale da un altro punto di vista.

Semplificando, i due sensi del termine cultura, quello più antico che indica la formazione dell'uomo, la sua perfezionabilità tramite l'educazione attraverso le arti, e quello più recente, che indica il prodotto di questa formazione, cioè un insieme dei modi di vivere e pensare che sono trasmessi, di generazione in generazione, indicano un'azione che si esercita sulle persone (come l'indica l'etimologia latina, coltivare – azione di *coltivare* la terra, che troviamo in Cicerone).

Quindi noi siamo gli attori di una cultura, facendola vivere e perdurare ma anche influenzandola. Ciò avviene in modo particolare nell'educazione all'interno della famiglia. Allora in quest'ottica possiamo chiederci: che cosa trasmettiamo ai nostri figli? Direi: la sintesi personale della cultura ricevuta, acquisita e personalizzata. Ci sono degli elementi che ne fanno parte da decenni, altri invece sono abbandonati e altri aggiunti. In altre parole, l'identità culturale e la cultura stessa sono una cosa dinamica e la relazione interpersonale ricopre un ruolo attivo¹⁰.

[10] Non si può non ricordare delle ricerche nell'ambito della pedagogia interculturale. Mi limito a citarne soltanto due recenti nel contesto italiano. Cf. Milan, Giuseppe: A tu per tu con il mondo. Educarci al viaggiare interculturale nel tempo dei muri, Lecce: Pensa MultiMedia,

6. La co-abitazione delle culture

Oggi, forse più che mai, la questione dell'identità dei gruppi e culture, dell'appartenenza e la loro coabitazione sotto il segno della tolleranza è una sfida, come ho già accennato¹¹. In questo contesto, la tentazione può essere di voler mantenere un'identità omogenea e di conseguenza accogliere l'altro con la sua cultura richiedendo, erroneamente, la cancellazione e la spoliazione della sua identità in vista dell'integrazione.

Come da un lato l'ingresso in una cultura diversa dalla mia, richiede di conoscerla e rispettarla, dall'altro il mantenimento dell'identità di quella cultura non può avere come risultato l'intolleranza. Vale a dire, il rispetto degli altri non si raggiunge mettendo da parte le nostre identità perché nella logica delle persone la diversità non si oppone all'identità. Al contrario, questa visione dell'identità ci conduce a considerare positivamente la diversità.

Bisogna anche essere realisti: pur essendo positiva, la diversità può portare con sé il rischio di cadere nella disuguaglianza e nella discriminazione, se il nostro sguardo verte unicamente su ciò che ci separa, su ciò che è diverso.

D'altro canto, bisogna anche ricordare non soltanto che le nostre culture e la loro identità sono il frutto dell'incontro e dell'integrazione degli elementi di varie culture (come si pensa a quella occidentale che nasce dall'incontro tra Atene, Gerusalemme e Roma con delle influenze arabe, germaniche, slave, etc.) ma anche che "un'identità completamente omogenea è impensabile"¹². Come a livello intersoggettivo "c'è identità perché c'è diversità e non possono essere identici che gli esseri diversi"¹³ a livello culturale, in realtà, l'idea di una cultura omologa e autonoma resta soltanto un'illusione perché ci sono sempre delle differenze all'interno di una cultura che sono chiamate a fare unità. Ma anche pensare una cultura che

2020; Rovea, Federico: "Intercultural education and everyday life: suggestions from Michel de Certeau" in *Ethics and Education* 15 (2020), pp. 62 -76.

[11] A notare la proposta del concetto di *ethos interpersonale* di François Levrau, attraverso quale l'autore cerca di mettere in evidenza la necessità delle relazioni sociali e la loro qualità nel contesto del multiculturalismo. Cf. Levrau, François: "Towards a new way of interacting? Pondering the role of an interpersonal ethos" in *Comparative Migration Studies* 6, 12 (2018).

[12] Ibid. Queste riflessioni conducono Nédoncelle a forgiare un'espressione nuova, "identità eterogenea" che prende ispirazione dal pensiero di Bergson. Cf. Nédoncelle, Maurice: *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*. Paris: Aubier, 1957, p. 43-44.

[13] Ibid.

non interagisce con le altre è ugualmente un'illusione. Uno degli errori è la considerazione che autonomia significa indipendenza. Di fatto le culture sono più o meno legate e interdipendenti pur rimanendo autonome.

La paura ci fa pensare che con il pluralismo ci sia il rischio di perdere l'identità o di relativismo culturale. Però ce n'è un altro di rischio, quello di una tolleranza che da un lato accetta una convivenza non conflittuale però dall'altro non si interessa dell'altra cultura, non la capisce, non si arricchisce dall'interazione con essa. Certo, una coabitazione pacifica è già qualcosa di importante, però non si è ancora in un dialogo.

7. Il dialogo vero ha come condizione la libertà

Nel dialogo interpersonale, ed è ciò che lo caratterizza, l'altro interviene in un modo imprevedibile e porta una novità. Il vero dialogo trascende coloro che ci si mettono in gioco. Perché, in primo luogo, la novità che emerge non si trova in me e in secondo luogo si stabilisce una sinergia, una mutualità che si esercita tra i due e oltre¹⁴.

Spesso possiamo confondere una mera comunicazione o uno scambio di parole con il dialogo. Per arrivare al vero e profondo dialogo, bisogna essere in una condizione d'accoglienza dell'altro e del suo pensiero in quanto altro dal mio, di non pensare che la mia idea sia superiore alla sua, di non cercare di imporre, ma di comprendere anzitutto quella dell'altro prima di esporre la mia. Già questo produce un arricchimento non soltanto a livello del pensiero, apportando una nuova conoscenza, ma anche a livello della persona stessa. Soltanto dopo è possibile che il pensiero e le idee si lascino trasformare reciprocamente e che il dialogo diventi fruttuoso tramite uno scambio di parole. Il dialogo è creativo, cerca di legare le persone attraverso la comunicazione e ha bisogno della libertà perché non è necessario. La trascendenza, la novità e la libertà sono tre elementi che caratterizzano, secondo Nédoncelle, il vero dialogo che in realtà è molto più raro di quello che possiamo pensare¹⁵.

Il dialogo non si può forzare, deve essere espressione della libertà. Quest'ultima è quindi la sua condizione di possibilità, altrimenti rimane una pura comunicazione. Ma come vivere questo dialogo a livello intersog-

[14] Cf. Nédoncelle, Maurice: *Exploration personalistes*. Parigi: Aubier, 1970, p. 81.

[15] Cf. *ibid.* In queste pagine mi limito soltanto alla libertà, senza voler negare gli altri due elementi che caratterizzano il dialogo secondo Nédoncelle, lasciandole ad un approfondimento ulteriore. Per illustrare meglio il contesto, aggiungo soltanto che l'incontro con l'altro e il suo apporto nel dialogo è sempre portatore di una novità che non si trovava in me e per questo comporta un elemento di trascendenza.

gettivo e interculturale? In ogni caso sembra che esso sia l'unica via di una convivenza arricchente e comprensibile, senza imporre le proprie esigenze. Se questo è vissuto già a livello interpersonale, ci si può arrivare anche a livello interculturale. Ciò è possibile perché la base è antropologica, quello che alcuni chiamano la comune umanità che fonda la possibilità della fraternità e della pace. Se noi siamo quindi capaci di dialogare con l'altro, anche le culture, in noi, possono farlo. Questo dipende soltanto dalla nostra apertura e libertà. Perché quest'ultima è una dimensione fondamentale dell'esistenza e dell'agire umano.

E per avere un impatto e diventare un dialogo interculturale, ritengo che non debba essere praticato occasionalmente e solo da alcuni ma dovrebbe essere praticato da tanti, il che necessita la valorizzazione della presa di coscienza, la messa in pratica di queste dinamiche nello spazio pubblico e la loro condivisione. Da questo deriva la necessità di luoghi per pensare insieme, come questo, per tracciare i cammini del dialogo che si fa vita.

8. Abitare le frontiere. L'esistenza personale aperta all'altro come presupposto di quella interculturale

Per concludere, prendo l'immagine delle frontiere e dei limiti che possiamo intravedere tra le culture. Essendo immerso in una cultura, questo non dovrebbe condurci verso uno ripiegamento ma piuttosto diventare una spinta a dialogare. Nel contesto attuale, la necessità d'abitare le frontiere per affrontare queste sfide del mondo attuale sembra non soltanto una condizione intrinseca degli individui ma anche delle culture. Perché la frontiera, riprendo l'idea del filosofo e teologo tedesco Klaus Hemmerle parafrasandola, non è unicamente ciò che separa ma anche ciò che rinvia al di là di sé¹⁶.

Quindi praticare e abitare quell'*inter* delle persone come delle culture come uno spazio d'essere insieme in ascolto accogliente e dialogo arricchente. Quello spazio che ci oltrepassa, che non è esclusivamente né mio, né dell'altro, ma di entrambi. Uno spazio nel quale ci uniamo, restando distinti.

Bibliografia

[16] Cf. Hemmerle, Klaus: *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976; tr. it di V. De Marco: *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*. Roma: Città Nuova, 1996, p. 59-60.

- Coccolini, Giacomo: Interculturalità come sfida. Filosofi e teologi a confronto, Bologna: Dehoniana Libri, 2008.
- Fornet-Betancourt, Raul: Trasformazione interculturale della filosofia, Bologna: Dehoniana Libri, 2006.
- Ghilardi, Marcello: Filosofia dell'interculturalità, Brescia: Morcelliana, 2012.
- Hemmerle, Klaus: Thesen zu einer trinitarischen Ontologie. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976; tr. it di V. De Marco: Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano. Roma: Città Nuova, 1996.
- Levrau, François: "Towards a new way of interacting? Pondering the role of an interpersonal ethos" in *Comparative Migration Studies* 6, 12 (2018).
- Levrau, François e Loobuyck, Patrick: "Introduction: mapping the multiculturalism-interculturalism debate" in *Comparative Migration Studies* 6, 13 (2018).
- Milan, Giuseppe: A tu per tu con il mondo. Educarci al viaggiare interculturale nel tempo dei muri, Lecce: Pensa MultiMedia, 2020.
- Nédoncelle, Maurice: Conscience et Logos. Horizons et méthode d'une philosophie personaliste. Parigi: Éditions de l'Épi, 1961.
- Nédoncelle, Maurice: Exploration personalistes. Parigi: Aubier, 1970.
- Nédoncelle, Maurice: La réciprocité des consciences. Parigi: Aubier, 1944.
- Nédoncelle, Maurice: Personne humaine et nature. Parigi: Aubier, 1963.
- Nédoncelle, Maurice: Vers une philosophie de l'amour et de la personne. Parigi: Aubier, 1957.
- Ricoeur, Paul: Soi-même comme un autre. Parigi: Seuil, 1990.
- Rovea, Federico: "Intercultural education and everyday life: suggestions from Michel de Certeau" in *Ethics and Education* 15 (2020), pp. 62 -76.

PLURALISMO CULTURAL, RECONOCIMIENTO Y PERDÓN

CULTURAL PLURALISM, RECOGNITION AND FORGIVENESS

M^a Dolores García-Arnaldos¹
Universidad CEU-San Pablo (Madrid)

Enviado 02/09/2021

Aceptado 14/10/2021

Resumen: La experiencia del pluralismo ha permitido profundizar en el diálogo entre culturas a lo largo de la historia. Si bien el diálogo intercultural es una oportunidad para reflexionar sobre esta experiencia, al mismo tiempo se enfrenta a los problemas propios de las relaciones entre culturas. Ante estos problemas, dos elementos que juegan un rol fundamental son el reconocimiento y el perdón. Fricker (2019) distingue entre dos concepciones de perdón: el perdón de la justicia moral y el perdón donado. El primero implica una exigencia moral, mientras que el segundo, no. Analizamos el papel del perdón a la luz de la noción de reconocimiento en el marco del pluralismo cultural como horizonte de investigación.

Palabras clave: diálogo; pluralismo cultural; reconocimiento; perdón; solidaridad

Abstract: The experience of pluralism has allowed for a deepening of the dialogue between cultures throughout history. On the one hand, intercultural dialogue is an opportunity to reflect on this experience. On the other hand, it confronts the problems of intercultural relations. In the face of these problems, two elements that play a fundamental role are recognition and forgiveness. Fricker (2019) distinguishes between two conceptions of forgiveness: Moral Justice Forgiveness and Gifted Forgiveness. The first involves a moral requirement, while the second does not. We analyse the role of

[1](dolores.garcia.arnaldos@usc.es) es Profesora Colaboradora en el Departamento de Humanidades de la Universidad CEU-San Pablo (Madrid) y miembro del Grupo de Investigación *Episteme* de la Universidad de Santiago de Compostela (USC). Licenciada en Filosofía y Ciencias de la Educación (UCM). Doctorado en Lógica y Filosofía de la Ciencia (USC). Su trabajo se centra en la epistemología y la filosofía social. Es autora de *La relación mente-mundo en McDowell. Conocimiento y experiencia* (Apeiron, 2018), «Cooperación y fraternidad civil» (*Daimon*, 2018), «El problema de la justificación del conocimiento básico» (*Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2019). Ha editado, junto a Sofía Miguens, un volumen dedicado a E. Anscombe: «Reason, Reasoning and Action» (*Enrahonar*, 2020). — iD: <https://orcid.org/0000-0001-9998-8060>

forgiveness in the light of the notion of recognition within the framework of pluralism as a research horizon.

Key words: Dialogue; Cultural Pluralism; Recognition; Forgiveness; Solidarity

Introducción

La experiencia del pluralismo nos ha permitido profundizar en el diálogo entre culturas y religiones a lo largo de la historia, pero, actualmente supone un particular desafío. Por una parte, la situación mundial en la actual crisis sanitaria nos ha hecho experimentar una gran vulnerabilidad, crisis que ha afectado a unos más que a otros debido a una injusta inequidad. Por otra parte, aparecen problemas a la hora de promover el diálogo intercultural, a veces relacionados con el legado de siglos pasados, con los procesos violentos de las expansiones coloniales de Occidente y los conflictos que siguieron. En otras ocasiones, los problemas derivan de las ulteriores reacciones de afirmación de las tradiciones e identidades nacionales y locales y la dificultad de curar las heridas causadas tras décadas de conflictos.

A results of todo esto, el pluralismo cultural ha provocado en algunos ámbitos un nihilismo reactivo² que, a veces, se expresa con resentimiento y otras veces provoca una ruptura o “interrupción cultural”³ o, cuando menos, desinterés por expresiones culturales distintas de la propia, lo cual ralentiza e impide en muchas ocasiones un diálogo constructivo entre culturas y religiones.

El diálogo intercultural como elemento de acción colectiva promueve, sin embargo, la diversidad cultural pero también la solidaridad, la justicia y la cohesión social. Ahora bien, ¿cómo es posible promover la diversidad y a la vez la cohesión? Dado que vivimos en sociedades plurales, desde el punto de vista cultural, las distintas visiones del mundo pueden chocar y radicalizarse provocando manifestaciones de extremismo y fanatismo, y, desde el punto de vista económico, también pueden provocar injusticia, desigualdad y no-reconocimiento.

[2] “(...) el mundo convertido en fábula. Esforzarse por restablecer algo ‘propio’ contra esa disolución continúa siendo nihilismo reactivo, (...)”. Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1986, p. 30.

[3] Cf. LaFountain, Marc J. “Play and Ethics in *Culturus Interruptus*: Gadamer’s Hermeneutics in Postmodernity.” In *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics* (1995), pp. 206-223.

Para abordar estos problemas y dificultades hay dos elementos fundamentales que merecen ser explorados: el reconocimiento y el perdón. Por un lado, la noción de reconocimiento ha sido central en los intentos de reflexionar sobre los movimientos sociales asociados al multiculturalismo y la idea de identidad (no sólo la del ser humano individual, sino también la de una comunidad)⁴. El reconocimiento generalmente involucra prácticas sociales y procesos vitales concretos que están incrustados en las prácticas de la vida cotidiana. En autores como Scanlon⁵ encontramos que la noción de reconocimiento mutuo sirve para explicar las razones por las que nos preocupamos por nuestras obligaciones morales hacia los demás. Por su parte, R. J. Wallace⁶ ha subrayado que las obligaciones morales básicas hacia las personas no es algo debido a ellas en virtud de la naturaleza de las relaciones que ya se mantienen con tales personas⁷; y, ha apelado a la noción de reconocimiento interpersonal para iluminar las prácticas de responsabilidad moral, como la culpa y el perdón.

Son varios los estudios que actualmente analizan la idea de perdón. Precisamente, en “Forgiveness. An Ordered Pluralism”⁸, Miranda Fricker señala que, en la literatura reciente sobre el tema, se abre una brecha entre quienes defienden la idea del perdón como algo que se consigue a través de una disculpa con arrepentimiento, y quienes respaldan la idea del perdón como algo incondicional. Fricker llama a estas dos concepciones: el perdón de justicia moral (*Moral Justice Forgiveness*) y el perdón donado (*Gifted Forgiveness*). El primero de ellos, sostiene Fricker, implica una exigencia moral, mientras que el segundo, no. En el caso de este último, la idea de que el perdón tiene algo de don es claramente cierto en las formas incondicionales de perdón, en las que se perdona incluso en ausencia de una disculpa. Sin embargo, en los casos condicionales, parece que podemos tener la obligación de perdonar. Fricker analiza qué tienen

[4] Cf. Taylor, Charles. *The politics of recognition*. Princeton University Press, 1994; Honneth, Axel, and Avishai Margalit. “Recognition.” *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volumes 75 (2001): 111-139; Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento: tres estudios*. FCE, 2006.

[5] Scanlon, T. M. *The difficulty of tolerance: Essays in political philosophy*. Cambridge University Press, 2003; Scanlon, T. M. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. The Belknap Press, 2010.

[6] Wallace, R. J. “Dispassionate Opprobrium. on blame and the reactive sentiments”, in Wallace, R. J., Kumar, R., & Freeman, S. (Eds.). *Reasons and Recognition: essays on the philosophy of TM Scanlon*. OUP (2011), pp. 348-372.

[7] “Moral requirements may be understood as relationship-constituting, but they are not relationship-based.” Wallace, *op. cit.*, p. 363.

[8] Fricker, M. “Forgiveness. An Ordered Pluralism” In *Australasian Philosophical Review*, 3(3), (2019), pp. 241-260.

en común ambas concepciones y qué las distingue, respaldando el enfoque del perdón donado como expresión fundamental del perdón. Por otro lado, Martha Nussbaum⁹ sostiene que algunas formas de perdón son éticamente satisfactorias, mientras que otras parecen estar sutilmente vinculadas al desagravio y a la reparación. Según Nussbaum, un espíritu de generosidad (combinado, en algunos casos, con la confianza en instituciones legales imparciales orientadas al bienestar) es la mejor manera de responder al daño.

En su exploración filosófica del perdón, Griswold¹⁰ plantea precisamente la cuestión de si estamos obligados moralmente a perdonar cuando el ofensor reúne los requisitos y las condiciones para ser perdonado, o si el perdón es un regalo, es un don (*gift*). Según Griswold, el perdón no debería ser considerado un don que pueda ser otorgado a discreción por la parte agraviada sino, más bien es un proceso interpersonal cuyo éxito requiere acciones por ambas partes¹¹. La cuestión es si el perdón es una obligación cuando la persona infractora ha cumplido ciertas condiciones, como sostiene Griswold, o si es fundamentalmente un don, como sostiene Fricker, además de un ejercicio de reconocimiento, como se mostrará más adelante.

En primer lugar, se presenta brevemente la idea de pluralismo y el papel del diálogo intercultural. En la segunda parte, se explora la noción de reconocimiento y qué formas de reconocimiento contribuyen mayormente a gestionar la tensión entre identidad y pluralismo, a promover el pluralismo y a la vez, la cohesión social. Como se ha señalado, la experiencia del pluralismo permite profundizar en el diálogo entre culturas y religiones, pero, a la vez, se enfrenta a problemas y conflictos: ¿es siempre posible el diálogo? ¿cómo resolver los conflictos? Una posible respuesta es la ira manifestada a veces como indignación. Otro camino es el de la reconciliación y el perdón. Tanto la ira/indignación como el perdón son modos diversos de reconocimiento, pero ¿qué forma de reconocimiento contribuye a gestionar mejor la tensión entre identidad y pluralismo? Si favorecemos el reconocimiento mutuo, se iluminan las prácticas de responsabilidad personal y social entre las que se encuentra el perdón, concepto que se analiza brevemente en la tercera parte.

[9] Nussbaum, M. C. *Anger and forgiveness: Resentment, generosity, justice*. Oxford University Press, 2016.

[10] Griswold, C. *Forgiveness: A philosophical exploration*. Cambridge University Press, 2007.

[11] Griswold, *op. cit.*, p. 212.

I. Pluralismo y diálogo

En el presente contexto de pluralismo cultural siguen siendo relevantes las claras indicaciones sobre el diálogo en las declaraciones tanto del Parlamento europeo¹² como de la UNESCO:

El intercambio equitativo, así como el diálogo entre las civilizaciones, culturas y pueblos, basados en la mutua comprensión y respeto y en la igual dignidad de las culturas, son la condición *sine qua non* para la construcción de la cohesión social, de la reconciliación entre los pueblos y de la paz entre las naciones¹³.

La UNESCO invita a privilegiar el diálogo intercultural (que incluye el diálogo interreligioso) y desalentar las manifestaciones de extremismo y fanatismo. Recordemos que 2008 fue declarado Año Europeo del diálogo intercultural. De estas indicaciones señalamos, sobre todo, la importancia del diálogo para reforzar el respeto a la diversidad cultural, promover la ciudadanía activa, favorecer la cohesión social, la reconciliación y la armonía entre los pueblos.

Pero ¿cómo fomentar el diálogo intercultural con prácticas que favorezcan el pluralismo cultural y, a la vez, desalentar las manifestaciones de extremismos y fanatismo que atentan contra la paz?

Una clave de lectura nos la puede dar una voz reconocida como la de H. G. Gadamer a partir de algunas ideas clave de *Verdad y Método*¹⁴, como la noción de *fusión de horizontes*. El análisis de esta noción que refleja la estructura de la experiencia hermenéutica con respecto a la tradición, nos puede abrir una vía que privilegie el diálogo y la labor que se requiere para llegar a entender a otras personas.

En *Verdad y Método*, Gadamer considera la *tradición* como lenguaje y como interlocutor. Como lenguaje, tiene un sentido fundamentalmente activo, de transmisión. La tradición habla por sí misma, es decir, manifiesta algo a alguien, por lo que entenderse conlleva estar en disposición de escucha. Pero comprender, según Gadamer, se puede concebir también como una forma de acuerdo¹⁵. Precisamente, en su análisis, apela a la relación entre tradición y ser humano como una relación de mutua co-pertenencia, de modo semejante a la “relación interpersonal del tú y yo”, vínculo

[12] Decisión n° 1983/2006/CE del Parlamento Europeo y del Consejo, de 18 de diciembre de 2006, relativa al Año Europeo del Diálogo Intercultural.

[13] Cf. <http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/dialogue/intercultural-dialogue/>

[14] H. G. Gadamer (1975). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck); *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 1984.

[15] Cf. Bernasconi, Robert. “You Don’t Know What I’m Talking About’: Alterity and the Hermeneutic Ideal.” In *The specter of relativism*, 1995, p. 180.

originario entre sujetos. Gadamer presenta, específicamente, tres modos de relación con la tradición estableciendo una analogía con los modos de relación con el tú. Dos de ellos son modos inauténticos de relación con la tradición: el primero de ellos, *conocimiento de gentes*¹⁶. Su correlato con la experiencia de la tradición es lo que podríamos llamar *conciencia científica*, que se caracteriza por la idea de objetividad que proporciona el método y una fe ingenua en él, que conduce a reducir la tradición a objeto pasivo de investigación cuyo método reproduce el de la investigación-científico natural¹⁷.

El segundo modo de relación con la tradición es la *conciencia histórica* que concede un carácter único al pasado en su alteridad, pero se le comprende desde la referencia a uno mismo. Es una relación no inmediata sino reflexiva¹⁸.

Por último, la conciencia de la historia *efectual*, en cambio, es aquella capaz de dar razón de la experiencia con relación a la tradición por su apertura a ella; es un modo auténtico de relación con la tradición. No se trata de un simple reconocimiento de la alteridad del pasado, sino un saber poner entre paréntesis los propios planteamientos para hacer valer los de la tradición, tomarse en serio lo que dice, puesto que: “Estar en la tradición no limita la libertad del conocer, sino que la hace posible”¹⁹. En este sentido, sostiene Gadamer, somos seres históricos del mismo modo en que somos seres vivos. No somos sujetos frente a la tradición, sino que pertenecemos a ella. Concebir la subjetividad por encima de la tradición es una ilusión; no cabe contraponer el sujeto a la historia, a la tradición, puesto que todo ser humano está constituido por ella, no en el sentido en que tenga que sometérsele, sino en que siempre se encuentra en ella. Para Gadamer, pues, la comprensión no es “un comportamiento subjetivo respecto a un ‘objeto’ dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende”²⁰.

Además, y más importante, para comprender, cada persona deber partir de la “buena” voluntad de escucha y querer saber lo que la otra persona tiene que decir. Esto significa poner a prueba los propios prejuicios. Y, en la medida en que nos vemos constreñidos a poner a prueba nuestros prejuicios constantemente, se va formando el horizonte del presente.

[16] Gadamer, *op. cit.*, p. 435.

[17] Cf. García-Arnaldos, M. D. *La relación mente-mundo en McDowell. Conocimiento y experiencia*. Madrid: Ápeiron Ediciones. Colección Faber & Sapiens, 2018.

[18] Gadamer, *op. cit.*, pp. 435-436.

[19] Gadamer, *op. cit.*, p. 437.

[20] Gadamer, *op. cit.*, p. 14.

Dice Gadamer: “(...) parte de esta prueba es el encuentro del pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. (...) *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos ‘horizontes para sí mismos’*”²¹.

Del mismo modo que en la experiencia del tú, la apertura a la tradición es el dejarse decir por ella aquello que contradice las propias opiniones. “La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí”²². Esta idea de apertura es particularmente importante, pues conlleva reconocimiento de que la alteridad del otro está limitada, así como la de uno mismo.

La apertura puede llegar a suponer, incluso reconocer, la superioridad de la conversación del interlocutor, como cuando se reconoce la superioridad de una autoridad. Pero, dejarse cuestionar requiere voluntad, resolución, la determinación de ser capaz de permanecer en la apertura al otro. Poniendo a prueba nuestra propia visión del mundo, y permitiendo compartir con otra persona un punto de vista a partir del diálogo, se va formando el horizonte del presente, que es, como sostiene Gadamer, una fusión de horizontes desde donde dirigir nuestra atención hacia el mundo. Esto conlleva llegar a saber cómo son sus vivencias para la otra persona, captar los pensamientos desde “su” punto de vista y mirar el mundo como ella lo ve, viajar al mundo del “otro”²³.

No obstante, si bien el diálogo intercultural es una oportunidad para reflexionar sobre la experiencia del pluralismo, al mismo tiempo se enfrenta a procesos violentos y conflictos sociales como vivimos en muchos lugares del mundo en nuestros días. En el escenario social observamos que los conflictos son expresión de búsqueda de justicia y de una mayor atención a sectores marginados. Aunque los Estados buscan formas justas de responder a esas reclamaciones, por una parte, encontramos un abismo entre el compromiso de los Estados democráticos, el progreso científico y tecnológico, y, por otra, el progreso ético social. Precisamente, y quizás por eso, en la era de la interdependencia, de la internacionalización de los Derechos Humanos y el desarrollo de la sociedad civil, el diálogo se ha convertido en un instrumento crucial: el diálogo intercultural basado en el respeto y en la igual dignidad entre culturas es condición necesaria para

[21] Gadamer, *op. cit.*, pp. 376-377.

[22] Gadamer, *op. cit.*, p. 438.

[23] En la filosofía feminista, se habla de viajar al mundo del “otro”. Cf. González Arnal, S. “Is it Possible to overcome the Difficulties of Understanding Across Differences?” in F. Birules and I. Pena Aguado (eds), *A Passion for Freedom. Action, Passion and Politics. Feminist Controversies*. Pbl. de la Univ. de Barcelona, (2004), pp. 134-139.

la reconciliación, la cohesión social y la paz. Sin embargo, en la práctica actual del diálogo, la sensibilidad “intercultural” no tiene la suficiente incidencia, al menos, de forma explícita.

II. Reconocimiento

Ante la necesidad de potenciar dicha sensibilidad intercultural es necesario un mayor ejercicio de reconocimiento desde dos dimensiones: en primer lugar, el reconocimiento y desarrollo de la propia identidad y afirmación de las tradiciones; y, en segundo lugar, un mayor ejercicio del reconocimiento de las diferencias con vistas a superar la discriminación y la exclusión. Como vemos en el panorama actual, los movimientos migratorios y las tensiones asociadas a ellos son fenómenos que se han convertido en el centro del debate social, político y público, por lo que la idea de diferencia cobra cada vez más protagonismo. Pero, también, hay un reclamo al reconocimiento y desarrollo de la propia identidad y tradiciones (no solo la identidad del ser humano individual, sino también la de una comunidad). Se requiere el derecho a ser libres para desarrollar la propia identidad y elegir cómo vivir la propia vida. Para que esa elección sea real, se necesitan sociedades en las que las diferencias entre culturas, creencias, etc., se consideren un valor y no una amenaza. En ese sentido, los Derechos Humanos deberían guiar a las sociedades hacia el pluralismo (tanto cultural, como político, social y religioso).

De hecho, si aceptamos que el diálogo intercultural es un proceso comunicativo de intercambio recíproco y equitativo entre dos o más individuos o grupos de culturas diversas, basado en el respeto mutuo y el reconocimiento de esas diferencias culturales, habría que propiciar prácticas adecuadas para superar los obstáculos que surgen del encuentro de culturas diversas. El diálogo requiere, por tanto, el ejercicio previo del reconocimiento de las diferencias.

Por otra parte, a veces el diálogo se ve empañado porque no parte de un proceso de intercambio equilibrado. Las cuestiones de identidad y de reconocimiento de los derechos de las minorías son vistos como problemas marginales al desarrollo social. Se podría decir que la desigualdad económica va de la mano con la inequidad cultural²⁴. La falta de reciprocidad entre los pueblos hace que la llamada a la solidaridad a menudo

[24] Scanlon ofrece seis argumentos para responder por qué la desigualdad está ampliamente considerada algo moralmente objetable. Cf. Scanlon, T. M. *Why does inequality matter?* Oxford University Press, 2018.

resulte ser una “llamada en espera”²⁵. Además de la desigualdad, hoy en día en nuestras ciudades encontramos múltiples diferencias entre grupos humanos por su cultura, religión, edad, salud... Uno de los primeros pasos para poder desarrollar el diálogo en este escenario plural es la integración, como recomienda el Consejo de la Unión Europea²⁶. Pero, para llegar a la integración, hay que pasar por el reconocimiento que, como sostiene Taylor, no consiste únicamente en “una cortesía que debemos a los demás; es una necesidad humana vital”²⁷.

Si bien las nuevas demandas de reconocimiento provienen de ideas históricamente establecidas —entre las que se encontraba el concepto de honor, y luego las ideas de respeto igualitario que se concedía a los sujetos capaces de autonomía y de estima debida a los propios logros—, posteriormente, señala Iser²⁸, los enfoques liberales (kantianos) se han centrado en la idea de reconocimiento moderno que subraya el respeto a la igual dignidad de los seres autónomos.

Sin embargo, los enfoques hegelianos del reconocimiento adoptan una visión más amplia. Taylor²⁹ distingue tres formas de reconocimiento: el reconocimiento igualitario de todas las personas en su humanidad (universalismo); el reconocimiento de la diferencia, de la singularidad de los rasgos específicos culturales (comunitarismo) y el reconocimiento de la individualidad en un contexto de cuidado de los sujetos. Estas tres dimensiones, según Iser³⁰, se remontan al tratamiento del sujeto en Hegel.

Otros enfoques subrayan en primer lugar un reconocimiento “elemental”, seguido de respeto, estima y amor y amistad. Precisamente, este reconocimiento mutuo que es capaz de otorgar al otro un espacio de autoridad desde el punto de vista del conocimiento es el que permite a su vez construir un “espacio normativo de razones”³¹. Si se considera, desde

[25] Cf. LaFountain, Marc J. “Play and Ethics in *Culturis Interruptus*: Gadamer’s Hermeneutics in Postmodernity” en *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, 1995, p. 210.

[26] “La integración es un elemento central de la política global de migración europea. El Consejo Europeo pide una mejor coordinación entre las políticas de migración e integración. En el marco del Año Europeo del Diálogo Intercultural (2008), el Consejo Europeo pide a la Comisión y a los Estados miembros que pongan de relieve las oportunidades, los beneficios y los retos de la migración en una Europa plural.” (n. 25) Consiglio dell’Unione europea 2008, *conclusioni della presidenza*, Bruxelles, 14 febbraio 2008 (18.02) (or. en) 16616/1/07 reV 1.

[27] “Due recognition is not just a courtesy we owe people. It is a vital human need”. Taylor, Ch. *The politics of recognition* Princeton University Press, 1994, p. 26.

[28] Iser, Mattias, “Recognition”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2019).

[29] Taylor, *op.cit.*

[30] Iser, *op.cit.*

[31] Brandom, Robert. *Making it explicit: Reasoning, representing, and discursive commit-*

estos enfoques, que el espacio de las razones es más básico, el reconocimiento elemental se convierte en la fuente de los valores o de las normas. Pero, frente a esta concepción que presupone el reconocimiento de todos los hablantes como igualmente autorizados³², se abren otras interpretaciones más historicistas que hacen depender a los sujetos de su tradición o comunidad³³. Para Taylor, se trata de buscar un punto intermedio entre el universalismo y el etnocentrismo, asumiendo nuestros límites históricos.

Asumir tales límites y favorecer el reconocimiento requiere, de forma general, indagar en la cuestión de las prácticas sociales y en la de los procesos vitales concretos embebidos en la vida cotidiana. Como vimos antes, el problema se presenta en cómo gestionamos en las prácticas sociales la tensión entre identidad y pluralismo, para favorecer la cohesión social, la reconciliación y la paz.

Según Axel Honneth³⁴, hemos estado tradicionalmente marcados por una falta de reconocimiento. Honneth señala esta carencia como una experiencia de desprecio en tres niveles: físico, jurídico y cultural. Las generaciones de Derechos Humanos están permitiendo superar algunas de estas experiencias. La cuestión aquí es que apelar a los Derechos Humanos no puede ofrecer una explicación completa de los requisitos éticos. Los Derechos Humanos son fundamentales, pero no ofrecen una visión completa de las exigencias de la justicia o de otras cuestiones éticas. Los Derechos Humanos son una forma de reconocimiento exitosa, pero no es suficiente, ya que el derecho no cambia los corazones ni los hábitos, por lo que el desprecio o la falta de reconocimiento positivo requiere de otros elementos para ser superado.

Dos reconocimientos positivos señalados por Honneth son el amor y la solidaridad. La solidaridad prevalece en el discurso público, sin embargo, son ya varias las voces que reclaman que la ciencia y la tecnología progresan, tienen éxito, mientras la solidaridad sigue siendo marginal, sigue sin estar a la altura³⁵. ¿Qué significa ser solidario con los demás? Para Honneth, la solidaridad es una acción de reconocimiento positivo, nos muestra un reconocimiento interpersonal que, a su vez, ilumina las prácticas de responsabilidad moral como, por ejemplo, el perdón (como indica

ment. Harvard university press, 1994.

[32] Cf. Apel. K.-O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós, 1991.

[33] Iser, *op.cit.*

[34] Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1997.

[35] Cf. García-Arnaldos, M. D. "Responsabilidad y compromiso cívico" en *Estudios de Filosofía* 63 (2021), pp. 151-167.

Wallace)³⁶. La solidaridad, además, es una muestra de sensibilidad a la interculturalidad, al pluralismo, a la diferencia, como muy bien expresan Lugones y Spelman:

La solidaridad requiere el reconocer, comprender, respetar y amar lo que nos lleva a llorar en distintas cadencias. El imperialismo cultural desea lo contrario, por eso necesitamos muchas voces. Porque una sola voz nos mata a las dos. No quiero hablar por ti sino contigo. Pero si no aprendo tus modos y tú los míos la conversación es sólo aparente. Y la apariencia se levanta como una barrera sin sentido entre las dos. Sin sentido y sin sentimiento. Por eso no me debes dejar que te dicte tu ser y no me dictes el mío. Porque entonces ya no dialogamos. El dialogo entre nosotras requiere dos voces y no una. Tal vez un día jugaremos juntas y nos hablaremos no en una lengua universal, sino que vos me hablaras mi voz y yo la tuya³⁷.

Por el contrario, la falta de solidaridad, mientras permanecemos alineados en nuestra propia identidad, o en la propia comunidad, es denominada por Walker, “abandono normativo”³⁸. Es este abandono el que explica, según Walker, la rabia, resentimiento e indignación que a menudo experimentan las víctimas – debido a la incapacidad de personas e instituciones para acudir en su ayuda, reconocer su daño, culpar a los infractores y ofrecer seguridad y alivio –, así como lo experimentan hacia el infractor.

En la situación actual, ante la incapacidad de personas e instituciones para acudir en ayuda o de reconocer el daño, frente a la rabia y la indignación, ¿cómo responder al daño injusto? ¿Qué papel juega el perdón?

III. Perdón: un breve análisis

En los casos de conflictos e indignación ¿es el perdón el mejor modo de transcender la ira, como sugiere Nussbaum, o hay otro modo de responder al daño injusto? ¿Se puede perdonar todo? ¿Qué condiciones poner al perdón?

En primer lugar, es necesario distinguir entre reconciliación y perdón. La reconciliación es un estado de resolución, mientras que el perdón, según Griswold³⁹, es una virtud que se expresa en una comunidad de modo que el ofensor depende de la víctima para ser perdonado y la víctima de

[36] Wallace, R. J. *op. cit.*

[37] Lugones y Spelman. “Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for ‘The Woman’s Voice.’” in *Women’s Studies International Forum*. V. 6, n° 6, (1983), p. 573.

[38] Walker, Margaret U. *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations After Wrongdoing*. Cambridge: CUP, 2006, p. 20.

[39] Griswold, *op. cit.*

pende del ofensor para perdonar. Griswold establece seis condiciones que debe cumplir todo candidato al perdón:

1. *Responsabilidad*: hacerse cargo de sus actos
2. *Repudio*: darse cuenta de lo incorrecto de sus actos
3. *Lamentarlo*: expresar arrepentimiento a la persona agraviada por las acciones
4. *Reforma*: comprometerse al cambio tanto en las acciones como en las palabras
5. *Empatía*: comprender el daño hecho desde la perspectiva de la persona agraviada
6. *Explicación*: ser capaz de contar qué le llevó a eso y cómo ha cambiado

Si la persona infractora cumple estas condiciones, se puede justificar el perdón⁴⁰.

Margaret Walker, en su libro *Moral Repair (Reparación Moral)*⁴¹, utiliza ejemplos relevantes que ilustran cómo los vínculos se ven dañados por una amplia gama de acciones erróneas, y qué hay que hacer para reparar el daño. Walker sostiene que esto es una “tarea humana inevitable”⁴², dada la falibilidad humana⁴³. El perdón y la reparación son, por ello, parte de esta tarea, son intentos de deshacer el daño causado para recuperar la esperanza y la confianza perdidas.

Walker plantea la posibilidad de alternativas al resentimiento y la venganza subrayando tres características del perdón: “superar el resentimiento; restaurar la relación y dejar el daño en el pasado”. Sin embargo, Miranda Fricker⁴⁴ sostiene que estos tres valores son secundarios. En primer lugar, se requiere la liberación de la víctima del sentimiento de culpa que Fricker llama “reproche de culpabilidad” o auto-reproche⁴⁵.

[40] Cf. Nussbaum, Martha C. *Anger and forgiveness: Resentment, generosity, justice*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 57.

[41] Walker, Margaret U. *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations After Wrongdoing*. CUP, 2006.

[42] Walker, *op. cit.* p. 6.

[43] Paul Ricoeur, en su análisis de la limitación y la falibilidad, afirma: “Una larga tradición filosófica, que alcanzó su expresión más perfecta con Leibniz, afirma que la limitación de las criaturas es la ocasión para el mal moral”. Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Trotta, 2004, p. 151.

[44] Fricker, *op. cit.*

[45] Agradezco a uno de los evaluadores esta observación terminológica.

Se trata de identificar un primer momento en el que se quiere inspirar remordimiento en el infractor por el daño cometido. Si este reconoce su culpa, persistir en el sentimiento de culpa por remordimiento, no sirve a ningún otro propósito moral, según Fricker, y en cambio, puede llegar a prolongar el malestar sin ningún propósito y provocar efectos corrosivos en ambas partes y quizás en otras relaciones. Ahí es cuando el reproche de culpabilidad da paso al perdón de la justicia moral que consiste en liberar al que perdona del sentimiento de auto-reproche.

Además del perdón de la justicia moral, Fricker considera otra concepción del perdón. Si bien el perdón de la justicia moral que encontramos en las características anteriores (Griswold) es un perdón como reparación –Nussbaum en su libro *La ira y el perdón*, lo llama perdón transaccional, retributivo o de reparación –, Fricker lo distingue de otro tipo de perdón, el perdón *donado*⁴⁶. Ella sostiene que en los casos condicionales de perdón (perdón transaccional), parece que se puede llegar a tener una cierta obligación a perdonar, pero en los casos incondicionales, en los que se perdona aun en ausencia de disculpas, el perdón tiene algo de don. Así como no exigimos derecho a la gratitud, tampoco al perdón, porque la normatividad del perdón se asemeja a la normatividad de la gratitud, es un don.

También en Ricoeur encontramos una cierta radicalidad del perdón que tiene su origen en una disparidad vertical, entre la profundidad de la falta (“el lugar de la acusación moral —la imputabilidad, ese lugar en el que el agente se vincula con la acción y se reconoce responsable de ella—”⁴⁷) y la altura del perdón.

El perdón, si tiene un sentido y si existe, constituye el horizonte común de la memoria, de la historia y del olvido. Siempre en retirada, el horizonte huye de la presa. Hace el perdón difícil: ni fácil ni imposible. Pone el sello de la inconclusión en toda la empresa. Si es difícil darlo y recibirlo, otro tanto es concebirlo. La trayectoria del perdón tiene su origen en la desproporción que existe entre los dos polos de la falta y del perdón.⁴⁸

Sin embargo ¿por qué en caso de conflicto elegir el perdón y no la ira o la indignación? Hay que señalar que, para autoras como Butler, la indignación puede llegar a tener un cierto peso: “De acuerdo con Butler, a quien la ira resulta abominable, ésta tiene, no obstante, un valor: expresa

[46] La idea de perdón vinculada al concepto de don no es nueva. Como Ricoeur señala: “La etimología y la semántica de numerosas lenguas alientan esta relación: don-perdón, *gift-forgiving*, *dono-perdono*, *Geben-Vergeben*...”. Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Ed. Trotta, 2003, p. 623.

[47] Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 596.

[48] Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 595.

nuestra solidaridad ante las faltas cometidas contra los seres humanos”⁴⁹. Por su parte, Wallace sostiene que la indignación tiene una estructura implícitamente relacional. Sentir indignación, cuando no somos parte directa de una interacción que viola las normas morales que constituyen las relaciones, es manifestar tal indignación en nombre de otra persona a causa de un mal que se ha ocasionado a esa persona en particular⁵⁰. Además, como hemos señalado antes, también las víctimas piden reconocimiento y responsabilidad.

No obstante, Nussbaum, sostiene que la “idea iracunda de la retribución o venganza es un sueño breve”⁵¹. La ira que se relaciona con un deseo de sufrimiento punitivo, que busca o se centra en la idea de castigo, no tiene largo recorrido. Una opción mejor es la que se enfoca en un conjunto de proyectos que hagan avanzar a la sociedad. Esta es una meta óptima, pero basada, más que en la ira, en la esperanza compasiva. Sin embargo, ¿cómo pasar de la ira, de la indignación a la esperanza, a la reconciliación y el perdón?

Nussbaum propone el camino de la transición⁵². Para explicarlo, recurre al discurso de M. Luther King (“I have a dream”). Luther King comienza invocando la ira: los daños injustos del racismo y la discriminación. El paso siguiente, en vez de provocar la idea iracunda de castigo o venganza, compara a los blancos con personas que han incumplido una obligación (“EEUU ha dado a los negros un cheque sin fondos”) y así comienza la transición: no se trata ahora de humillar a los blancos, sino de cómo pagar la deuda. La transición se toma en serio cuando Luther King centra el discurso en un futuro en el que todos se unan en la búsqueda de justicia y en el cumplimiento de las obligaciones.

Aquí encontramos un cambio: en vez de la búsqueda de venganza, se apuesta por un proceso colectivo en búsqueda de libertad y justicia. Luther King invita a la igualdad, la libertad, y la hermandad, en vez de incitar al castigo punitivo⁵³. Luther King cambia la forma de venganza en una forma de trabajo y esperanza. Este es el camino de transición que Nussbaum pone de relieve. Una vez que este se pone en marcha, más que venganza, se persigue la justicia y la hermandad, la reconciliación y el esfuerzo compartido.

[49] Nussbaum, M. C. *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. FCE, 2018, p. 55.

[50] Wallace, R. J. *op. cit.*, pp. 368-369.

[51] Nussbaum, *La ira y el perdón*, p. 50.

[52] *Ídem*

[53] Nussbaum, *La ira y el perdón*, pp. 2018, p. 51-52.

Así mismo, este es el camino que encontramos en ejemplos como el de las madres argentinas de la plaza de mayo en su reclamo por los hijos desaparecidos; o el de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica que se propuso como vía para tratar de sanar y curar las heridas del territorio sudafricano durante los años del apartheid⁵⁴. Así, aquellos que impulsaron la comisión ‘Verdad y Reconciliación’, asevera Ricoeur, “dieron una oportunidad histórica a una forma pública del trabajo de memoria y de duelo al servicio de la paz pública”⁵⁵.

Cabe señalar que, desde el aspecto ético, los escasos avances no se han debido a las grandes teorías éticas sino, mayormente, a las experiencias de sufrimiento que han motivado la lucha por el reconocimiento de una humanidad compartida. Las experiencias negativas de sufrimiento han mostrado el esfuerzo por la reconciliación. Son acciones de reconocimiento a partir de experiencias de perdón, que es una de las formas más potentes de reconocimiento. En el deseo de promover el diálogo intercultural, se abriga la esperanza de que los esfuerzos de reconciliación, por imperfectos que sean, promuevan, a su vez, la concordia.

IV. Conclusiones

El diálogo intercultural es una oportunidad para reflexionar sobre la experiencia del pluralismo, pero al mismo tiempo se tiene que enfrentar a los problemas que encontramos en las relaciones entre culturas.

El perdón tiene un papel básico en la regulación de la forma en que respondemos al daño injusto, a los conflictos. En un conflicto, una vía es la ira y la indignación. Otro camino es el de la transición, como indica Nussbaum y el perdón donado, en términos de Fricker.

Aunque los Derechos Humanos promueven el reconocimiento, se requiere, además, un reconocimiento positivo, como la solidaridad. Los diversos modos de solidaridad, como toda forma de empatía social, ponen

[54] Como Ricoeur subraya: «La misión de esta comisión, que trabajó desde enero de 1996 a julio de 1998 y entregó su importante informe de cinco gruesos volúmenes en octubre de 1998, era “reunir los testimonios, consolar a los ofendidos, indemnizar a las víctimas y amnistiar a los que confesaban haber cometido crímenes políticos”. “Comprender y no vengar”, tal era el lema, en contraste con la lógica punitiva de los grandes procesos criminales de Núremberg y de Tokio. Ni la amnistía ni la inmunidad colectiva». Ricoeur. *La memoria, la historia, el olvido*, p. 628.

[55] Ricoeur. *La memoria, la historia, el olvido*, p. 630. La cuestión de la memoria histórica es muy compleja; en la obra anteriormente citada, Ricoeur presenta un extenso y profundo análisis con múltiples matices, en el que también aborda la *dimensión pública* del perdón: “¿Tienen los pueblos capacidad para perdonar?” Ricoeur, *op. cit.*, p. 619.

de manifiesto el reconocimiento mutuo e interpersonal que iluminan las prácticas de responsabilidad social como el perdón. El perdón no se opone a la justicia, pero tampoco equivale solo a la justicia. En la medida en que fomenta la disolución del resentimiento y la determinación a la apertura, es un ejercicio de restauración. El perdón donado es algo elegido y es una de las formas más potentes de reconocimiento.

Referencias bibliográficas

- Apel. K.-O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Bernasconi, Robert. “You Don’t Know What I’m Talking About’: Alterity and the Hermeneutic Ideal.” *The specter of relativism*, (1995), pp. 178-194.
- Brandom, Robert. *Making it explicit: Reasoning, representing, and discursive commitment*. Harvard university press, 1994.
- Fricke, M. “Forgiveness. An Ordered Pluralism”. *Australasian Philosophical Review*, 3(3), (2019), 241-260.
- Gadamer, H. G. (1975). *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck); *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme, 1984.
- García-Arnaldos, M. D. *La relación mente-mundo en McDowell. Conocimiento y experiencia*. Madrid: Ápeiron Ediciones. Colección Faber & Sapiens, 2018.
- García-Arnaldos, M. D. “Responsabilidad y compromiso cívico”. *Estudios de Filosofía* 63 (2021), pp. 151-167.
- González Arnal, S. “Is it Possible to overcome the Difficulties of Understanding Across Differences?” in F. Birules and I. Pena Aguado (eds), *A Passion for Freedom. Action, Passion and Politics. Feminist Controversies*. Pbl. de la Univ. de Barcelona, (2004). pp. 134-139.
- Griswold, C. *Forgiveness: A philosophical exploration*. Cambridge University Press, 2007.
- Honneth, Axel, and Avishai Margalit. “Recognition.” *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volumes 75 (2001): 111-139.
- Honneth, Axel. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Iser, Mattias, “Recognition”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/recognition/>>.

- LaFountain, Marc J. “Play and Ethics in *Culturus Interruptus*: Gadamer’s Hermeneutics in Postmodernity” in *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics* (1995), pp. 206-223.
- Lugones, M., & Spelman, E. “Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for ‘The Woman’s Voice.’” in *Women’s Studies International Forum*. Vol. 6, n° 6, (1983), pp. 573-581.
- Mascia, Marco (ed.). *Dialogo interculturale, diritti umani e cittadinanza plurale*. Marsilio, 2007.
- McDowell, J. (1994/2003), *Mente y mundo*, Salamanca: Ed. Sígueme, 2003, trad. de Miguel Ángel Quintana Paz.
- Nussbaum, M. C. *Anger and forgiveness: Resentment, generosity, justice*. Oxford University Press, 2016.
- Nussbaum, M. C. *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. FCE, 2018.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Ed. Trotta, 2003. (trad. Agustín Neira).
- Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Trotta, 2004.
- Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento: tres estudios*. FCE, 2006.
- Scanlon, T. M. *The difficulty of tolerance: Essays in political philosophy*. Cambridge University Press, 2003.
- Scanlon, T. M. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. The Belknap Press, 2010.
- Scanlon, T. M. *Why does inequality matter?* Oxford University Press, 2018.
- Schmidt, Lawrence K., (ed.) *The specter of relativism: Truth, dialogue, and phronesis in philosophical hermeneutics*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995.
- Taylor, Ch. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE, 2009.
- Taylor, Ch. “The Politics of Recognition,” in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, A. Gutmann (ed.), Princeton: Princeton University Press, (1994), pp. 25–73.
- Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona: Gedisa, 1986.
- Wallace, R. J., Kumar, R., & Freeman, S. (Eds.). *Reasons and Recognition: essays on the philosophy of TM Scanlon*. OUP, 2011.
- Wallace, R. Jay. “Dispassionate Opprobrium. on blame and the reactive sentiments”, in Wallace, R. J., Kumar, R., & Freeman, S. (Eds.). *Reasons*

and Recognition: essays on the philosophy of TM Scanlon. OUP (2011), pp.348-372.

Walker, Margaret Urban. *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations After Wrongdoing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

LA ESTÉTICA DEL MAL. LA PERFORMATIVIDAD DE LOS SÍMBOLOS FASCISTAS. REFLEXIONES SOBRE LA IMAGEN Y LA CULTURA DE LA INTOLERANCIA Y LA SEGREGACIÓN EN LA SOCIEDAD ACTUAL

THE AESTHETICS OF EVIL. THE PERFORMATIVITY OF FASCIST SYMBOLS. THOUGHTS ON THE IMAGE AND CULTURE OF INTOLERANCE AND SEGREGATION IN TODAY'S SOCIETY

Marc Montijano Cañellas¹
Universidad de Málaga

enviado 26/08/2021

aceptado 29/09/2021

Resumen: Varias decenas de manifestantes se concentraron en el cementerio madrileño de la Almudena el sábado 13 de febrero de 2021, para rendir homenaje a los soldados de la División Azul que murieron en la Segunda Guerra Mundial. En un momento del acto, una oradora, dijo textualmente: “El enemigo siempre va a ser el mismo, aunque con distintas máscaras: el judío. El judío es el culpable y la División Azul luchó por ello”.

Esas palabras de odio son el origen de esta investigación, en la que vamos a rastrear vestigios, herencias y resurrecciones de lo que hemos denominado la estética del mal. Indagando y reflexionando sobre la simbología y la imagen heredada del fascismo y del nacionalsocialismo, a través de la cultura y la estética en nuestro tiempo. Un universo de segregación y odio, inscrito en una sociedad occidental epidérmica marcada por el individualismo y el consumismo.

[1](marcmontijano@uma.es) Profesor de Historia del Arte de la Universidad de Málaga y miembro del grupo de investigación HUM 862 Estudios en Sociedad, Artes y Gestión Cultural, de la Universidad de Jaén. También es miembro del Proyecto de Innovación Educativa (PIE19-178) “TransUMA (laboratorio de competencias transdisciplinares): Imaginando futuros posibles”, de la Universidad de Málaga. Licenciado en Historia del Arte (Universidad de Málaga, 2001) y Doctor en Historia del Arte (Universidad de Málaga, 2016). Su principal campo de estudio es la performance o arte de acción, y la estética y teoría del arte en el siglo XXI. En paralelo, ha desarrollado una intensa labor de investigación artística, fundamentalmente vinculada a la performance, lo que le ha permitido un acercamiento global al arte de acción, como teórico y como creador.

Palabras clave: Estética, simbología, performatividad, fascismo, nacionalsocialismo, falangismo.

Abstract: A group of demonstrators meet at Madrid's Almudena cemetery on Saturday 13 February 2021 to pay tribute to the Blue Division soldiers who died in the Second World War. At one point during the ceremony, a speaker said: "The enemy will always be the same, although with different masks: the Jew. The Jew is the guilty one and the Blue Division fought for it".

These words of hate are the origin of this research, in which we will trace vestiges, legacies and resurrections of what we have called the aesthetics of evil. Inquiring and reflecting on the symbolism and image inherited from fascism and national socialism, through culture and aesthetics in our time. A universe of segregation and hate, inscribed in an epidermic western society marked by individualism and consumerism.

Key words: Aesthetics, symbolism, performativity, fascism, national socialism, falangism.

1. Introducción

Partiendo de la estética y la simbología, vamos a tratar un tema espinoso, que hunde sus raíces en una problemática más profunda y extendida en nuestra sociedad, de lo que puede parecer a simple vista. Nos sumergiremos en un mundo de intolerancia, discriminación y odio, y hablaremos de problemas sociales y pérdida de fe en el sistema, usando como punto de partida e hilo conductor un acto de homenaje que tuvo lugar en Madrid, a principios de 2021².

El sábado 13 de febrero de 2021, se concentraron en el cementerio madrileño de la Almudena³, decenas de manifestantes para rendir homenaje a los soldados de la División Azul que perdieron la vida luchando junto a la Alemania nazi, bajo el mando de Hitler, en la Segunda Guerra Mundial. En ese acto, pintoresco y algo *kitsch*, se pudo ver simbología nazi y neonazi, junto a otros elementos fascistas, algo que llamó la atención de la prensa y especialmente a los usuarios de las redes sociales, lo que le dio especial visibilidad y repercusión mediática. Simbología nazi que, por otra parte, se corresponde con la lógica del acto. Siendo fieles a la historia, que en un ramo de flores haya una cruz gamada —si se deposita en un monumento dedicado a los caídos de la División Azul— no es algo provocador, es

[2] Se puede consultar un video que recoge varios instantes de este acto publicado por *Marea.com* en el siguiente enlace: <https://vimeo.com/512258476>. La fuente de las imágenes es la *Agencia Rutply*.

[3] El Cementerio Municipal de Nuestra Señora de la Almudena, con una extensión de 120 hectáreas, está situado en el barrio de Ventas, en el distrito de Ciudad Lineal de Madrid. En el cementerio se ubica el Monumento a los Caídos de la División Azul.

lo adecuado. Lo estridente sería que hubiera una bandera estadounidense o rusa.

Se calcula que 45.000 españoles aproximadamente sirvieron al ejército alemán en la campaña de Rusia (Caballero Jurado, 2019, 30). La 250.^a División de Infantería, llamada en España oficialmente División Española de Voluntarios [*250 Infanterie-Division*], más conocida como la División Azul o *Blaue Division*, fue una unidad de voluntarios españoles que formó una división de infantería para luchar contra la Unión Soviética en la Segunda Guerra Mundial, enmarcada dentro del ejército de la Alemania Nazi [*Wehrmacht*]. Soldados que bajo el uniforme gris de campaña alemán, portaron la camisa azul de la Falange en los frentes de Leningrado y Volchov (Zentner, 1968, 266).



Imagen 01: Un momento del homenaje a los soldados de la División Azul, cementerio de la Almudena, Madrid, 2021. © Agencia Ruptly.

Volvamos al acto del cementerio de la Almudena. Una de las oradoras, vestida con camisa azul mahón de la falange, y de sorprendente juventud, en medio de su discurso dijo textualmente: “Es nuestra suprema obligación luchar por España, luchar por Europa, ahora débil y liquidada por el enemigo. El enemigo siempre va a ser el mismo, aunque con distintas máscaras: el judío. El judío es el culpable y la División Azul luchó por ello”. Lógicamente, la Federación de Comunidades Judías de España (FCJE) solicitó a la Fiscalía de Delitos de Odio y Discriminación que investigara de oficio las graves acusaciones antisemitas vertidas en este acto.

La imagen de esa joven y, sobre todo, sus palabras: “el judío es el culpable”, pronunciadas en la España actual, son el origen de esta re-

flexión, de esta investigación. Pretendemos ir rastreando vestigios, herencias, apropiaciones y mutaciones, de lo que hemos denominado *la estética del mal*. Un universo que fusiona en diversas proporciones lo estético, lo político, lo social, lo ideológico, la historia y la fantasía, y que en esencia destila confrontación, segregación y odio. Un discurso que busca soluciones o justificación a los problemas propios culpabilizando a los demás. Una mentalidad que parecía extinta, anacrónica, y que tomada a la ligera puede convertirse en un peligroso error. Una amenaza siempre latente en nuestra sociedad occidental individualista, materialista y superficial. Un veneno que puede calar especialmente en épocas de crisis económica, cuando afloran los populismos y los discursos de confrontación.

2. Aproximación a las variantes del fascismo en España.

La desviación hacia el fascismo de un grupo humano, con sus numerosos matices, es fruto de un coctel de circunstancias personales y ambientales, aunque fundamentalmente se produce por motivos laborales y económicos que hacen aflorar una serie de problemas sociales. Existe un descontento y un malestar de base en los individuos que se aproximan al fascismo queriendo romper las reglas del juego democrático. Por desgracia no es tan sencillo como una moda o un capricho. Subyace un resentimiento con el sistema, con la sociedad capitalista, que hace emerger viejas fantasmas.

Aunque existen casos de nostálgicos de la dictadura franquista y personas que se adentran en el fascismo desde creencias ideológicas vinculadas a la tradición y al nacionalismo, generalmente sus partidarios no parten de unos presupuestos intelectuales. Atrae por su fuerza bruta a quien se siente fuera del sistema y busca alternativas resolutivas. Como indicaba Hernando de Alvial en su *Manual del Fascismo*: “El fascismo es ecléctico, acomodaticio; no se para en prejuicios, ni en dogmas apriorísticos; toma de cualquier parte aquello que puede serle útil y desdeña lo que no estima aprovechable” (1938, 59). El fascismo no tiene programa, más allá del antiparlamentarismo y unos principios muy básicos, pero es eminentemente acción y soluciones rápidas, muchas veces violentas. Lo que ellos denominan “acción directa” (Bravo Martínez, 1940, 23). El fascismo reacciona violentamente contra lo que considera errado.

Nosotros sentimos automáticamente rechazo al hablar de violencia, pero no siempre se ha entendido la violencia o la agresividad como algo negativo. Recordemos a los futuristas italianos, a principios del siglo XX, y su proximidad con los presupuestos fascistas (Llorente, 1995, 45), en una época especialmente convulsa. Los futuristas tenían un fuerte compromiso

político, en un contexto prebélico y nacionalista, y empleaban su trabajo con la voluntad de sacudir a la sociedad. Este aroma agresivo y belicista, que acompaña a un arte concebido como herramienta política y social de los futuristas, se hace patente en el encabezamiento del manifiesto *El Teatro Futurista Sintético*, escrito en 1915 por Bruno Corra, Emilio Settimelli y Filippo Tomasso Marinetti:

Esperando nuestra gran guerra, tan invocada, nosotros futuristas alternamos nuestra violentísima acción anti-neutral en las plazas y en las universidades, con nuestra acción artística sobre la sensibilidad italiana, que queremos preparar para la gran hora del máximo peligro. Italia deberá ser impávida, empedernidísima, elástica y veloz como una pantalla de cine, indiferente a los golpes como un boxeador, impenetrable al anuncio de una victoria que costará cincuenta mil muertos, o incluso al anuncio de una derrota. Para que Italia aprenda a decidirse de forma fulminante, a ganar arrojo, a soportar cualquier esfuerzo y cualquier posible desventura no hacen falta libros y revistas. Éstos interesan y ocupan solo a una minoría; son más o menos aburridos, voluminosos y parsimoniosos, no pueden más que enfriar el entusiasmo, truncar el arrojo y envenenar de dudas a un pueblo que lucha. La guerra, futurismo intensificado, impone que marchemos, no que nos marchitemos en las bibliotecas y en las salas de lecturas. Creemos por tanto que no hay forma hoy de poder influenciar guerrerramente el alma italiana más que mediante el teatro (Sánchez Martínez, 1999).

La violencia, la xenofobia y el odio no poseen justificación alguna, pero estamos intentando comprender el proceso que conduce a esos presupuestos ideológicos en la actualidad. El problema radica en un cambio de perfil, que los hace más peligrosos. Lo que hace unos años era fuerza bruta vacía, ejemplificada por los ultras de fútbol y grupos neonazis vinculados a la extrema derecha —por definición violentos, racistas y homófobos—, está dejando paso a grupos con algo más de peso ideológico y cierta proximidad teórica a la primigenia Falange Española. Obviamente no han desaparecido los grupos ultras, pero se les han sumado y ganado protagonismo en España organizaciones como Hogar Social Madrid⁴ o Bastión Frontal⁵ —grupo al que pertenece Isabel Medina Peralta, la autora del discurso antisemita del cementerio de la Almudena— que abanderan un fascismo de corte social y anticapitalista, que cala principalmente en grupos de jóvenes de grandes núcleos urbanos, personas que observan su futuro con preocupación y que además conviven con numerosas injusticias sociales en su entorno. Estos grupos están más próximos al falangismo y a los presu-

[4] Hogar Social Madrid, capitaneado por Melisa Domínguez Ruiz, ha sido el colectivo más activo y con más proyección en España, aunque en la actualidad ha perdido fuerza. Es un movimiento nacido en 2014, semejante al italiano CasaPound. Al anticapitalismo y antimarxismo típicos del falangismo, Hogar Social Madrid sumó la antiinmigración e islamofobia que caracterizan a las nuevas ultraderechas europeas. Primó la acción directa en la calle para ofrecer asistencia social a los españoles.

[5] Bastión Frontal, es uno de los grupos ultras más activos en la actualidad. Gestado en el distrito madrileño de San Blas durante el confinamiento, en 2020. La mayor parte de sus miembros tienen edades comprendidas entre los 15 y los 25 años. En muchos aspectos es heredero de Hogar Social Madrid, pero con un tono más directo y agresivo, menos disimulado, propio de su juventud.

puestos del nacionalsindicalismo español de Ramiro Ledesma⁶, que a los colectivos neonazis vinculados a los ultras de fútbol, aunque haya trasvase de miembros y tengan las fronteras algo difusas. Plantean soluciones extremas, pero el carácter abiertamente combativo de esta ideología fascista revolucionaria, los hace diferentes y más atractivos a la juventud. Subestimar o menospreciar a estos nuevos colectivos de corte fascista no es la solución, cuando se producen estos rebrotes, significa que existen grietas en nuestro sistema que debemos arreglar, problemas a los que no se les busca solución o no se les aplica la correcta.



Imagen 02. Material de propaganda de Bastión Frontal.

Además, el mundo globalizado es el caldo de cultivo ideal para la intolerancia. Una sociedad cada vez más aséptica y deshumanizada, egoísta y temerosa. No olvidemos tampoco que, la intolerancia y el odio no son patrimonio de una ideología concreta. El fascismo es transversal, puede germinar tanto en personas de izquierdas como de derechas. Aunque en España insistamos continuamente en situarlo únicamente en la extrema

[6] Ramiro Ledesma Ramos (1905-1936), político fascista, fundó junto a Onésimo Redondo (1905-1936) en 1931 las Juntas de Ofensiva Nacional-Sindicalista (J.O.N.S.). Articulando la ideología denominada nacionalsindicalismo, un fascismo de corte español.

derecha por comodidad y paz mental, el fascismo ha sido abrazado fervorosamente por personas de todas las clases sociales en momentos de necesidad.

Centrándonos en el caso español, los propios integrantes narran que la Falange Española de las J. O. N. S. en sus orígenes —ambos grupos fascistas se unieron en 1934— perdió a muchos simpatizantes de derechas, seguidores de José Antonio Primo de Rivera (1903-1936), por no seguir la senda conservadora, y sintió el acoso de la prensa de ambas ideologías, por reivindicar que no eran de izquierdas ni de derechas (Bravo Martínez, 1940). El fascismo es revolucionario, pero a la vez tradicional, se siente próximo al socialismo, pero aborrece su internacionalismo, al ser profundamente nacionalistas. Querer encasillar al fascismo en una clasificación democrática entre conservadores y progresistas es una tarea inútil.

Como bien sabemos, que el fascismo se oponga al comunismo, no significa que no pueda participar en muchos principios de izquierdas. Está en contra del comunismo, pero también del liberalismo político y económico. Es más, posee una base fuerte de justicia social y ese es uno de sus ejes principales, “el fascismo aspira a la grandeza nacional; pero uno de los escalones de esa grandeza es el mejoramiento material del pueblo” (Bravo Martínez, 1940, 36). Y esta base social, seduce a jóvenes que ven nuestra sociedad caduca e injusta.

Junto al culto a la patria y ser contrarios al liberalismo, la democracia y el marxismo, combatir la crisis de los valores del espíritu, ha sido otro de los pilares del fascismo originalmente. Argumentando que vivimos en una sociedad degradada y egoísta, orientada al placer material (de Alvial, 1938). La aversión del fascismo hacía el liberalismo económico y especialmente a lo que denominaban *capitalismo judío*, hizo que se dieran casos como el ocurrido el 16 de marzo de 1935, cuando



Imagen 03. Material de propaganda de Bastión Frontal.

los falangistas atacaron por sorpresa un comercio, con porra en mano, aterrorizando a los clientes mientras realizaban varios destrozos:

“Un centenar de muchachos *razzió* los almacenes del S.E.P.U. —Sociedad Española de Precios Únicos—, de Madrid, establecimiento judío que, además de arruinar con sus manejos al pequeño comercio, explotaba a sus empleados, casi todos pertenecientes a los Sindicatos nacionalsindicalistas” (Bravo Martínez, 1940, 90).

En España no se procedió a una persecución sistemática de los judíos, el antisemitismo irá parejo a su animadversión al capitalismo. Además, los falangistas consideraban doctrinalmente el racismo como un error (Pemartin, 1941, 18). Pero estamos hablando de fascismo español y más concretamente de falangismo, que *en teoría* guarda notables diferencias con los colectivos neonazis —que si son abiertamente racistas y presentan ideología antisemita—, aunque en la actualidad estas diferencias son dudosas, ya que comparten simpatizantes y miembros.

Los grupos neonazis están vacíos de contenido, son organizaciones lúdicas de carácter violento, que poseen una ideología insustancial y, sin duda, no encajan con los principios morales que dice defender el fascismo. Durante mucho tiempo han encontrado su hábitat en el fútbol, ejerciendo como hinchas violentos, siguiendo el ejemplo de los *Hooligans* británicos. Manejan una versión apócrifa del nacionalsocialismo alemán y de la ideología racista de los grupos supremacistas blancos, con la salvedad que, tanto para unos como para otros, un español —con su enriquecedor mestizaje de razas y culturas— es un ser humano inferior. Nos cuesta hallar los mecanismos mentales que los acercan a esta ideología basada en el odio, pues ninguna circunstancia personal o social, justifica las soluciones violentas e intolerantes que adoptan gratuitamente.

3. Símbolos del odio.

Los símbolos fascistas son tan potentes que se convierten en performativos por sí mismos, generan una realidad, crean un ambiente inevitablemente y nos bombardean con una serie de estímulos de los que difícilmente nos podemos sustraer. Poseen intrínsecamente agresividad y violencia, y pueden llegar a generar miedo. Sin duda conservan un poder especial que no han perdido con el paso de los años. Lo mismo ocurre con las concentraciones entorno a esta simbología, aunque no nos vamos a detener a analizarlo en esta ocasión —requiere de un examen pormenorizado— estos actos performativos en el que despliegan todo su universo simbólico y estético generan una fuerte identidad, lo que constituye un pilar fundamental del fascismo. El fascismo es eminentemente performativo.

Sin duda, el mejor ejemplo de universo performativo de la primera mitad del siglo XX es el fascismo. Especialmente el nacionalsocialismo alemán. Símbolos, discursos y escenografías capaces de apropiarse del alma de un pueblo. Embotando todos los sentidos, hurgando en rincones ancestrales y primitivos del ser humano, para guiarlos ciegamente hasta el infierno, si es necesario.

Para un primer análisis general, confesamos que no ha sido demasiado complejo localizar este material —todas las imágenes consultadas han sido extraídas de internet—, además, estos grupos, al igual que el resto de la sociedad, están afectados por el virus del exhibicionismo y publican constantemente imágenes y videos en las redes sociales. Para examinar más detenidamente este universo e investigar temas concretos, si se requieren otras vías, pues guardan mayor hermetismo.

La primera conclusión a la que hemos llegado, indagando y reflexionando sobre la simbología y la imagen heredada del nacionalsocialismo y del fascismo italiano en nuestra sociedad, de la que aquí ofrecemos una breve pincelada, es que convivimos diariamente con esta simbología del odio. Hemos comprobado que está muy presente, generalmente oculta a simple vista.

Centrando el foco en el acto puntual y aislado de la Almudena, podrían parecer estas palabras una exageración. Aunque el aspecto de algunos de los presentes no revista mucha confianza, sobre todo los de abierta estética *Skinhead*, podríamos decir, por el escaso número de personas congregadas, unas trescientas a lo sumo, que no deja de ser un acto “menor”. Incluso puede parecer un juego puramente estético, casi folclórico, un entretenimiento inofensivo con la participación de algún nostálgico de la dictadura, familiares que honran a sus antepasados y jóvenes que desconocen las atrocidades que se hicieron al dictado del nazismo. Desde el buenismo y con cierta superioridad moral, podríamos disculpar lo ahí acontecido, diciendo que es un acto sin profundidad ideológica, ni peligro real. Fruto de ensoñaciones casi marginales.

Pero si algo podemos afirmar, es que este homenaje puede ser muchas cosas, pero no es un juego inocuo, ni un hecho puntual, como veremos a lo largo de este pequeño estudio. La ideología extremista convive con nosotros y anida latente en muchos sectores de la sociedad y eso es lo que vamos a desgranar.

Hagamos un repaso rápido, por algunos símbolos que portan los asistentes y que son comunes en organizaciones de esta ideología. Comencemos por el *Totenkopf*. Un chico que toca la guitarra en un momento central del acto, porta una pegatina con este singular motivo, al igual que otra asistente que lo lleva en la hebilla del cinturón. El *Totenkopf* o Cabeza de la

Muerte, es una calavera con dos tibias algo más achatada que la famosa *Jolly Roger*, la típica bandera pirata. Es un emblema asociado a las Waffen SS, un cuerpo de combate de élite sobradamente conocido⁷. Esta característica calavera, tiene un origen anterior, al igual que la mayoría de los símbolos del régimen nazi, pero ya difícilmente podrá desprenderse de su asociación con el Tercer Reich. Además, fue emblema de la 3.^a Panzerdivision SS Totenkopf, una de las 38 divisiones de las Waffen SS durante la Segunda Guerra Mundial.



Imagen 4. Insignia de la 3.^a Panzerdivision SS Totenkopf.

La mayoría de los emblemas, de las distintas divisiones de las SS, son usados actualmente en banderas, chapas, camisetas, tatuajes, hebillas, anillos, logos y diversos materiales de propaganda, por grupos de ideología neonazi. Son menos conocidos y llamativos que una esvástica, así que suelen pasar desapercibidos.

En el mundo neonazi, las calaveras no solo aparecen bajo la reconocible y temible estética de las SS. Existe material de propaganda más sutil, en el que mezclan una bandera pirata con el acrónimo W.A.R. Parece que signifique guerra en inglés, pero realmente está formado por las iniciales de la organización *White Aryan Resistance* [Resistencia de la raza aria blanca]. Se trata de una organización neonazi estadounidense de supremacistas blancos vinculada al Ku Klux Klan, fundada por Tom Metzger, fallecido en 2020. En el universo de las organizaciones neonazis, a veces ocurre que el aparato de propaganda es más poderoso y efectivo que la acción real, y organizaciones relativamente pequeñas acaban irradiando su mensaje por simpatizantes de todo el mundo. Imágenes y símbolos cargados de con-

[7] En 1923 los miembros del Escuadrón de choque (*Stosstrupp*) de Adolf Hitler, una pequeña unidad de guardaespaldas, un centenar de escoltas completamente leales a Hitler, adoptaron el *Totenkopf* como emblema distintivo. A partir de entonces, las SS llevaron la cabeza de la muerte hasta el final del régimen nazi. Las *Schutzstaffel* (Escuadras de protección), abreviado SS, fueron una organización al servicio de Adolf Hitler y del Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán (NSDAP) en la Alemania nazi, que participaron muy activamente en la Segunda Guerra Mundial, siendo los principales responsables del genocidio.



Imagen 5. Neonazi húngaro con un parche con el número 88 en su chaqueta. © ATILA KISBENEDEK/AFP/GETTY

tenido para quien lo sabe ver. La estética propaga e inculca un mensaje.

Como ocurre con los emblemas de las SS menos reconocibles, el uso de números facilita lanzar públicamente el mensaje sin tanta exposición, los utilizan con frecuencia en material de propaganda, prendas de ropa, pintadas y tatuajes. Una ideología del odio com-

primida, oculta y a la vez legible. Pasan desapercibidos para gran parte de la sociedad que no conoce estos códigos y son perfectamente reconocibles para estos grupos y para sus enemigos. Un clásico dentro de este mundo es el 88. El número 8 se corresponde con la letra H del abecedario, lo que equivale a HH, es decir, *Heil* Hitler, expresión que acompañaba al saludo fascista —brazo derecho alzado— durante el Tercer Reich. Por su parte, utilizando el mismo principio —puesto que ocupa la letra dentro del abecedario— el 18, primera y octava letra del alfabeto, significa AH, haciendo referencia a Adolf Hitler. El 14, también es muy empleado, aunque en este caso hace alusión a las catorce palabras que componen la famosa frase que acuñó David Lane, uno de los fundadores del Ku Klux Klan, las cuales se han convertido en un eslogan en el mundo neonazi, frase que se podría traducir como “Debemos asegurar la existencia de nuestro pueblo y un futuro para los niños blancos” [*We must secure the existence of our people and a future for white children*]. La combinación numérica 14/88 es frecuentemente usada por estos colectivos.

Las redes sociales están monopolizando el marketing y la propaganda en todos los sectores, sean comerciales o no. Empresas, colectivos y organizaciones, muestran y venden sus virtudes o productos, pero también, y esto es lo novedoso, se ha producido una explosión en el campo del marketing personal. Las personas anónimas —con vidas anodinas e intrascendentes, por lo general— actúan como celebridades y se exponen

públicamente sin ningún pudor para sus *amigos* y seguidores, abriéndoles las puertas de su vida a todo el que quiera entrar sin preocuparse de sus intenciones. Dejemos este punto, que merece un estudio aparte, y centrémonos en lo que concierne a los grupos neonazis, ultras y supremacistas. A título individual, este exceso de vanidad global sirve para otear el horizonte de muchos de sus miembros, pero a nivel colectivo son algo más cuidadosos. Estos colectivos, aprovechan las redes, pero también siguen empleando métodos de propaganda tradicional como pegatinas, carteles, panfletos y pintadas en las calles. Un modo menos digital y, por tanto, menos rastreable de difundir su mensaje.

Es frecuente, sobre todo en pintadas, ver el acrónimo A.C.A.B. o su equivalente numérico 1312. Cuando se trata de un grafiti más elaborado suele ir acompañado de un cerdo o un cerdo con uniforme. Significa “Todos los policías son unos bastardos” [*All Cops Are Bastards*], fue acuñada por neonazis, pero se ha extendido a todas las ideologías violentas y entre grupos ultras de todo el mundo. No debemos olvidar que el peso ideológico entre grupos violentos de pensamientos extremos, de todos los espectros, es prácticamente anecdótico, es el pretexto, la excusa para el desenfreno y el extravío.

Todo lo que desprenda aroma a ario, como las runas, simbología celta y vikinga o misticismo y neopaganismo germánico, es susceptible de ser utilizada por estos colectivos. Las runas fueron empleadas por los nazis, especialmente por las SS [*Schutzstaffel*], que por otra parte era la organización más próxima al ocultismo, con Heinrich Himmler⁸ a la cabeza. De entre los distintos alfabetos rúnicos, los nazis tuvieron especial predilección por las runas armanen, 18 runas ideadas como oráculo en 1902 por el ocultista germano Guido von List, conocido antisemita y defensor de la raza aria, que “influido por la teosofía fusionó la ideología *völkisch* con el ocultismo” (Campos Pérez, 2011, 281).



Imagen 06. Bandera de la Schutzstaffel (SS). Organización militar, policial, política, penitenciaria y de seguridad al servicio de Adolf Hitler y del Partido Nazi.

[8] Heinrich Himmler (1900-1945), fue un ser perverso, malvado, líder de las SS [*Reichsführer-SS*] ordenó muchas de sus atrocidades, entre otras, fue responsable en gran medida del holocausto. Ideólogo de los abominables *Einsatzgruppen*, escuadrones de ejecución itinerantes que realizaban fusilamientos masivos y de los campos de exterminio.

La más conocida es el emblema de las SS con la adaptación de dos runas sig [*doppelte Siegrune*], empleando una versión oblicua, más moderna, que se asemejan a dos rayos. Pero siendo mucho más discreta, una de las más usadas actualmente es la runa odal, también denominada runa *othila* u *othala*. Es el nombre de la runa que equivale a la letra O, simboliza la unión familiar y racial, la unidad de sangre. En la Alemania Nazi, la empleaba la Oficina de Raza y Asentamiento de las SS [*Rasse-undtamt der SS, RuSHA*] organización responsable de salvaguardar la pureza racial dentro de las SS. Esta runa también fue utilizada como emblema por la 7ª División SS de Montaña *Prinz Eugen*, conformada por voluntarios de sangre alemana y de procedencia en su mayoría serbia y croata. Y posteriormente ha sido un símbolo muy utilizado por varias organizaciones neonazis, en España lo usó la organización CEDADE⁹. Actualmente lo emplea en su bandera, por ejemplo, el Movimiento Nacional-socialista de Estados Unidos [*National Socialist Movement, NSM*], pudimos ver a varios de sus miembros en el asalto al Capitolio del 6 de enero de 2021. Aunque crecidos por la permisividad reinante, la sociedad le está perdiendo el miedo a *la estética del mal*, ya no disimulan sus principios ideológicos, y muchos de ellos en el asalto del capitolio retiraron la runa odal y llevaron directamente una esvástica en la bandera de la organización.

Vamos a pasar ahora de puntillas por algunos elementos más¹⁰, antes de cerrar este capítulo. La cruz celta, tiene su origen en tiempos del cristianismo en Irlanda. Hoy en día es empleada por ultraderechistas, neonazis y supremacistas blancos de todo el mundo. En el acto de homenaje de la División Azul, una gran bandera blanca con la cruz celta entre llamas, abrió el desfile de



Imagen 07. Bandera de la 7ª División SS de Montaña Prinz Eugen

[9] El Círculo Español de Amigos de Europa (CEDADE) fue un grupo de ideología nacionalsocialista, creado en Barcelona en 1966 y disuelto en 1993 desde 1985 usaron el emblema de la runa odal en sustitución de la cruz gamada.

[10] Para profundizar en este tema, resulta muy enriquecedor conocer el trabajo de investigación y divulgación que desarrolla el Dr. David Dozal Gil, Inspector del Cuerpo Nacional de Policía y Director del Centro de Estudios e Iniciativas sobre Discriminación y Violencia (CEIDIV). Tiene diversas publicaciones sobre el tema y ha realizado un gran número de conferencias, muchas de ellas disponibles en internet como la celebrada en 2019, bajo el título “Odio y radicalización en el deporte”, organizado por la Fundación Yuste, en el marco del curso *Propuestas para la prevención y lucha contra la radicalización y el delito de odio en el contexto europeo*. Disponible en: www.youtube.com/watch?v=DCpiQmi32Dw

los participantes hasta el cementerio por las calles de Madrid. Está vinculada al lema “Orgullo Blanco en todo el Mundo” [*White Pride Worldwide*]. También emplean estos colectivos la cruz de borgoña roja, la cruz flechada, la cruz balcánica o cruz de barras —durante el Tercer Reich fue el emblema oficial de la *Luftwaffe*, ejército del aire—, y la cruz patada o cruz paté, condecoración alemana conocida como Cruz de Hierro.

Tal vez el símbolo que más hemos normalizado sea la *Eisernes Kreuz* o Cruz de Hierro. Era la condecoración otorgada en tiempos de guerra por funciones militares, principalmente premiaba el valor. Ha sido símbolo de las Fuerzas Armadas alemanas desde 1870. Hitler, continuando con esa tradición, la restauró el 1 de septiembre de 1939 adornándola con una esvástica negra en el centro, mientras que el brazo inferior de la cruz lleva inscrito el año 1939, haciendo alusión a la fecha en la que fue nuevamente instaurada (Candado Aguado, 2018, 74). El Führer era especialmente amante de la *quincallería*, como denominaban a las condecoraciones del ejército alemán (Zentner, 1968, 157). Aparece en la bandera de guerra de la República de Weimar, utilizadas durante el Tercer Reich y recuperada hoy en día por grupos ultras. Se encuentra en infinidad de tatuajes entre miembros de grupos neonazis y su uso es común en el universo de los clubes moteros. Que, por otra parte, como veremos a continuación, están estrechamente vinculados con grupos supremacistas blancos y neonazis.



Imagen 8. Cruz celta neonazi con el lema White Pride Worldwide.

4. Estética y simbología neonazi dentro de los clubes Moteros. Los *One Percenters* y la Hermandad Aria.

Es sobradamente conocida la abundante estética y simbología neonazi manejada y exhibida con permisividad durante años en el fútbol español e internacional. Es notoria la vinculación de muchos grupos ultras con esta ideología, basada en la rivalidad y rencillas entre contrarios. En España conocemos a muchos de estos colectivos, por noticias vinculadas a actos violentos: Ultras Sur, Boixos Nois, Frente Atlético, Ultras Yomus, Supporters Gol Sur, Brigadas Blanquiazules, y un largo etcétera. También

hay un mercado de música próxima a estos presupuestos, género conocido como *Rock Against Communism*, abreviado R.A.C. [Rock Contra el Comunismo], con bandas como Iberian Wolves, Brigada Totenkopf, Estandarte 88, Odal Sieg, Batallón de Castigo, Estirpe Imperial, Torquemada 1488, División 250 o Dramatic Battle. Un listado desordenado de nombres, en el que desfilan varios de los elementos de ideología neonazi que hemos estudiado.

También existen grupos de música que coquetean con el nazismo sin ser neonazis, con cierta teatralidad como Lemmy Kilmister, líder de la banda de heavy metal Motörhead. Artista ya fallecido que además de coleccionista de objetos nazis solía vestir con un atuendo con claras evocaciones nazis y de los Estados Confederados. O bandas actuales como Hanzel und Gretyl, un grupo neoyorkino de metal industrial, formado por Kaizer von Loopy y Vas Kallas, que además de apología del nazismo hace continuos guiños al satanismo en sus *performances* —en el sentido más teatral del término— en el escenario. Un desprecio por la historia y el significado de los símbolos, empleados despreocupadamente dentro del espectáculo y con una finalidad comercial.

Este binomio nazismo-satanismo, es un peligroso actor en este juego estético-ideológico. No nos vamos a extender aquí, sólo decir que el número del maligno, la estrella pentagonal invertida o la cruz latina invertida, aparecen con demasiada frecuencia en el universo gráfico de grupos de música, trivializando algo con lo que no se debería jugar. Pero además estos símbolos satánicos, son también habituales en los clubes moteros que estudiaremos a continuación. El mal convertido en sinónimo de diversión y de libertad individual, claro está, dentro de la filosofía egoísta reinante moralmente autodestructiva.

Para centrar el discurso volvamos al acto de homenaje a los soldados de la División Azul del cementerio de la Almudena. Una muestra perfecta para el estudio del universo que reúne con intereses comunes a franquistas, ultraderechistas, falangistas y neonazis. Si contemplamos los videos e imágenes que circulan por internet, podremos ver en primera fila a varios integrantes de los *Skullheads*, un club poco conocido de motoristas (Duva, 2021). Sobre el chaleco de cuero, típico de los moteros, portan un logotipo con unos bates de beisbol azules cruzados con pinchos y un puño americano. Además, estéticamente su atuendo se corresponde al estereotipo clásico de grupos de ideología neonazi. Lo que nos da una primera pista de la conexión entre clubs moteros y neonazis, tanto estética como ideológicamente. Como iremos viendo, existe una importante vinculación entre los grandes clubs moteros con este universo de intolerancia, racismo y odio.



Imagen 09. Tatuaje Subfusil MP-40. Captura de video. © marea.com/ Agencia Rutply.

Para sacarnos de dudas, uno de los moteros de la Almudena tiene tatuado en la nuca una MP 40 [*Maschinenpistole 40*], el subfusil que empleaba el ejército nazi durante la II Guerra Mundial. Sin ambages desvela sus simpatías por el nacionalsocialismo, aquí la denominación *estética del mal* cobra especial sentido.

No es una casualidad, existe una estrecha relación entre clubes moteros y supremacistas blancos. Pero antes de reflexionar sobre este tema, debemos aclarar algunos conceptos. No todos los clubes moteros son racistas ni tienen simpatía por el nazismo, hablamos principalmente de los clubes incluidos dentro de las siglas OMG, que significa *Outlaw Motorcycle Gangs* [Pandillas de motociclistas fuera de la ley]. También son conocidos como los *One Percenters* (1%). Este nombre surgió en 1947 en California después de que un enfrentamiento violento obligara a la Asociación Estadounidense de Motociclistas a manifestar que el 99% de sus miembros respetan la ley (Márquez, 2015). Desde entonces numerosos grupos de motociclistas adoptaron el símbolo 1% como símbolo de rebeldía y de peligrosidad. Cada pandillero lleva un chaleco de cuero negro sin mangas con la identificación de su grupo en la espalda. En Europa, el número de clubes de esta subcultura se ha multiplicado en los últimos años.

Los Ángeles del Infierno [*Hells Angels Motorcycle Club*] son un ejemplo, muy pintoresco y paradigmático de los OMG. Junto a ellos existen otras muchas grandes bandas: las más conocidas son Vagos, Warlocks, Bandidos, Free Souls, Highwaymen, Sons of Silence, Outlaws, Pagans, Mongols. La mayoría de estas bandas son machistas, homófobas y abiertamente racistas. Han creado un micro universo cuajado de simbología neo-

nazi y de referencias nostálgicas a la ideología y los símbolos de los estados sureños derrotados en la guerra civil estadounidense. Obviamente hay muchos clubes de moteros y no todos forman parte del crimen organizado. Pero los integrantes de los clubes mencionados, sean o no delincuentes, si son un modelo estético a imitar. Y ahí es donde debería saltar la alarma y radica el peligro. En nuestra sociedad convivimos con el mal, demasiadas veces sin percatarnos. Nos hemos acostumbrado y lo toleramos restándole importancia. No es raro encontrar un motero con una cruz de hierro o una bandera confederada —usada por grupos de ideología racistas para representar la dominación blanca sobre los afroamericanos y el control sobre los judíos— adornando su moto en España. Aunque la mayoría desconozca su significado y las connotaciones racistas que encierra.

De todos modos, hecha esta valoración general y más allá de casos particulares, la conexión moteros-neonazis es evidente y existe una vinculación real con los supremacistas blancos. La Hermandad Aria [*Aryan Brotherhood*], es una peligrosa y longeva banda de prisión en Estados Unidos.

Entre otras mafias y grupos criminales, es aliada de los Ángeles del infierno. Y la simbología nazi, neonazi es común entre muchos de ellos. Como la mayor parte de pandillas de prisión, los miembros de la Hermandad Aria se marcan a sí mismos con tatuajes distintivos. Por lo general, los diseños incluyen las palabras Aryan Brotherhood, AB, SS, 666, el trébol verde y otros símbolos nazis e iconografía celta. También utilizan con frecuencia el 12, los números equivalentes AB.



Imagen 10. Banderas de los Estados Confederados de América (Bandera de batalla de la Confederación).

5. Conclusiones.

Para cerrar este estudio, volvamos la vista a España y enfoquémosnos en la juventud. Hemos hecho un recorrido muy rápido, usando como detonante e hilo conductor la concentración en el cementerio madrileño de la Almudena del sábado 13 de febrero de 2021. Como hemos estado viendo, grupos de diversa índole comparten símbolos y tienden continuos puentes entre ellos. Y aunque muchas veces la verdadera esencia ideológica aparezca en una versión trivial y degenerada, resulta igualmente alarmante,

pues siembran la semilla del odio y de la intolerancia en la sociedad. Y ahí radica lo más preocupante, el contagio del virus. El peligro es que esta cultura del odio puede cuajar de un modo más generalizado en una sociedad desmemoriada y marcada por el egoísmo.

Ese desprecio a la memoria, a la historia del siglo XX, y la constante búsqueda de la satisfacción inmediata, hace que, si algo va mal, si nuestros objetivos vitales no se cumplen o nuestra vida no nos satisface, tendamos inmaduramente siempre a echar la culpa a los demás. Y ese es el *nicho de mercado* del fascismo y sus arengas halagadoras que nos liberan de nuestro triste destino y nos ofrecen uno mucho más atractivo y tentador.

Si nuestro bienestar económico entra en juego y bajamos la guardia —nuestra cota moral está en horas bajas— parte de la sociedad pueden caer cautivada por su estética voluntariamente espectacular, su simbología seductora, el sentimiento de grupo y hermanamiento y, sobre todo, por su discurso populista cuajado de *verdades* sencillas y férreas. El fascismo juega extraordinariamente bien esas cartas. Especialmente la juventud, en este contexto de hartazgo, puede verse seducida por discursos fáciles provenientes de alternativas extremas. Y esto puede hacer que escenas plenas de rabia, como la citada del homenaje a la División Azul, pasen de ser casos anecdóticos y residuales, en contextos muy determinados y prácticamente marginales, a opciones plausibles.

En todo este pequeño estudio, hemos querido apartarnos del buenismo y de las soluciones fáciles. Señalar a buenos y malos sin matices, es simplificar un problema sin buscar ninguna solución. Obviamente nuestra sociedad tiene problemas de base y fomenta injusticias que alimentan a estos colectivos. Vivimos en una sociedad pasiva, el ciudadano-consumidor deja que otros les solucionen sus problemas. Así nos han educado y en este sentido nos aleccionan a diario. Pero ¿qué debemos hacer cuando nadie soluciona nuestros problemas? La respuesta es nada, tenemos que esperar esa ayuda. ¿Y si la ayuda nunca llega y nos hemos cansado de esperar? La respuesta sigue siendo no hacer nada.

Como indica Zygmunt Bauman, “en la sociedad moderna líquida de consumo que se ha instalado en la parte opulenta del globo no tienen cabida los mártires ni los héroes [...] De ahí que se tienda a reemplazar esos ideales por los valores de la gratificación instantánea y de la felicidad individual” (2012, 65). El martirio y el heroísmo, ni encajan ni son recomendables en la actualidad. Nuestra sociedad mira al presente y el ciudadano debe pensar a corto plazo. Tiene que ocuparse de lo que desea ahora e intentar satisfacerlo como buen consumidor. Aquí no caben los sacrificios ni las renunciaciones y mucho menos las causas colectivas. Debemos buscar egoístamente las satisfacciones individuales y el éxito personal —éxito fundamentalmente económico—, ahí radica la clave del buen ciudadano. Quien fracase en ese propósito y se descuelgue del

consumismo, por la causa que sea, debe hacerse a un lado, renunciar a la acción y asumir el papel de víctima, amortiguando lo más posible el sufrimiento.

Esta visión pragmática y completamente pasiva del ciudadano actual no concuerda con el idealismo de la juventud. Y menos aún en el caso de jóvenes que viven en contextos desfavorecidos o conflictivos y observan un mundo donde los males del egoísmo y el materialismo, no solo se disculpan, sino que son los principios rectores de nuestra sociedad. El caldo de cultivo ideal para que germinen doctrinas revolucionarias. Insistimos en esta idea, porque se tiende a pensar erróneamente que el fascismo es patrimonio exclusivo de la derecha y de ciudadanos acomodados, sin embargo, atrae indistintamente a individuos de todas las clases sociales.

Dicho esto, más allá de los problemas estructurales, que señalamos como posibles causas de este florecimiento, tal vez el error de base sea la actitud permisiva ante la cultura del odio y de la intolerancia en nuestra sociedad. Permitimos y disculpamos licencias morales, guiños estéticos o incluso bromas de mal gusto que disfrazan sentimientos siniestros. La *estética del mal* no es más que la manifestación visual de una enfermedad muy contagiosa y difícil de curar. De la que podemos infectarnos cargados de *razones* o instalados en la sinrazón total, por exceso o por falta de valentía y desde un despacho o a pie de calle.

Nos hemos acostumbrado a la paz, a la democracia y a cierto estado de bienestar, pero la cultura del miedo y el odio puede arrasarlo todo en un abrir y cerrar de ojos. No sería la primera vez. La simbología y la estética fascista es una herramienta muy precisa, el primer paso para introducir su ideología totalitaria en la sociedad. Es propaganda, evidentemente, pero también posee la mística de una religión, con todos los componentes de irracionalidad que ello conlleva. Podemos darle un sentido menor, pero estas imágenes y su exposición pública en rituales colectivos encierran un gran poder, son actos intensamente performativos. Este bombardeo se comunica con nosotros externamente — sensorial e intelectualmente—, pero también nos sugestionan internamente y pueden llegar a transformar la realidad. No debemos olvidar que el fascismo, adopte la forma que adopte, nunca es inofensivo, está más presente de lo que creemos, como hemos comprobado, y no deberíamos subestimarlos.

Referencias bibliográficas

Bravo Martínez, Francisco: *Historia de la Falange Española de las J. O. N. S.* Madrid: Editorial Nacional, 1940.

Caballero Jurado, Carlos: *La División Azul: Historia completa de los voluntarios españoles de Hitler. De 1941 a la actualidad*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2019.

Campo Pérez, Ricardo: “El ocultismo nacionalsocialista y el discurso alternativo contemporáneo” en *ENDOXA*. 1, 27 (2011), pp. 271;293.

Candado Aguado, Antonio: “Condecoraciones y distintivos de la División española de voluntarios (1941-1943)” en *ERAE*, XXIV (2018), pp. 71-95.

de Alvia, Hernando: *Manual del Fascismo. Historia. Doctrina. Realizaciones*. Granada: Ediciones Imperio, 1938.

Duva, Raquel: “Skullheads y Bastión Frontal: las nuevas organizaciones de ultraderecha presentes en el homenaje a la División Azul” en *Nius*, 24 de febrero de 2021, disponible en: https://www.niusdiario.es/sociedad/sucesos/skullheads-bastion-frontal-nuevas-organizaciones-ultraderecha-presentes-homenaje-division-azul_18_3096195190.html

Llorente, Ángel: *Arte e ideología en el franquismo (1936-1951)*. Madrid: Visor (Col. La balsa de la Medusa 73), 1995.

Márquez, Antonio: “Qué hay detrás del 1%” en *Hoy* (17 de noviembre de 2015). Disponible en: <https://blogs.hoy.es/moterosehoy/2015/11/17/que-hay-detras-del-1>

Ortega Dolz, Patricia: “Bastión Frontal, la extrema derecha nacida con la pandemia” en *El País*, 11 de febrero de 2021. Disponible en: <https://elpais.com/espana/2021-02-10/bastion-frontal-la-extrema-derecha-nacida-con-la-pandemia.html>

Pemartín, Julián: *Teoría de la Falange*. Madrid: Editorial Nacional, 1941.

Sánchez Martínez, José Antonio (coord.): *La escena moderna: manifiestos y textos sobre teatro de la época de vanguardias*. Madrid: Akal, Madrid, 1999.

Zentner, Kurt: *Historia Ilustrada de la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Bruguera, 1968.

DEL DISCURSO RAZONADO (ΛΟΓΩ ΔΙΕΞΕΛΘΩΝ) FRENTE AL DISCURSO EN FORMA DE MITOS (ΜΥΘΟΝ ΛΕΓΩΝ) EN EL PROTÁGORAS DE PLATÓN

REASONED SPEECH (λόγω διεξεληθών) VERSUS SPEECH IN
 THE FORM OF MYTHS (μῦθον λέγων) IN PLATO'S PROTAG-
 ORAS.

Alejandro Rojas Jiménez¹
 Universidad de Málaga

Enviado 19/10/2021

Aceptado 08/11/2021

Resumen: La presente investigación analiza el *ἔλεγχος* en el *Protágoras* de Platón en sus distintos momentos (la *concessio* y su revelación a partir del recurso al interlocutor anónimo (*tis*)) para mostrar que el objetivo profundo del diálogo no es la refutación de Protágoras, sino mostrarlo como alguien empeñado (*σπεύδοντι*) en lo contrario y sin la virtud necesaria para el discurso razonado (*λόγω διεξεληθών*) propio del arte cívico (*πολιτικὴν τέχνην*), frente al cual el sofista prefiere el aplaudido discurso bello y largo en forma de mito (*μῦθον λέγων*) que olvida la pregunta pertinente: *τί ἐστίν*.

Palabras clave: *ἔλεγχος*; *concessio*; arte cívico; discurso razonado; discurso mítico

Abstract: This Paper analyzes the *ἔλεγχος* in Plato's *Protagoras* in its different moments (the *concessio* and its revelation from the recourse to the anonymous interlocutor (*tis*)) to show that the deep objective of the dialogue is not the refutation of Protagoras, but rather to show that he is committed (*σπεύδοντι*) to the opposite and without the necessary virtue for the reasoned speech (*λόγω διεξεληθών*) of the civic art (*πολιτικὴν τέχνην*), in front of which the sophist prefers the applauded beautiful and long speech in the form of a myth (*μῦθον λέγων*) that forgets the pertinent question: *τί ἐστίν*.

Key words: *ἔλεγχος*; *concessio*; civic art; reasoned speech; mythological speech

[1] (rojas_a@uma.es) Profesor de Filosofía en la Universidad de Málaga y Director de la revista *Claridades*. Sus principales líneas de investigación son la Filosofía contemporánea, especialmente Heidegger, e idealismo alemán, especialmente Schelling. También se ha especializado, siempre poniéndolo en relación con la filosofía contemporánea, en la filosofía de la historia, las teorías de la verdad y la filosofía antigua griega, especialmente Platón.

I. Introducción

Platón y Aristóteles consideraban la Politeia un asunto central de la reflexión filosófica en la medida en que consideraban que el ser humano era un ser destinado a relacionarse con los demás a través del diálogo para organizar una sociedad en la que poder «vivir bien» (εὖ ζῆν, Aris., Pol., 1281a). Platón había dicho que los hombres podían organizarse en sociedad fundado ciudades gracias a su capacidad de hablar; de articular voz y palabras (φωνὴν καὶ ὀνόματα, Plat., Prot., 322a). Una idea que se mantiene en Aristóteles, para quien el hombre es un ζῷον πολιτικόν, distinto de otros seres que también viven en comunidad, por el hecho específico de poseer un logos que le permite dialogar sobre lo que le gusta, le molesta, considera justo o injusto, y otras cuestiones similares fundamentales a la hora de organizar una sociedad en la que poder vivir bien (cfr., Arist., Pol., 1253a).

En ambos autores, además de esa capacidad natural de hablar, entra en juego un factor determinante: la virtud. Es claramente conocido que para Aristóteles sin virtud no es posible construir un estado justo, siendo su falta la que explica que la monarquía degenera en tiranía, la aristocracia en oligarquía y la politeia en democracia. Y que esto es lo que normalmente ocurre, porque la virtud no se encuentra extendida (cfr., Aris., Pol., 3.1279a). Una sociedad bien organizada para alcanzar su fin (la vida buena) debe atender de manera preferente a la educación en la virtud que permite el diálogo propio del arte cívico. Y sin embargo, no parece ser algo fácil de enseñar. Quizás Aristóteles tenga estas ideas influenciado por su maestro Platón, quien tiene la misma impresión respecto de la importancia de la virtud y sus problemas. Es de hecho, y como es bien sabido, que esta cuestión es preferente en los diálogos platónicos. Y esto es así, desde los primeros diálogos, aquellos que se conocen como diálogos socráticos.

Ya Aristóteles se refería a este tipo de diálogos como σοκρατικούς λόγους, para él un género literario particular que en su Poética consideraba un estilo artístico que se servía de las palabras (Aristot., Poet., 1447b). Como decía, en ellos un tema recurrente es la virtud. En algunos se discute acerca de virtudes concretas: la amistad (Lisis), el valor (Laques), la piedad (Eutifrón) o la templanza (Carménides). En otros, se intenta dilucidar si la virtud puede ser enseñada. Es el caso de Protágoras y Menón. En la medida en que este asunto siempre se lleva a cabo en clara oposición y enfrentamiento con la retórica sofista, no resultan menos interesantes aquellos que como Gorgias abordan directamente la validez del diálogo sofístico.

En estos diálogos Platón usa hábilmente lo que será bautizado como el ἔλεγχος. Son varios los estudios reputados sobre este método so-

crático. Unos lo presentan de un modo más neutral, como método para buscar la verdad (v.g. Robinson, 1996), otros como Vlastos (Vlastos, 1977; Vlastos, 1994) dan un paso más y consideran que existe una clara intención socrática detrás del *ἔλεγχος*: demostrar la falsedad de las afirmaciones de su interlocutor. Aunque es cierto que el diálogo socrático tomado en su conjunto tiene como intención buscar la verdad, pienso que tiene razón Vlastos al considerar que el *ἔλεγχος* cumple dentro del diálogo socrático la intención fundamental de demostrar que la tesis de su interlocutor es falsa o errónea. Esto no significa sin embargo que sea ésta la intención del diálogo tomado en su conjunto. El *ἔλεγχος* cumple una función dentro del diálogo que se distingue de la intención fundamental del diálogo mismo. Quiero dedicar este trabajo a analizar este asunto en Protágoras.

En Protágoras se observa muy claramente la presencia de este *ἔλεγχος* socrático. Se observa por ejemplo que dicho método tiene una primera parte, que podríamos denominar *concessio*, en la que Sócrates da la razón a Protágoras. Y una segunda parte, en la que Sócrates se serviría de ese recurso habitual en Platón del interlocutor anónimo (tis) para sacar a la luz la estrategia puesta en escena. Existen numerosos estudios filológicos sobre esta estrategia retórica. A menudo, dichos estudios consideran que la intención de Platón es fundamentalmente «refutar la opinión del adversario» (González, 2012, p. 43), pero el *ἔλεγχος* es, como pretenderé demostrar en este trabajo, una estrategia subordinada a un fin más alto que su alcance retórico. Lo que logra hacer Platón a través del *ἔλεγχος* es presentar a Protágoras como alguien que parece empeñarse sobre todo en contradecir a Sócrates, lo que le impide mantener un auténtico diálogo en busca de la verdad acerca de la virtud. Sócrates, que durante el proceso del *ἔλεγχος* sustituye por preguntas-respuestas cortas los hasta entonces largos y bellos discursos de Protágoras, consigue mostrar que éstos son ineficaces y que no todas las formas de dialogar son igualmente virtuosas para el arte cívico.

Si Sócrates asume la tesis de su interlocutor es para llevarlo a contradecirse con el fin último, no de refutar al sofista, sino de mostrar que el que cree saber en realidad no sabe (cfr. Padilla, 2003, p. 45), y que no sabe porque no entiende la necesidad de realizar la pregunta pertinente, previa y filosófica por el ser: *ti estin*. Esa *Was-Frage* que Heidegger dice que nos enseñó a hacernos la filosofía griega (cfr. Heidegger, 1956, p. 9). Lo que en los diálogos socráticos se defiende, y también por supuesto en el Protágoras que aquí nos detiene, es que hay una diferencia esencial entre Sócrates y los sofistas: Sócrates considera que debemos preguntarnos qué es la amistad, qué es la piedad, qué es la templanza y en definitiva qué es la virtud (cfr., Plat., *Meno*, 71b) –como acaba siendo en Protágoras y Me-

nón el tema central de discusión— y todo ello poniendo en juego lo que en este diálogo se denominará un discurso razonado (λόγῳ διεξιθεῖν) opuesto a los discursos largos y bellos en forma de mitos (μῦθον λέγων) que prefiere el sofista, más propicios para el aplauso que para buscar la verdad (Plat., Prot., 320c). Una cosa distinta es la virtud de la retórica sofista, innegable para conseguir bellos discursos, y otra cosa distinta la virtud que hace posible el tipo de diálogo que el arte cívico precisa.

Si consideramos que el fin del diálogo es el ἔλεγχος la apariencia inicial es que estos diálogos, incluido el Protágoras, son aporemáticos e incluso que en ellos la filosofía de Platón no habría madurado aún. Una madurez que propiamente ocurriría en la República (cfr. González, 2012). Pero creo que esta lectura es precipitada. Se fija demasiado en la llamativa refutación tras la concessio que protagoniza Sócrates, pero desatiende lo que hay antes y después del ἔλεγχος, a saber: la defensa de la pregunta por el ser, ti estin. Si consideramos que lo fundamental del diálogo es el ἔλεγχος, Sócrates aparece como un hábil orador capaz de hacer que Protágoras se contradiga, pero incapaz por su parte de llegar a una conclusión propia acerca de la virtud, fortaleciéndose la idea de que el pensamiento de Platón se encuentra aún inmaduro. Pero si se toma en consideración el diálogo en su conjunto, podemos apreciar que el ἔλεγχος tiene una determinada función: desacreditar a Protágoras. Tras dicha desacreditación se revelará que la necesidad de la pregunta eludida por el sofista al principio del diálogo y recuperada al final, es la enseñanza fundamental del mismo.

Habría pues una conclusión clara: que sólo quien puede hacerse la pregunta por el ser de la virtud, puede llegar a saber qué es la virtud. Siendo así, la virtud (que nos capacita para hacer la pregunta correcta) es la que conduce a la sabiduría y no la sabiduría a la virtud. Mientras que el sofista (sophistés) defiende la posibilidad de ir desde la sabiduría a la virtud (el sabio que la enseña a los jóvenes), Sócrates más bien parece defender el camino inverso: el que va desde la virtud hasta la sabiduría. Siendo así que la discusión que representan las máscaras del diálogo son las del sofista maestro de la virtud (máscara de Protágoras) y el sabio virtuoso (máscara de Sócrates) que se pregunta qué es la virtud; y digo sabio virtuoso, porque esta pregunta sólo es posible si se dispone de la virtud adecuada. Como pretenderé mostrar más adelante, dicha virtud es una suerte de enkrateia.

Curiosamente, como se puede ver por ejemplo también en el Menón, no se trata de enseñar algo que se desconocía. En los diálogos socráticos los protagonistas siempre son capaces de advertir que la pregunta ti estín es la pregunta pertinente. Si bien, es el peligroso discurso sofista empeñado en lo contrario lo que les hace mantener esa pregunta oculta y olvidada. La

deja a un lado por ejemplo Protágoras después de reconocer su importancia; y reconociéndola nuevamente al final del diálogo, la vuelve a dejar de lado. Y la deja a un lado Menón en el diálogo homónimo que también llega a conocer su necesidad. Pero aún reconociendo esa necesidad, el diálogo acaba, porque los sofistas no continúan el diálogo cuando esta pregunta se vuelve imperante. Sócrates no se presenta como un maestro de la virtud. Al menos la virtud necesaria para lo que en Protágoras se denomina arte cívico no necesita enseñarse, sino simplemente basta que alguien nos recuerde su importancia. Y esto es lo que más bien parece hacer Sócrates. Insisto, en el diálogo se empieza con el hallazgo de que esa es la pregunta pertinente, pero durante el diálogo se olvida por culpa de los largos y bellos discursos sofistas. Al menos hasta el final del mismo, porque Sócrates consigue que todo el mundo recuerde que la pregunta pertinente y virtuosa es la pregunta qué es la virtud (cfr. Vlastos, 1977). Quizás no sea algo que enseñe, sino algo que simplemente debemos llegar mayéuticamente a recordar. La enkráteia será el autodomínio necesario para mantenernos en la pregunta pertinente, sin ceder al aplauso propio de los bellos discursos o el éxito erístico.

II. Protágoras maestro de la virtud

Sócrates defiende la siguiente tesis esencial frente a Protágoras: que la virtud que estos presumen tener y enseñar «no se puede enseñar» (Plat., Prot., 320b). Si pensamos que Platón busca enseñarnos algo a través de esos diálogos acerca de la virtud, pero Sócrates defiende en ellos que la virtud no se puede enseñar, habrá que detenerse un poco más a aclarar esta aparente contradicción antes de extraer precipitadas conclusiones. De momento sólo indicar que si Sócrates defiende frente a los sofistas que la virtud no se puede enseñar, los diálogos socráticos no deberían tener por objetivo una enseñanza sobre la virtud. De ahí que su no conclusión sea sólo aparente. Nos parecen que no concluyen sólo si esperamos que lo hagan con una enseñanza acerca de la virtud. Y aún más nos puede resultar insatisfactorio sin en lugar de una sententia nos encontramos con una concessio. Pero si al discutir acerca de la enseñanza de la virtud descubrimos que los que defienden que sí se puede enseñar no saben lo que es la virtud, y que nosotros mismos no nos hemos hecho justamente esa pregunta, a lo mejor resulta que al reconocer nuestro olvido acerca de la misma habríamos adquirido un tipo especial de conocimiento que nos volvería capaces de evitar precipitarnos al sacar conclusiones.

Habíamos dicho en la introducción que Platón y Aristóteles consideraban esencial el diálogo en libertad para poder organizar una sociedad

donde vivir bien. Y que dicho diálogo sólo era posible si se daba la virtud. Este convencimiento es propiamente un paradigma griego, también compartido por los sofistas que, como Protágoras —según al menos el diálogo homónimo de Platón—, consideraban que no era posible el diálogo propio del arte cívico (πολιτικὴν τέχνην, Plat., Prot., 322b) sin cierto sentido de la justicia y el respeto (δίκην καὶ αἰδῶ, Plat., Prot., 322c). Es decir, que el diálogo cívico sobre el que se funda una ciudad justa y buena debe estar fundado en la virtud. En Protágoras el sofista relata cómo Zeus, a través de Hermes, habría dado a los hombres dicho sentido de la justicia y del respeto sin los cuales los hombres no podrían vivir en sociedad ni tener πολιτικὴν τέχνην.

Según se puede observar en el diálogo, Sócrates coincide con Protágoras en la necesaria relación entre virtud y arte cívico, pero queda abierta la cuestión de si es posible y en su caso necesario, o no lo es, educar a los ciudadanos en las virtudes que permiten que ese arte cívico pueda darse y conducirnos a una sociedad en la que vivir bien. Si a Sócrates se le había acusado de pervertir a la juventud, los sofistas como Protágoras son admirados por todo lo contrario: por volverla virtuosa. Es así como Platón nos presenta a Protágoras en este diálogo: como un maestro de la virtud capaz de hacer que los hombres se conviertan en buenos ciudadanos (ἀγαθοὺς πολίτας, Plat., Prot., 319a). Platón dice que todo el mundo piensa que Protágoras vuelve tan sabio (σοφόν) como él a quien le paga dinero (ἀργύριον, Plat., Prot., 310d). De modo que Protágoras parece saber cómo volver a los demás virtuosos y sabios como él (σοφιστής, Plat., Prot., 312a). No es sabio de cualquier cosa, no lo es en medicina por ejemplo, sino de la palabra (λέγειν, Plat., Prot., 310e).

Y así, los personajes quedan claramente presentados: Protágoras es presentado como un virtuoso orador y excelente retórico con numerosos seguidores ansiosos por llegar a ser como el experimentado sofista que se confiesa maestro de la educación y la virtud (παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλον, Plat., Prot., 349a). Sócrates, por otro lado, que ya ha mantenido distintos diálogos con otros sofistas y conocido a muchos de sus alumnos, comienza el diálogo objetando que parece más bien que la virtud (ἀρετή) no se puede enseñar. Recuerda de hecho que sería posible poner muchos ejemplos en los que alguien, siendo virtuoso, se habría mostrado incapaz de hacer que lo fueran miembros de su propia familia o de otras familias (Plat., Prot., 320b), llegando a concluir por ello que «la virtud no se puede enseñar» (Plat., Prot., 320b). Nótese que aquí se reconoce que hay temas sobre los que sí cabe encontrar maestros (διδασκάλων, Plat., Prot., 320a), pero que incluso Pericles, del arte del que él es sabio (σοφός, Plat., Prot., 320a) —y que no es otro que el arte cívico (πολιτικὴν τέχνην)— no es capaz de

enseñarlo a sus hijos. Un poco más adelante se aclara que la virtud a la que se refiere es justamente la virtud política (πολιτικῆς ἀρετῆς, Plat., Prot., 323a).

Si bien, uno acaba por comprender al menos dos cosas tras leer con atención el diálogo: que Protágoras no puede conseguir que los demás sean virtuosos porque ni es virtuoso él mismo ni sabe lo que es la virtud. Y, además, que no podremos responder si es posible enseñar la virtud si no nos hacemos primero la pregunta de qué es la virtud. Curiosamente es la incapacidad de Protágoras de hacerse esta pregunta, incluso cuando la reconoce pertinente, por la que aparece en el diálogo como poco virtuoso para enseñar la virtud.

III. No hay virtud política sin dominio de las pasiones

En Protágoras se advierte que la clave está en la capacidad de dominar las pasiones. Quiero decir, existe un tipo de conocimiento que es capaz de hacernos gobernar las acciones (ἐπιστήμη καὶ οἶον ἄρχειν, Plat., Prot., 352c 2). Dice Sócrates que cuando el conocimiento se encuentra en el hombre éste, en lugar de dejarse arrastrar por las pasiones, es guiado por el conocimiento. Este tipo de posesión de la virtud a la que a veces se refiere como episteme y otras como sophia, es un tipo de conocimiento que nos vuelve capaces, que nos hace ser buenos en algo. El término ἀρετή está emparentado etimológicamente con el término ἀριστος: los que son buenos o mejores en algo. Y es por ello que Platón acabe defendiendo una aristocracia, en la que sólo los que son buenos para el arte cívico lo practican.

Ya en Eutifrón, por ejemplo, se consideraba a la piedad un conocimiento (ἐπιστήμη, Plat., Euthyph., 14d) que, junto a otros, permite el arte del comercio (ἐμπορικὴ τέχνη, Plat. Euthyph., 14e). Análogamente, en Protágoras Platón parte de que existen virtudes que hacen posible el arte cívico (πολιτικὴν τέχνην), pero falta examinar —y esta es la discusión que representan Sócrates y Protágoras— si esta capacidad (τέχνη) puede formarse gracias a la enseñanza de las virtudes que la hacen posible o si, por el contrario, sólo quien posee la virtud correspondiente puede llegar a tener esa capacidad. Este es el asunto de fondo de lo que podríamos denominar la virtud política (πολιτικῆς ἀρετῆς, Plat., Prot., 323a).

Para Protágoras es el conocimiento de lo justo y lo respetuoso (la capacidad de reconocer lo justo y lo que debe ser respetado) lo que permite el arte cívico. Sócrates no parece discutir, al menos al principio, que sea posible enseñar el arte cívico a quienes poseen ese conocimiento de lo justo y lo que debe ser respetado, del mismo modo que es posible enseñar el arte

del comercio a quien es piadoso. La cuestión es si se puede enseñar el arte del comercio o el arte cívico a quien carece de las virtudes necesarias, y si estas mismas son enseñables. Protágoras, que a diferencia de Sócrates parece estar convencido de que sí es posible enseñar la virtud necesaria para el arte cívico, y que se confiesa él mismo capaz de hacerlo, resulta que finalmente acabará por afirmar que no se puede enseñar, e incluso aparecerá como alguien que en el fondo desconoce qué es la virtud. Y que no lo es, precisamente, porque no es capaz de controlar sus pasiones para hacerse la pregunta pertinente. Protágoras, más deseoso de tener éxito y recibir aplausos que de buscar la verdad se empeña en contradecir a Sócrates a través de largos discursos que no permiten avanzar en el conocimiento del tema que los retiene. Sócrates se verá obligado a poner en práctica una interesante estrategia retórica que sacará a la luz la falta de virtud del diálogo socrático. Comentaremos detenidamente esta estrategia aludida.

IV. La primera parte del elenchos en *Protágoras*: la *concesio*

Después de que el diálogo se ha desarrollado con normalidad y de que Protágoras ha hecho gala de su facilidad para dar forma a hermosos y elocuentes discursos, se produce un giro inesperado en 334c. Hasta ese momento Protágoras parece ser el sabio respetado y virtuoso que todos piensan que es. Pero en ese momento Sócrates anuncia que va a cambiar las reglas del diálogo. Se describe a sí mismo como una persona olvidadiza (ἐπιλήσιμων, Plat., Prot., 334c) y le pide a Protágoras que en lugar de largos discursos se proceda con intervenciones cortas. Se está preparando una celada de la que el lector, de momento, difícilmente puede ser consciente.

Protágoras ya había confesado en 320 que prefería los discursos largos y bellos en forma de mitos (μῦθον λέγων) en lugar del discurso razonado (λόγῳ διεξεληθών): «un mito será más agradable» (χαριέστερον εἶναι μῦθον ὑμῖν λέγειν, Plat., Prot., 320c), sentencia el sofista. Para Protágoras lo agradable es la percepción de lo bueno, pero el diálogo revela que mientras se habla de este modo la discusión no consigue avanzar hacia las cuestiones relevantes. Se sustituyen las bonitas exposiciones sin que se logre avanzar en la cuestión a dilucidar. Lo agradable, como se tematizará al final del diálogo, no necesariamente sirve para conocer lo bueno.

Es así que la introducción de Platón de un cambio metodológico en favor del λόγῳ διεξεληθών no es accidental ni ornamental. No tiene su sentido real en el hecho de que Sócrates sea olvidadizo, sino que tiene justamente la intención de mostrarlo como el propio del arte cívico. O dicho de otra manera, si Protágoras es efectivamente un maestro de los bellos

discursos, esto no lo convierte necesariamente en un maestro del diálogo propio del arte cívico, que no persigue ser agradable a los demás, sino buscar la verdad y lo mejor para los ciudadanos. Esto queda patente en el mismo momento en el que a través de preguntas-respuestas cortas Sócrates consigue conducir a Protágoras hacia la verdad socrática que no reconocía al principio del diálogo.

Lo que está preparando Sócrates es una velada y astuta celada al sabio Protágoras. Protágoras se muestra en el diálogo como sofista hábil y capaz de replicar todas las objeciones de Sócrates con bonitos y aplaudidos discursos. Si bien, como buen sofista, parece estar más preocupado por mostrarse vencedor de la discusión (ganarse el favor y el aplauso) que en buscar la verdad. Sócrates por el contrario, siendo un gran orador, se ve incapaz de hacer entrar en razón a Protágoras. Pero justamente será de esto de lo que se va a aprovechar Sócrates hábilmente sin que el propio Protágoras parezca percatarse cuando el diálogo adopta la nueva forma de discursos breves. Quiero decir, Sócrates incapaz —en realidad por la falta de virtud de Protágoras— de avanzar en la verdad, aprovecha su vicio sofista para urdir una inteligente estrategia: a partir de este momento comienza a sostener por *concessio* y en discursos breves la tesis contraria de la que venía afirmando, provocando que el empeñado Protágoras en afirmar lo contrario acabe —en su empeño por no dejarse persuadir por Sócrates— defendiendo la tesis inicial de Sócrates-Platón: que la virtud no se puede enseñar.

Esta estrategia recibe el nombre técnico de *concessio*, y su objetivo es la refutación por contradicción: *ἐλεγχος*. Tiene una primera parte que es la que acabamos de señalar: conceder la razón en absoluto o en parte al interlocutor con la intención de conseguir que el interlocutor se contradiga. Para hacerlo Platón debe cambiar las reglas del juego, sustituir los largos y aplaudidos discursos por preguntas-respuestas más breves; intervenciones más cortas en las que Sócrates procede por *concessio* con una intención al principio no confesada. Pero el objetivo no es sólo buscar la contradicción de Protágoras, sino obligar mediante esta contradicción a Protágoras a darle la razón a Sócrates que era incapaz de llevar a Protágoras a la verdad sobre su capacidad para volver a los ciudadanos virtuosos, pero cuando procede con preguntas-respuestas breves y por *concessio*, acaba obligando a Protágoras, sin que éste se percate, a darle la razón que antes se negaba a aceptar.

Siendo así, Platón nos ofrece una primera enseñanza en este diálogo: el método sofístico no sirve para educar en la virtud ni tampoco para alcanzar la verdad sobre la misma. La verdad sale mucho mejor a la luz cuando en lugar de largos y bellos discursos empleamos preguntas-res-

puestas breves. Entonces, descubrimos que la pregunta que debe hacerse, y que el sofista se negaba a realizar, era la pregunta pertinente: ¿qué es la virtud?

V. La segunda parte del elenchos: mostrar a un protágoras empeñado (σπεύδοντι) en lo contrario

Llegado el momento Sócrates anuncia con suma ironía lo que estaba sucediendo en boca de un supuesto oyente anónimo: «Sócrates, que al comienzo afirmabas que la virtud no es enseñable, te esfuerzas ahora en contradecirte» (Plat., Prot., 361a-b). Este esfuerzo en contradecirse tiene un resultado claro: que Protágoras «parece esforzarse en lo contrario» (τοὐναντίον ἔοικε σπεύδοντι, Plat., Prot., 361b). Hasta entonces el lector del diálogo puede no haberse percatado de lo que está ocurriendo. Pero es entonces cuando puede entender el cambio de estrategia de 334c que ya hemos comentado. Protágoras aparece entonces como alguien tan empeñado en lo contrario, tan preocupado en el conflicto dialéctico, que es incapaz de buscar lo bueno, y que incluso llega a contradecirse en su esfuerzo por no dar nunca la razón a su interlocutor. Estar empeñado (σπεύδοντι) en lo contrario puede ser una virtud que nos permite rebatir a los demás, pero es también un vicio que nos evita encontrar la verdad a través del diálogo. En lugar de la verdad, nos conduce a caminos contradictorios. No es por ello una virtud que haga posible el arte cívico sobre el que fundar una ciudad mejor y más justa.

Antes decía que la concessio tenía dos partes. La primera parte era conceder al interlocutor parte o toda la tesis. Pero hay una segunda parte, que normalmente consiste en señalar que no han tenido en cuenta ciertas cosas o que se equivocan. Lo que a mi juicio podemos ver en el diálogo platónico es haber conseguido mostrar cómo Protágoras, el gran hacedor de bellos discursos, está más preocupado por empeñarse en lo contrario que en buscar la verdad a través del diálogo. Carece de la virtud necesaria para que pueda tener lugar el diálogo filosófico-político. Está tan empeñado en lo contrario, tan preocupado en el conflicto dialéctico, que es incapaz de buscar lo bueno. Es un sabio en el diálogo sofístico, pero carece de la virtud necesaria para buscar la verdad. El diálogo del que Sócrates es el representante platónico, es un tipo de diálogo diferente, imposible sin la virtud cuya ausencia empuja a Protágoras a preocuparse más por su reputación y victoria que en el bien común que la verdad nos brindaría.

De lo que se trata aquí es de conocimiento o virtud (lo bueno) y de un arte o capacidad (diálogo político). Protágoras, careciendo de conocimiento y la virtud para buscar lo bueno, no tiene capacidad para ese diá-

logo que necesitamos si queremos construir una sociedad en la que vivir bien. Y mucho menos es una persona adecuada para enseñar la virtud. Esta es la gran enseñanza del Protágoras a la que sólo arribamos tras la concessio.

VI. Más allá de la concessio y el elenchos: una sabiduría para la vida diaria y una sabiduría política

Una vez conseguido su objetivo, tiene lugar la parte más bonita del diálogo: la revelación velada de lo que ha ocurrido. Protágoras ya había afirmado en 334b que lo bueno era variado (ποικίλον) y múltiple (τοῦπαντοδαπόν). Se trata, pues, de una idea de Protágoras ajena a la influencia del cambio de estrategia. Después del ἔλεγχος, Sócrates vuelve a recordar justamente esta tesis: que para Protágoras lo bueno es cualquier cosa que nos provoca placer (Plat., Prot., 354a). Sócrates llega a conseguir que todos, no sólo Protágoras, sino también Hippias y Pródico acepten esta tesis hedonista según la cual bueno es lo agradable (ἡδὺ, Plat., Prot., 358a) y, después de ampliar la cuestión a temas como la guerra, pasa en 361a a revelar la estrategia, es decir, a poner de manifiesto que Protágoras se había contradicho. Es decir, sólo revela la contradicción de Protágoras, a la que él mismo le ha inducido aprovechándose de su empeño en lo contrario, cuando se ha preparado todo para el gran final; el cual relato a continuación.

Sócrates recuerda que Protágoras había hablado de Epimeteo, quien al distribuir las virtudes se olvidó del hombre, y para compensarlo le regaló las artes, pero olvidó entregarles la sabiduría política (Plat., Prot., 321d). De este modo, para Sócrates la sabiduría política no tiene nada que ver con el reconocimiento ordinario de lo bueno. Digamos que podríamos distinguir entre el conocimiento ordinario de lo bueno para la vida (a través del placer y el dolor) y el conocimiento de lo bueno para la ciudad. Platón distingue específicamente entre una sabiduría para conservar su vida diaria y una sabiduría política (Plat., Prot., 321d). La sabiduría primera es, según Platón, la de las artes junto con el fuego (τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρί, Plat., Prot., 321d). Se refiere por ejemplo a la caza o la cocina. Pero excluye el arte cívico (πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὐπω εἶχον, Plat., Prot., 322b), como por ejemplo el arte de la guerra. Esta distinción es crucial: podemos perfectamente saber por naturaleza si una comida está mala cuando al probarla nos produce malestar o displacer. La conclusión del diálogo con Protágoras es que la virtud del diálogo no tiene que ver con este tipo de conocimiento ordinario de lo bueno. Pero aún es demasiado pronto para revelar la tesis.

Sólo cuando Sócrates ha conducido a Protágoras por *concessio* a la tesis que él estaba defendiendo acerca de una distinción entre sabiduría para la vida y sabiduría política, se hace manifiesto que Sócrates tiene razón: no todo tipo de conocimiento es enseñable. Y en concreto no lo es la sabiduría fundada en la virtud política. Protágoras mismo le sirve de ejemplo y apoteósico final: siendo Protágoras un gran sabio, carece sin embargo del conocimiento de lo bueno que le permitiría haber buscado la verdad dialogando con Sócrates.

Aunque en un principio parece que debería faltar una puesta de manifiesto de lo que aquí ha ocurrido; una declaración clara, lo cierto es que Sócrates nunca llega a confesar que no había cambiado de opinión, que sólo era una estrategia. Pero es que la *concessio* no tenía por objetivo final hacer que Protágoras se contradijese para mostrarse (Sócrates) vencedor de la discusión. Quiero decir, no estamos sólo ante una estrategia erística para derrotar a Protágoras en el discurso. Entiendo que Platón no quiere presentar a Sócrates como un ganador retórico, sino como alguien preocupado por buscar la verdad y continuar el diálogo. Y por eso el diálogo se acaba con Sócrates queriendo seguir discutiendo sobre este tema, y un Protágoras que, reconociendo su admiración por Sócrates (cfr. Plat., Prot., 361e), pone fin al diálogo volviendo a eludir la pregunta pertinente.

VII. El intelectualismo socrático en *Protágoras*

Se aprecia bien que una de las tesis centrales del diálogo es el llamado intelectualismo socrático, que el propio Protágoras acaba reconociendo tras el *ἔλεγχος*. Así, por ejemplo, en 357e Protágoras afirma que «toda acción errada por falta de conocimiento (*ἐπιστήμης*) se realiza por ignorancia (*ἀμαθία*)» (Plat., Prot., 357e). Las acciones no se pueden realizar bien si faltan conocimientos. Es decir, no se trata de haber tenido conocimientos y haberlos empleado mal, sino de no haberlos tenido. Este tipo de ejemplos debe servir para mostrar la auténtica intención del diálogo Protágoras: el sofista no es capaz del diálogo filosófico-cívico que se necesita para organizar una sociedad justa donde vivir bien, porque no conoce lo bueno. Está demasiado empeñado en lo contrario como para perseguir la verdad dialogando. Por utilizar su famosa imagen de la Politeia: sus ideas no están iluminadas por el Bien, sino —cabría decir en esta ocasión— por el llamativo fuego artificial del aplauso festivo. Esta falta de reconocimiento de lo bueno no se la podemos enseñar, porque aunque hay conocimientos que se pueden enseñar, los conocimientos que hacen posible el arte cívico no pueden ser enseñados.

Nosotros no llamaríamos a estos conocimientos propiamente conocimientos. Hablaríamos, por ejemplo, de sentido de la justicia más que propiamente conocimiento de lo justo. Porque uno puede conocer lo justo (la ley) y carecer de sentido de la justicia (ser injusto). De lo que se trata es más bien de lo contrario: si uno posee sentido de la justicia hará lo justo con independencia de la ley y su conocimiento de la misma. Si el diálogo hubiera continuado debería haber acabado por revelarnos justamente esta tesis central: que no todo conocimiento lo es en el mismo sentido, y que el conocimiento de lo justo y lo bueno es un tipo especial de conocimiento que no se puede enseñar como, por ejemplo, enseñamos a alguien lo que es un arco. No es lo mismo enseñar un arco que poder disparar bien un arco, para lo segundo se necesita algo más que saber lo que es un arco, se necesita de un tipo de conocimiento difícilmente enseñable. Todavía hoy tendría sentido distinguir entre un virtuoso del arco y alguien que simplemente sabe cómo funciona.

Pero no debemos precipitarnos. Ni está claro que efectivamente justicia y respeto sean las virtudes necesarias para el diálogo político, ni está claro que no haya un camino—distinto de la enseñanza— que nos conduzca hacia su hallazgo. Un camino que en lugar de centrarse en enseñarnos lo que no sabemos, se limite a recordarnos lo que hemos olvidado por culpa de no reconocer lo bueno. Al hablar con Menón, Platón podrá mostrarnos al alumno de Gorgias como alguien que no ha sido educado en la virtud, porque Gorgias—del mismo modo que Protágoras— no puede enseñarle la virtud. Y sin embargo, que no se pueda enseñar no significa necesariamente que no se pueda guiar hacia la virtud, como el propio Sócrates hace con Menón. Si no se puede enseñar es, más bien, porque no se necesita enseñar la virtud política. Quizás haya virtudes, como las que nos capacitan para la música, que o se nacen con ellas o no se llegan a tener nunca. Pero la virtud política lo que necesita es que no nos dejemos seducir por otros deseos distintos del de la verdad. La virtud política parece que está al alcance de todos los que sean capaces sencillamente de autodominio, de *enkrateia*.

VIII. *enkrateia* y arte cívico

En el Menón Platón vuelve a preguntarse si es posible enseñar la virtud. Después de distintos intentos de definición de la virtud todas ellas invalidadas por Sócrates que aparece como un pez torpedo, Menón decide que no podemos preguntarnos qué es la virtud si queremos responder si se puede enseñar. Prefiere proceder hipotéticamente considerando a la virtud conocimiento, y afirmando que sí se puede enseñar. El resultado es el

mismo que en Protágoras: se revela que la pregunta qué es la virtud es la pertinente y necesaria.

Dice Sócrates:

si tuviera algún control sobre ti, tanto como tengo sobre mí mismo, no examinaríamos si la virtud es susceptible o no de enseñanza hasta no haber indagado lo que es en sí misma. Pero como no haces ningún esfuerzo para dominarte, sin duda para mantenerte libre, pero intentas gobernarme a mí, y en efecto me gobiernas, te he de consentir, pues ¿podría acaso proceder de otro modo?²

En este precioso texto Sócrates explica la falta de autodominio de Menón: su incapacidad para gobernarse (*ἐπιχειρεῖς ἄρχειν*, Plat., Meno, 86d). Pero no sólo eso, sino que la razón que dará Menón para no realizar la pregunta pertinente es la siguiente: después de reconocer la pregunta pertinente y que Sócrates tiene razón (cfr. Plat. Meno: 86c), dice que le gustaría más investigar y oír a Sócrates sobre la cuestión que le propuso. Utiliza ahora el término *ἡδιστα*, más relacionado con el placer que con la razón.

Como ocurre en Protágoras, Menón carece de la virtud necesaria para hacerse la pregunta pertinente. Ya en Protágoras había advertido, en lo que él mismo califica como su propuesta (*ὁμολογία*), que: «la sabiduría es fuerza» (*σοφία ἐστὶν ἰσχύς*, Plat., Prot., 350e). Insiste Sócrates que aunque para la mayoría la ciencia no es fuerza (*ἰσχυρὸν*), sino que la conciben más como una esclava (*ἀνδραπόδου*) arrastrada por distintas fuerzas (Plat., Prot., 352c), para él el conocimiento es una fuerza que nos permite autodominarnos. El término que utiliza aquí Platón es el mismo que en Menón: *ἄρχειν* (Plat., Prot., 352c). El sentido es claro, el conocimiento domina las pasiones. Es el gobierno de uno mismo lo que permite el conocimiento. Esta fuerza recibirá más adelante el nombre de *ἐγκράτεια*.

Desde Gorgias hasta las Leyes es posible rastrear la evolución de esta idea que en estos primeros diálogos se está gestando. Un estudio de esta evolución puede observarse en la obra editada por Rachel Barney, Tad Brennan y Charles Brittain (2012, pp. 47ss). La existencia de esta evolución permite observar que efectivamente la clave del diálogo Protágoras no se encuentra en la refutación, sino en la constatación de que no es posible el discurso razonado (*λόγῳ διεξελθῶν*) sin el necesario autodominio. Un autodominio que permite hacernos la pregunta pertinente: ti estin. La pregunta que pone fin al discurso bello de los sofistas, y con la que se abre el discurso razonado de la filosofía. Menón, no había tampoco aprendido esta virtud de su maestro Gorgias, porque los sofistas no enseñan la

[2] ἀλλ' εἰ μὲν ἐγὼ ἦρχον, ὃ Μένων, μὴ μόνον ἐμαυτοῦ ἀλλὰ καὶ σοῦ, οὐκ ἂν ἐσκεπνάμεθα πρότερον εἴτε διδακτὸν εἴτε οὐ διδακτὸν ἠ ἀρετῆ, πρὶν ὅτι ἐστὶν πρῶτον ἐζητήσαμεν αὐτό: ἐπειδὴ δὲ σὺ σαυτοῦ μὲν οὐδ' ἐπιχειρεῖς ἄρχειν, ἵνα δὴ ἐλεύθερος ἦς, ἐμοῦ δὲ ἐπιχειρεῖς τε ἄρχειν καὶ ἄρχεις, συγχωρήσομαι σοι—τί γὰρ χρὴ ποιεῖν; —ἔοικεν οὖν σκεπτέον» (Plat., Meno, 86d)

virtud. Tampoco lo ha hecho Sócrates ciertamente. Y sin embargo, en el diálogo con Sócrates Menón, como le había ocurrido al gran Protágoras, acaba dándole la razón (καὶ τοῦτο μὲν γε δοκεῖς μοι εὖ λέγειν, ὃ Σώκρατες, Plat., Meno, 86c) al recordar la pregunta pertinente.

Así, mayéuticamente, Sócrates nos recuerda cuál es la pregunta pertinente, la que podremos hacernos si tenemos la virtud política necesaria para el diálogo razonado que la Politeia precisa. No hay pues Politeia sin filósofos (los que son capaces de ese diálogo desinteresado), sin ese tipo especial de diálogo razonado y libre. Claramente, la sociedad debe organizarse favoreciendo la posibilidad de ese diálogo. Pero éste no es ya el asunto del diálogo que nos ocupa.

El tema no es sólo político, sino también ético: ¿se puede educar a la ciudadanía para mantener este tipo de diálogo? ¿Se la puede educar para ser virtuosa? Son temas de cuya actualidad no cabe dudar. Considerar que el hombre debe construir a través del diálogo la sociedad en la que vivir bien tiene importantes consecuencias en el modelo organizativo de la sociedad.

IX. Conclusión

Hemos analizado en este trabajo el Protágoras de Platón. Un diálogo particularmente conocido por el hecho de que Sócrates acaba, aparentemente, contradiciéndose así mismo, motivo entre otros por el cual es considerado un discurso donde el pensamiento de Platón se encuentra aún inmaduro. Creo sin embargo, después del desarrollo llevado a cabo en esta investigación, que la contradicción es sólo aparente. Más bien, lo que lleva a cabo Sócrates es una estrategia retórica que se iniciaría con una concessio y que tendría como objetivo conducir a Protágoras a contradecirse. Pero el objetivo del diálogo no debe confundirse con el objetivo de la concessio. El objetivo de la concessio es el ἔλεγχος, pero no es esta refutación el objetivo del diálogo, sino que hay un interés más profundo: mostrar el discurso sofista, aparentemente bueno y bello, en un discurso que más «parece esforzarse en lo contrario» (τοὐναντίον ἔοικε σπεύδοντι, Plat., Prot., 361b) que buscar la verdad. Al preferir antes la victoria en la discusión que la verdad carece de la fuerza necesaria para buscarla. Esa fuerza, dice Sócrates, es la que da el conocimiento de lo bueno. Por eso, solamente los virtuosos (los que ya disponen de ese conocimiento) son capaces de hacerse la pregunta pertinente y buena: la pregunta qué es la virtud.

Para saber si es posible enseñar a los ciudadanos el arte cívico (πολιτικὴν τέχνην) se necesita en primer lugar hacerse la pregunta pertinen-

te por el ser de la virtud: *ti estin*. Esta pregunta puede conducirnos más a un discurso razonado (λόγῳ διεξεληθόν) que a un largo y bello discurso en forma de mito (μῦθον λέγων), pero es el tipo de diálogo propio del arte cívico. Y no se puede enseñar como quien enseña a alguien a hablar en público, porque nace de una virtud que es difícilmente enseñable.

Ahora bien, esta virtud puede que no haga falta que sea enseñada. Tanto en *Protágoras* como en *Menón* el interlocutor siempre acaba recordando que la pregunta pertinente es la virtud. El problema no es que no la reconozcan, sino más bien que se olvida en favor de un discurso más aplaudido. La tarea de Sócrates es provocar esa reminiscencia mayéutica: que recordemos cuál es la pregunta pertinente. Aun así, los sofistas –a pesar de reconocer la pregunta pertinente– son incapaces de hacérsela, están demasiado empeñados en lo contrario y demasiados seducidos por los aplausos que provoca el discurso en forma de mito que carecen de la fuerza necesaria que les haga dominarse a sí mismo y sustituir el diálogo en forma de mito por el diálogo razonado. Los sofistas, de este modo, lejos de ser los grandes maestros de la virtud que harán posible una *politeia* mejor, se convierten en el peligro mayor de ésta, en los culpables de la falta de éxito de la democracia.

Debe observarse que estamos hablando aquí del inicio del discurso filosófico-razonado (λόγῳ διεξεληθόν) el cual, ciertamente sustituiría al discurso mítico (μῦθον λέγων) como es señalado en muchos de los manuales de filosofía. Pero cuando Platón defiende esta necesaria superación de un tipo de discurso por otro no está pensando en la mitología de los antiguos. Ni siquiera parece estar necesariamente rechazando el uso de los mitos (de los que él mismo con tanto éxito echa mano) en el diálogo. La defensa de un discurso razonado no es un ataque a lo que los autores contemporáneos han denominado razón simbólica (cfr. Rodríguez, 2007, p. 57), que es como la filosofía moderna había entendido este proceso de racionalización y desmitificación, sino un ataque al discurso sofista que se serviría de los mitos para dar forma a discursos largos y bellos dignos de aplauso. Lo que al Platón de los diálogos socráticos parece molestar no es pues el simbolismo que él mismo en sus diálogos exhibe, sino su ineficacia para buscar la verdad cuando se recurre a la imagen efectista situándola por encima de la verdad; cuando en lugar de hacerse la pregunta pertinente, se busca la belleza simbólica del lenguaje mítico. La pregunta pertinente es *ti estin*. Una pregunta que precisa de una virtud para poder llevarse a cabo. Una virtud que de la que el sofista no dispone, y que tiene que ver con la necesaria contención para no dejarse seducir por el aplauso y la victoria retórica; una virtud que nos de la necesaria fuerza (ισχύς) para empeñarnos, no en

lo contrario de lo que diga nuestro interlocutor, sino en la pregunta pertinente que el propio diálogo impone.

Bibliografía

Aristóteles (1957): *Aristotle's Politica*, ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

Heidegger, M. (1956): *Was ist das -die Philosophie*. Pfullingen: Neske.

Padilla, Ma T. (2003): «La naturaleza del método socrático-platónico», en *Topics*, 25, pp. 35-46.

Platón (1903): *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford: University Press.

Rachel, Tad, Charles, ed.s (2012): *Plato and the Divided Self*. Cambridge: University Press.

Robinson R. (1996): «Elenchus» en *Priori* (1996), pp. 9-19.

Rodríguez, M. (2007): «De la racionalidad instrumental a la racionalidad simbólica» en *La Colmena* 56, pp.56-62

González, J. E. (2012): «República I y la crítica al elenchos socrático» en *Nova tellus* 30/2, pp. 39-72.

Vlastos, G. (1977): *Ironic and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press / Cornell University Press.

Vlastos, G. (1994): *Socratic Studies*. New York: Cambridge University Press.

EL ESCÉPTICO ANTE DIOS

THE SKEPTIC IN FRONT OF GOD

Héctor Sevilla Godínez¹
Universidad de Guadalajara (México)

Enviado 07/5/2021

Aceptado 11/11/2021

Resumen: El asombro ante lo sublime no siempre produce una reacción teísta; de hecho, el reconocimiento de lo absoluto puede conducir a la desacreditación de las representaciones sobre la divinidad e, incluso, a la suspensión del juicio en torno a su existencia. Cuando absoluto no se asocia con algún tipo de personificación, produce incertidumbre. Si nuestros conocimientos están contruidos a partir de elaboraciones ficticias, lo único que resta es reconocer la ignorancia. Aceptarlo así no conduce a la negación de los saberes, sino a mostrar escepticismo ante lo sabido. En otras palabras: no saber implica mantener la incertidumbre. Contamos con saberes que delimitan nuestro posicionamiento ante lo que creemos que es real, pero no somos poseedores, en el punto de vista del escéptico, de ningún saber que se sustente en una verdad de la que no se pueda dudar. Visto así, el escéptico muestra respeto a lo absoluto al desistir de afirmar cualquier cosa sobre tal.

Palabras clave: deidad; incertidumbre; realidad; verdad; escepticismo

Abstract: Astonishment at the sublime does not always produce a theistic reaction; in fact, the recognition of the absolute can lead to the discrediting of the representations about the divinity and, even, to the suspension of the judgment around that existence. When absolute is not associated with some kind of personification, it produces uncertainty. If our knowledge is built from fictitious elaborations, the only thing that remains is to recognize ignorance. Accepting it in this way does not lead to the denial of knowledge, but rather to show scepticism about what is known. In other words: not knowing implies maintaining uncertainty. We have knowledge that delimits our position in the face of what we believe to be real, but we are not possessors, in the sceptic's point of view, of any knowledge that is based on a truth that cannot be doubted. Seen this way, the sceptic shows respect for the absolute by desisting from affirming anything about it.

Key words: deity; uncertainty; reality; truth; scepticism

[1] (hector.sevilla@academicos.udg.mx) Doctor en Filosofía por la UIA, Ciudad de México. Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias, de la Asociación Filosófica de México, de la Sociedad Filosófica de España y del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Ha publicado 14 libros y más de 120 artículos en revistas de veinte países. Sus líneas de investigación son el nihilismo, la filosofía de la religión y la mística.

I

Enfocar la atención en el tema de las certezas nos adentra en el problema de la verdad. De acuerdo con algunas aproximaciones contemporáneas al *madhyamaka*, hay dos alternativas para imaginar o concebir la verdad: a) considerar la verdad como un asunto de orden interno que se vincula de manera concreta con cada lenguaje. Una verdad de este tipo puede ser entendida como convencional (*samvri-satya*), la cual está restringida por las modalidades particulares de cada idioma, así como por sus reglas; b) considerar lo verdadero como algo que está fuera de la dimensión lingüística, de modo que se reafirma su carácter de incognoscible, o al menos su trascendencia del idioma, posicionándose en un sitio al que no accede el lenguaje o en donde no resulta del todo funcional.² Cuando Eckhart advierte que “quien habla de Dios con un ejemplo cualquiera habla en un sentido impuro de él”³, está considerando la segunda modalidad de la verdad.

Ante el reconocimiento de que no puede decirse o afirmarse algo certero de lo que está más allá de lo expresable, el camino de la fe se presenta como alternativa posible. En otros casos, como en el escepticismo, no existe motivo para tener fe en algo de lo que no puede expresarse nada certero; no obstante, esta postura no desacredita la posibilidad de la existencia de *algo* mayor, tan solo evita afirmar lo que no puede probarse. De tal modo, no hay negación de lo absoluto en el ámbito del escepticismo, lo que hay es una suspensión del juicio; desde tal pauta no puede excluirse ninguna posibilidad sobre el modo de ser de las cosas, puesto que tal exclusión implica un juicio. Visto así, en su elección de no excluir la posibilidad de lo transpersonal, el escéptico contempla de manera latente la eventual existencia de algo mayor a lo humano, pero no lleva a término su afirmación puesto que no cuenta con una manera precisa de hacerlo. Esta toma de postura ante el asombro, que no afirma y no niega, resulta particular y aguda. El escepticismo certifica el fracaso de la cognición ante el extraordinario potencial que la perplejidad ante lo absoluto pone ante nosotros. La paradoja es que, al moverse en el plano de lo racional y de lo lingüístico, la suspensión del juicio del escéptico deviene en pausa constante que no llega a una conclusión afirmativa desde el canal de lo humano, con lo cual se vislumbra la opción de lo transpersonal; por ello, en caso de existir, lo

[2] Cfr. Arnau, Juan: *La palabra frente al vacío. La filosofía de Nāgārjuna*. Ciudad de México: FCE, 2005, p. 289.

[3] Eckhart, Maestro: “El fruto de la nada”, en Eckhart, M., *El fruto de la nada y otros escritos* (pp. 118-126). Madrid: Alianza, 2011, p. 123.

absoluto no es concebido al alcance. Esto es, también, una forma sigilosa de respeto.

En este ámbito resalta la influencia de Sexto Empírico, “un médico perteneciente a una secta de galenos de orientación escéptica [que] compiló en el siglo II o III de nuestra era la sabiduría acumulada durante siglos por los escépticos de la secta pirrónica”⁴. Los escépticos de la antigüedad consideraban que el ejercicio filosófico era una herramienta que permitía dilucidar la manera en que debía vivirse la vida. Tal perspectiva, centrada en los asuntos cotidianos e incluso en la forma en que se afirman las cosas sobre la realidad, los dotó de una habilidad significativa para cuestionar las supuestas verdades que se popularizaban en su tiempo. Para que la filosofía tuviese sentido, debía iniciar por cuestionar sus propios preceptos y estilos de concebir las cosas. Visto así, el ejercicio filosófico debía purgarse a sí mismo de sus propios postulados, de modo que pudiese revisarlos y analizarlos desde otro matiz y sin la pretendida autoridad que da la fama o la aceptación del vulgo. Las cosas no son verdaderas porque las personas las acepten o en función de que estas representen la mayoría. Eliminar la pretensión es equiparable a la realización de una limpieza a fondo de los presupuestos con los que juzgamos la realidad. Valdés compara el *Tractatus* de Wittgenstein con la expulsión de pretensiones sobre la veracidad de los juicios que recomendaba Sexto Empírico.⁵ En tal orden de ideas, las verdades filosóficas son vistas como un entramado de juicios que no tienen sustento más allá de la suposición.

Sexto no se reconoce a sí mismo como el fundador de los escépticos, mención que reserva para Pirrón de Elis (alrededor de 365-275 a.e.c.). El problema con Pirrón es que no ofreció textos de su pensamiento, lo que se conoce de él nos ha llegado por mediación de algunos fragmentos escritos por su discípulo Timón de Fliunte. El sobrenombre de *Empírico*, atribuido a Sexto, “le habría sido dado por su pertenencia a la corriente empirista de la medicina de la época, que basaba su actuación exclusivamente en la evidencia exterior de la enfermedad, en los síntomas, y no formulaba hipótesis ni construía teorías que trataran de explicarla”⁶. No obstante, Sexto utilizó tal postura más allá de los asuntos de salud, convirtiéndose en detractor de los filósofos de su tiempo, desde los estoicos hasta los aristotélicos.

[4] Valdés, Luis: “Presentación”, en Sexto Empírico, *Por qué ser escéptico*. Martín Sevilla (ed.), Madrid: Tecnos, 2009, p. 22.

[5] *Ibid.*, p. 30.

[6] Sevilla, Martín: “Introducción”, en Sexto Empírico, *Por qué ser escéptico*. Martín Sevilla (ed.), Madrid: Tecnos, 2009, p. 45.

Una de las modalidades del escepticismo está conformada por las propuestas de los pirrónicos; estos, a diferencia de los escépticos dogmáticos, no se contentaban con la afirmación de que no podemos conocer la verdad o que esta se encuentra fuera de nuestro alcance. Para los pirrónicos, la afirmación de que no podemos conocer la realidad contiene ya la presunción de que la conocemos, puesto que de otro modo no podríamos afirmar que no tenemos acceso a ella. En ese sentido, el escepticismo pirrónico supera la socrática humildad del “yo sólo sé que no sé nada”, alcanzando la cima de su pensamiento en la evitación de cualquier tipo de juicio y en el reconocimiento de que cualquier afirmación puede contener alta dosis de sinsentido.

Si uno reconoce que no sabe, ha acertado de manera aparente; porque al concluir que uno no sabe, se cae en la suposición de que sabemos lo que es el saber y que, por tanto, contamos con elementos para concluir que no sabemos. Por ejemplo, si una persona afirma “no sé lo que es nadar”, podría estar siendo contradictoria porque sí tiene una idea de lo que eso significa y por eso concluye que no lo sabe; sin embargo, si la afirmación fuese “no he tenido la experiencia de nadar”, se establece una distinción entre tener la información de lo que significa el verbo “nadar” y la ejecución del nado. No obstante, respecto a saber la verdad, no podemos afirmar que no sabemos ni que sabemos, porque en ambos casos se partiría de la premisa de que sí se sabe. Saber la verdad, a diferencia de tener la experiencia de nadar, se encuentra en un ámbito abstracto, del cual es difícil desprender una captación sensorial directa.

En relación con lo absoluto, o lo transpersonal, el escéptico no acepta remitirse a la afirmación de “tener una experiencia divina”, sino que cuestiona el sentido de cualquier tesis sobre la deidad o sobre alguna dimensión de la cual no puede ofrecerse ninguna certeza en el estricto sentido conceptual. En el caso de la postura de asumir el *pathos* divino, cuestión que acontece, por ejemplo, en los profetas, se parte de la premisa de que se ha tenido la experiencia de conocer la verdad de Dios; lejano a ello, el escéptico atestigua su imposibilidad de testificar; tal es su alcance, su límite y su mérito. Es por ello que la meta última de la suspensión del juicio consiste en lograr una imperturbabilidad que se sostiene en la renuncia al conocimiento, no sólo en la aceptación de que no se conoce. El escéptico, a diferencia del estoico, no sólo admite que no sabe, sino que reconoce que no es posible saber en el momento presente o en el futuro, tal como tampoco lo ha podido hacer ninguna persona sobre la Tierra.

La indisposición hacia la ilusión del saber, postura elemental del escéptico, no puede equipararse con la infantil ignorancia del que se encuentra adormecido por su carente capacidad de dudar; por el contrario: el

escéptico concluye que el saber no es posible porque en algún punto intentó que sí lo fuese, pero, a pesar de que ha sido capaz de elaborar preguntas precisas, resultaron mayores sus propias refutaciones que sus certezas. Tal como señala Valdés, “el pirronismo, como forma de vida, prescribe el abandono de la búsqueda de la verdad y el dejar que la vida fluya sin asentir a creencia u opinión alguna sobre cómo son realmente las cosas”⁷.

Las aseveraciones del escéptico, consistentes en que no hay manera de concluir algo definitivo sobre la realidad, no pueden ser menospreciadas como si se tratase de simple hermetismo o negación de lo dicho por otros. Sus planteamientos contra las razones aportadas por la filosofía constituyen una manera privilegiada de filosofar. La ataraxia, o estado de desapego hacia una versión particular de la realidad, no se alcanza de forma gratuita, sino que precisa desmesurados esfuerzos por suspender la persistente fijación de las etiquetas con las que se concibe el mundo. Ser escéptico implica, por tanto, rechazar la convención y la enseñanza recibida, aquella que se ofrece para adaptarnos al *orden* social del mundo. El estado de imperturbabilidad del escéptico muestra cierta similitud con el estado de gracia o de iluminación que aluden algunos místicos, sobre todo cuando han superado la terca y egocéntrica necesidad de que lo absoluto sea como creemos que es o como se nos ha indicado que debe ser.

En su principio, el escepticismo “surgió originariamente como un rechazo a la profesión de filósofo, [...] rechaza las diversas filosofías como creencias en determinados sistemas basados en dogmas o verdades que no pueden ser demostrados”⁸. Si bien hemos dicho que al negar las pretendidas verdades de la filosofía se está realizando un proceder filosófico, los escépticos intentaban no reducir su pensamiento a la elaboración de un nuevo sistema de verdades; por el contrario, si hubiese un sistema implícito en el escepticismo consistiría en renunciar a la postulación de una manera unívoca de entender la realidad. No obstante, la suspensión del juicio también podría considerarse una forma de juicio, uno del que se desprende que es mejor suspender toda conclusión. A pesar de la aparente incongruencia de su posición, la misión del escepticismo es altamente noble si se considera que “proponía librar a los hombres de todo lo que les había sido transmitido como cierto con la intención de ordenar o dirigir su vida, resultando de ello el enfrentamiento de unos y otros en nombre de las diferentes creencias y normas”⁹.

[7] Valdés, Luis: *op. cit.*, p. 28.

[8] Sevilla, Martín: *op. cit.*, p. 38.

[9] *Ibidem*.

En el fondo, el escéptico es un liberador de las cadenas eidéticas desde las cuales construimos los filtros con los que juzgamos las cosas. De tal modo, la actitud escéptica es contemplativa de la sinrazón que se encuentra en la base de toda conjetura o conclusión. Contemplar el sinsentido implica divorciarse de los sistemas y las creencias que se han maquillado con el brillo de lo sublime, pomposamente embellecidas por el supuesto triunfo de la lucidez humana que ostentan.

El escéptico intenta derribar los pilares de la vanidad academicista, tal como también podría hacerlo con la arrogancia de quienes se saben y proclaman contenedores de la verdad divina. Martín Sevilla afirma que “si el escéptico no está seguro de cómo son las cosas que se nos muestran por los sentidos, menos aún lo está de cómo son las cosas que ni siquiera se manifiestan y que algunas filosofías dogmáticas proponen como ciertas o verdaderas”¹⁰. Un poco de escepticismo sería de utilidad en el mundo contemporáneo, tan plagado de creyentes y tan carente de individuos místicos. La actitud reverente del escéptico radica en que reconoce la limitación de toda pretensión humana. Ahora bien, en la misma conjetura escéptica puede ser encontrada una leve grieta desde la cual se cuelga un delgado hilo de luz transpersonal. Si se reconoce a cada humano como incapaz de conocer lo verdadero, es porque se intuye, quizá de forma transracional, que lo verdadero *existe* aun cuando no puede ser definido o referido. Si el escéptico negara la verdad, no tendría que refutar nada, pues de antemano sabría que no hay motivo para negar lo que no existe. En todo caso, más que el juicio de que no hay verdad, el escéptico enuncia su carácter de inalcanzable; es decir, no acepta que el humano la conozca, pero no niega que exista en un ámbito ajeno a lo humano. Por tanto, si bien es notablemente menos sensible o *cálida* que otras, la postura escéptica es también una postura ante lo absoluto.

Con claridad puede constatararse que “la delgada historia del escepticismo aparece oprimida por el peso de ilustres filósofos o de poderosas religiones, tanto en occidente como en oriente”¹¹; lo anterior no sólo nos convoca a su reconsideración, sino también al cuestionamiento de aquella postura que hemos elegido ante lo absoluto. El escéptico, en su irreversible convicción de que es mejor la suspensión del juicio que decir algo erróneo, no obtiene fama ni prestigio; de hecho, no hay manera de ser auténticamente escéptico cuando la meta es el reconocimiento social. Si el escepticismo es “la capacidad de contrastar, de cualquiera de los modos posibles,

[10] *Ibid.*, p. 39.

[11] *Ibid.*, p. 40.

lo que aparece con lo que se piensa”¹², entonces encuentra múltiples enemigos que, debido a sus mentes entorpecidas y confusas, están cobijados por mediación del control ideológico.

Es digno de consideración el compromiso del escéptico y su renuncia a ser arrastrado por las formas populares o los eslóganes académicos que solicitan con urgencia reflectores y aplausos. Ahora bien, cuando decimos que el escéptico se encuentra comprometido a mantenerse en una actitud denunciante, sosteniendo el señalamiento de los errores de cualquier conclusión y de toda ideología, asumimos que su lazo y convicción tienen alguna noción sustentadora. Algo similar intuye Nietzsche cuando señala que “todo espíritu que ansía algo grande y que quiere también poseer los medios para alcanzarlo, es necesariamente escéptico”¹³. ¿Qué es lo grande y con qué se compara para afirmar su grandeza? ¿A dónde intenta dirigirnos el escéptico tras la eliminación de todos los caminos? ¿Acaso es posible?

II

Entre las disputas de Sexto sobresalen las mantenidas contra los filósofos, los poetas y los docentes. De los primeros señala que “unos dijeron que habían descubierto la verdad, otros sostuvieron que no era posible investigarla y otros continúan investigando”¹⁴. No obstante, en lo tocante a su enfrentamiento, no muestra beligerancia exclusiva con alguna escuela filosófica y admite: “en el contenido particular objetamos contra cada parte de lo que llaman filosofía”¹⁵. Estar en contra de la filosofía tiene sentido cuando se admite el no saber y la imposibilidad de afirmar cualquier cosa. El amor a la sabiduría no resulta sustentable cuando se consigna que toda sabiduría consiste en acumulación de ficciones o en suma de conclusiones insostenibles.

En su texto *Contra los profesores*, Sexto apunta que “no es difícil mostrar que los poetas se contradicen y cantan lo que les viene en gana, cuando incluso los filósofos más principales dicen muchas cosas contradictorias”¹⁶. Quizá Sexto pierde de vista que el valor de la poesía no consiste en decir la verdad, sino en construir un mundo apartado de lo real, en el cual puedan subsistir las fantasías; en la óptica escéptica, no obstante, la

[12] Sexto Empírico: *Por qué ser escéptico*. Martín Sevilla (ed.), Madrid: Tecnos, 2009, p. 52.

[13] Nietzsche, Friedrich: *El anticristo*. Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos, 1998, p. 102.

[14] Sexto Empírico: *op. cit.*, p. 49.

[15] *Ibid.*, p. 51.

[16] Sexto Empírico: *Contra los profesores*. Madrid: Gredos, 1997, p. 115.

aportación del poeta se reduce al maquillaje de una idea por mediación de las palabras. En relación con la orientación escéptica, Sexto expresa que esta “recibe también el nombre de *Zetetica* por el empeño en investigar y observar, el de *Efectica* por la actitud mental que surge en el estudio de lo que se investiga y el de *Aporetica* [...] por dudar frente a la afirmación y la negación”¹⁷. Sin dudarlo, el conocido como Empírico estableció que el escepticismo también podría ser denominado pirronismo, con lo cual reconoce que “Pirrón se acercó al escepticismo de forma más tangible y expresa que sus predecesores”¹⁸.

Entre los principios objetivos del escepticismo se encuentra “la esperanza de volvernos imperturbables”¹⁹. Tal intención implica cuatro obligaciones concretas que, según la visión de Sexto, debe aceptar el escéptico; de entre estas, “una se encuentra en el plan de la naturaleza, otra en el apremio de lo que sentimos, otra en la tradición de las leyes y costumbres y otra en la instrucción de las artes”²⁰. Resalta el énfasis puesto en el denominado plan de la naturaleza, porque esta es dotada de un poder particular entre las leyes del mundo; del mismo modo, en lo tocante a la instrucción de las artes, pareciera que el escéptico reconoce que estas pueden plasmar una realidad que no puede ser comunicada más que de manera simbólica, sin el uso de palabras como lo hace la poesía. El seguimiento de estos parámetros conduce al cumplimiento de la finalidad del escéptico, a saber, “la imperturbabilidad de las cosas sujetas a opinión y la moderación en los sentimientos que aparecen forzosamente”²¹. El camino hacia un estado de nula turbación requiere de esfuerzo y disposición constantes. De manera central puede observarse que en el deseo por mantenerse imperturbable persiste en el escéptico cierta conciencia de que hay algo en el hombre y la mujer que debe ser preservado o que no debiera ser perjudicado por los convencionalismos ideológicos que otros han decidido abrazar con ingenuidad.

El hallazgo de este proyecto de vida se presenta de manera consecuente con la renuncia del conocimiento, tras admitir su fragilidad y sinsentido. En palabras de Sexto: “Al escéptico le sucedió lo mismo que se cuenta del pintor Apeles. Dicen que pintando un caballo y pretendiendo imitar en la pintura su baba espumosa, tenía tan poco éxito que desistió, lanzando la esponja con la que limpiaba los colores del pincel contra la

[17] Sexto Empírico: *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos, 1993, p. 53.

[18] *Ibidem*.

[19] Sexto Empírico: *Por qué ser escéptico*, p. 54.

[20] *Ibid.*, p. 60.

[21] *Ibid.*, p. 61.

imagen. Y al tocarla produjo la imitación de la baba espumosa del caballo”²². Tal como sucedió con quien fuese el pintor exclusivo de Alejandro Magno, el escéptico logra, de manera fortuita, desnudar la verdad al evidenciar la falsedad de los ropajes que la humanidad le ha puesto. Una vez que se desentiende de ella, logra captarla de manera involuntaria. Reconocer el no saber es semejante a dar en el clavo tras lanzar el martillo de manera desesperada hacia la pared. En ese tenor, el escéptico capta una porción de lo absoluto al desacreditar las maneras amañadas con las que se suele explicar lo particular.

En la experiencia escéptica, el logro proviene de renunciar a la intención de alcanzarlo; el conocimiento surge mediante la apertura al desconocimiento. En la perspectiva de Sexto, “los escépticos esperaban recibir la imperturbabilidad decidiendo sobre la diversidad de lo que aparece y lo que se piensa, pero no siendo capaces de hacerlo suspendieron el juicio. Y al suspender el juicio, la imperturbabilidad, como por azar, les acompañó como la sombra acompaña al cuerpo”²³. En esto se vislumbra que el camino hacia la imperturbabilidad es colindante con la renuncia a su búsqueda. Suspender el juicio, hasta el punto de que nada sea deseable, nos reconforta añadiendo logros inusitados. Son notables las coincidencias entre tal postura de renuncia al conocimiento y la propuesta budista de favorecer el desapego. En el terreno de la mística, la negación de los atributos de Dios y el desconocimiento de las convenciones sobre su identidad son antesala de una experiencia distinta en torno a la espiritualidad.

Sexto afirma que “el fin del escéptico es la imperturbabilidad en las cosas sujetas a opinión, y la moderación en los sentimientos que aparecen forzosamente. Y algunos escépticos notables [Timón y Enesidemo] añadieron también la suspensión del juicio en las investigaciones”²⁴. De ello deriva que el camino del escéptico tiene dos etapas clarificadas: en una se duda de las ideas establecidas y se las confronta con ahínco; en la etapa siguiente, cuando esta es posible, se propicia un desentendimiento y desazón por cualquier afirmación que se proponga como verdadera. Cuando se ha eliminado la posibilidad de saber y de confiar ciegamente en cualquier sabiduría, el velo cae y se comienza a observar todo de un modo alterno: se ve, no viendo.

La difícil puesta en práctica de la suspensión del juicio consiste en reiterar “una actitud del pensamiento por la que ni negamos algo ni lo afir-

[22] *Ibid.*, p. 62.

[23] *Ibidem.*

[24] *Ibid.*, p. 63.

mamos”²⁵. Si una persona logra suspender el juicio caerá en la cuenta de que nada es bueno o malo por naturaleza, de que no hay motivo de fricción y de que todo en lo que ha creído es una especie de cuento sobre la realidad, una narración que no sintoniza con cómo son las cosas. De esto no deviene el interés por aprender el modo de la realidad, sino que se advierte la imposibilidad de tal osadía. Esto no sólo reporta beneficios en la actitud ante los saberes ajenos y el consecuente deslinde de su influencia, sino que se evita la turbación derivada de tener una opinión que defender. Según lo atestigua Sexto, “el que opina que algo es bueno o malo por naturaleza está siempre perturbado”²⁶. Por si fuera poco, se elimina la absorbente y desgastante necesidad de convencer a los demás, de someter la propia opinión al escrutinio ajeno o de competir para que los demás *otorguen razón* a nuestros dichos.

El precio que debe pagarse por un estado de imperturbabilidad es la experiencia de la indeterminación. No hay defensa filosófica que pueda hacerse sin partir de una posición, del mismo modo en que no hay disputa necesaria si no se ostenta ningún interés por el consenso. En sus *Esbozos pirrónicos*, Sexto concluye que “la indeterminación es un estado de la mente por el que ni rechazamos ni establecemos nada de lo que se estudia dogmáticamente, es decir, de lo que no es manifiesto”²⁷; de tal manera, a menos que algo sea comprobado de manera irrefutable, no hay ninguna afirmación que no pueda ser negada. De hecho, cuando realizamos una afirmación tratamos de dotar de veracidad algún concepto o asunto que no se afirma por sí mismo; es decir, de la condición de incertidumbre implícita en las cosas, de su falsedad, de su ausencia de claridad, deriva su necesidad de afirmación.

En tal óptica, tener que afirmar lo absoluto sería la prueba más fehaciente de que este no se afirma por sí mismo. Si algo absoluto realmente existe no hay necesidad de ningún proselitismo o esfuerzo por afirmarlo. Nada que sea omnipotente podría requerir de la intervención humana. Visto así, no construimos la Gloria de Dios ni podemos justificar nuestra conducta advirtiendo que trabajamos por Su bienestar. La Gloria de Dios le es conferida por serlo, no por la obra de hombres o mujeres; a su vez, de forma llana, también existe la opción de que no haya Gloria posible ni *Alguien* a quien glorificar. De cualquier manera, tales conjeturas también podrían ser desacreditadas desde el parámetro del escepticismo pirrónico, en función de que la afirmación de la Gloria de Dios como algo dependiente

[25] *Ibid.*, p. 53.

[26] *Ibid.*, p. 61.

[27] Sexto Empírico: *Esbozos pirrónicos*, p. 115.

del humano, así como la sola idea de un Dios o un tipo de Gloria que le es pertinente, no son muestra inequívoca de una suspensión del juicio.

III

La postura escéptica ante lo absoluto no conduce a una feroz negación de todo lo que tenga apariencia de divinidad. El problema de algunos ateísmos, centrados en la negación de cualquier deidad, consiste en que se establecen como portadores del juicio definitivo en torno a la realidad de las cosas. Por el contrario, el escéptico no se autoproclama ateo porque no encuentra sentido en negar lo que ha sido afirmado con inconsistencia. La etiqueta de “sin Dios” se vuelve innecesaria si realmente no hay un Dios; es decir, si Dios no existe, no tiene sentido afirmarse como no poseedor de algo inexistente. Por otra parte, a pesar de que Dios exista, es poco sensato suponer que uno pueda *tenerlo* a manera de posesión. Más allá de posicionarse en una trinchera desde la cual defender una creencia, una idolatría o una ideología, el escéptico se esfuerza por suspender el juicio.

En el décimo cuarto capítulo de los *Esbozos pirrónicos*, Sexto enuncia diez modos para la suspensión del juicio.²⁸ Cada uno de estos se centra en una consideración particular que muestra la inconsistencia de cualquier afirmación. La primera de tales consideraciones consiste en que “una misma cosa no ofrece la misma apariencia en relación con las diferencias que presentan los seres vivos”²⁹. En ese orden de ideas, cada ser vivo es diferente y aprecia las cosas desde su particularidad. Las distinciones que realizan los individuos contienen un condicionamiento que las orilla a convertirse en un producto del enunciante, de modo que no podría generalizarse ninguna perspectiva. Entre las diferencias de cada individuo se encuentra la forma en que su cuerpo está constituido o conformado, de lo cual se desprenden distintas maneras de captación sensorial. La encrucijada adviene cuando necesitamos decidir algo que aplique a los demás o que deba generar consenso. Hablando por los escépticos, Sexto establece: “Nosotros mismos no podremos decidir, en consecuencia, sobre las apariencias que nosotros recibimos y las que reciben los demás seres vivos, ya que nosotros somos también parte de la discordancia y necesitamos por esta razón alguien que decida, más que poder decidir nosotros mismos”³⁰. El problema se agrava cuando se observa que aquel que se presenta como

[28] *Ibid.*, pp. 64-102.

[29] Sexto Empírico: *Por qué ser escéptico*, p. 65.

[30] *Ibid.*, p. 71.

el que debe decidir también se encuentra en la condición de estar delimitado por la constitución que lo distingue.

La constitución del cuerpo no es la única distinción entre los humanos; también resulta fundamental la diferencia en la constitución psicológica. En la época de Sexto, la idea de la psique no había sido elaborada tal como la conocemos hoy, de modo que, en su segunda consideración, el filósofo se refiere al alma: “Es verosímil que los hombres también se diferencien unos de otros en el alma misma, pues el cuerpo es una imagen del alma”³¹. Suspender el juicio en función de la diferencia entre los individuos arroja la noción de que “el que diga que es necesario estar de acuerdo con la mayoría admite algo pueril, ya que nadie puede llegar a todos los hombres y discernir qué agrada a la mayoría”³². Nuestras diferencias psíquicas son fuente de discordancia, y no hay forma de eliminar la fricción mientras no exista una quimérica igualdad psicológica. De tal manera, lo que corresponde es la suspensión del juicio, notando que cambiar a los demás representa una coerción sobre su derecho a la diferencia. Sexto aplica estas consideraciones en forma unánime, excluyendo la pretensión de proclamarse librepensador, como hacen algunos escépticos principiantes. En sus palabras, “cuando los dogmáticos –que son unos egocéntricos– dicen que es necesario preferirse a sí mismos que a los demás hombres en el juicio de las cosas, pensamos que es absurda su pretensión, pues ellos son parte también del desacuerdo”³³. Por ende, no se trata de señalar la falsedad que está presente en el juicio ajeno mientras aplaudimos el juicio propio; un comportamiento tal no corresponde con la manera de actuar de un escéptico, sino con la de un iluso. Sin embargo, la historia está saturada de casos en los que algunos ilusos son capaces de convencer a otros que lo son aún más.

La tercera consideración para la suspensión del juicio es la diferencia entre los sentidos. La pauta se centra en que lo que captamos con uno de los sentidos puede ser desmentido por otro. Sexto alude que “las pinturas parecen tener profundidad y relieve a la vista, pero no al tacto”³⁴, con lo cual enuncia la duda necesaria que debe predominar hacia la información recibida por nuestra captación sensorial. Precursor de la noción de que los sentidos nos engañan, la cual se convirtió en una de las estimaciones centrales que dieron auge al racionalismo, Sexto también alude que podría haber otras formas de captación que no están al alcance de

[31] *Ibid.*, p. 73.

[32] *Ibid.*, p. 76.

[33] *Ibidem.*

[34] *Ibid.*, p. 77.

nuestros sentidos. Ejemplificando sobre la manera en que captamos una manzana, el admirador de Pirrón señala: “Es posible que nosotros, teniendo nuestros cinco únicos sentidos, percibamos únicamente las cualidades que percibimos de entre las cualidades de la manzana, y que, por ejemplo, subyazgan otras cualidades ofreciéndose a otros sentidos que nosotros no compartimos, por lo que tampoco percibimos lo que se percibe por ellos”³⁵. Así, al igual que alguien que nace sin el sentido de la vista y no logra experimentar tal sensorialidad, es posible que, como miembros de una especie, estemos limitados a la percepción que emana de los sentidos que conforman nuestro equipamiento particular. En este punto, Sexto muestra cierta sensibilidad hacia *algo* inexpresable que *escapa* de la comprensión y captación humana.

A su vez, el cuarto modo para la suspensión del juicio está enraizado en la consideración de la diversidad de circunstancias que acompañan y circundan una opinión. Tal como lo advierte Sexto, señalando la postura de los escépticos, “cuando nos encontramos normales o alterados se presentan cosas diferentes, ya que los que deliran y los inspirados por un dios creen oír a las divinidades, pero nosotros no”³⁶. En el mismo tenor, Sexto aprecia que lo acontecido durante un sueño se nos presenta con tal grado de veracidad que incluso nos produce reacciones emotivas. Podría discutirse si lo que percibimos en un sueño está realmente *aconteciendo* o se trata de una especie de fantasía que debiera desacreditarse; no obstante, considerado con cuidado, incluso lo que percibimos del mundo, al que hemos llamado *real*, accede a nuestra subjetividad a partir de lo que acontece en nuestro cerebro, tal como sucede en un sueño. Visto así, “contemplamos cosas en los sueños que son inexistentes cuando estamos despiertos, y no son del todo inexistentes, pues existen en sueños, de la misma manera que existe lo diurno y no existe en sueños”³⁷. La sola circunstancia de estar dormido o despierto condiciona lo que está *sucediendo* en nuestro mundo eidético.

Además de los citados, también son ejemplos de diversidad circunstancial los casos en que opinamos de manera diferente sobre las cosas en momentos distintos. No percibimos del mismo modo las experiencias cuando las vivimos en el instante en que acontecen que cuando las recordamos muchos años después, a pesar de que el hecho sigue siendo el mismo. Incluso en lo tocante a lo sensorial, “el mismo aire les parece ser frío a los ancianos, pero templado a los jóvenes”³⁸. En lo relativo al orden estético,

[35] *Ibid.*, p. 79.

[36] *Ibid.*, p. 81.

[37] *Ibid.*, p. 83.

[38] *Ibidem.*

“muchos que tienen amadas feas creen que son bellísimas”³⁹; en el ámbito de lo culinario, “el mismo alimento parece riquísimo a los que están ávidos de él, pero desagradable a los que están hartos”⁴⁰; asimismo, en virtud de la valentía o la cobardía que se encuentre asentada en la personalidad, cada uno vivirá de manera distinta las situaciones de peligro.

Considerado lo anterior, “no existe un criterio para demostrar la primacía de una apariencia o una circunstancia sobre otra”⁴¹; de esto se desprende que cualquier opinión estará circunscrita a un orden de circunstancias que condicionan el juicio. Si ninguna experiencia circunstancial puede ser considerada universal, en cuanto que no es vivida de la misma manera, no habrá un juicio que deba tenerse por tal. En ese orden lógico, las ideas sobre Dios, lo transpersonal o lo absoluto, están contagiadas de la humedad distorsionante de las circunstancias. Por ende, las personas creen ciertas cosas en alguna etapa de su vida y piensan distinto en otra. En este y en otros aspectos, la conclusión de Sexto es lapidaria: “La demostración no puede ser válida sin haber antes un criterio verdadero, ni el criterio puede ser verdadero sin haber hecho creíble antes la demostración”⁴². Las situaciones sostienen las apreciaciones; de modo que, si la variabilidad de las situaciones es constante, lo conveniente es la suspensión del juicio.

Una variable de las circunstancias corresponde a la quinta consideración para la suspensión del juicio, la cual se centra en la diferencia ocasionada por el lugar o ubicación que ocupa el que juzga. El argumento de Sexto enfatiza que “dado que todo lo que aparece se ve en algún lugar, desde alguna distancia o en alguna posición, y todo esto causa mucha variedad en las apariencias [...] nos veremos obligados también por este modo a llegar a la suspensión del juicio”⁴³. Todos los que hemos viajado en un avión hemos constatado lo diminutos que se observan los autos, las viviendas o las fábricas desde una gran altura. Sentados en la aeronave nos resulta de mayor tamaño el vaso del que bebemos agua que algunos árboles observados hacia abajo. La apariencia con la que se nos presentan las cosas no coincide con lo que son.

Por su parte, la sexta consideración para la suspensión del juicio se refiere a la diferencia provocada por la mezcla de la captación sensorial. Por ejemplo, con relación a nuestra audición, “el sonido mismo parece de una manera en lugares abiertos, de otra manera en lugares angostos y

[39] *Ibid.*, p. 84.

[40] *Ibid.*, p. 85.

[41] *Ibid.*, p. 87.

[42] *Ibid.*, p. 88.

[43] *Ibid.*, pp. 90-91.

sinuosos⁴⁴; de ello deriva que haya ciertos espacios o ambientes que son propicios para la ejecución en vivo de cierta música. Nuestro pensamiento no logra captar de manera idónea lo que sucede si los sentidos transmiten algo erróneo; a su vez, los sentidos penden de lo que llega a ellos según sean las condiciones ambientales. Tras hacer un largo viaje podemos padecer una menor captación del sonido por la influencia de los cambios en la presión atmosférica. Del mismo modo, no logramos percibir los sonidos de menor intensidad cuando estamos soportando algún grito o un ruido mayor que se sobrepone en decibeles a otros sonidos.

La séptima consideración para dudar de nuestro juicio es la diferencia según las cantidades y disposiciones. En este punto sobresalen los ejemplos que Sexto asocia a las reacciones del cuerpo; en tal perspectiva, “el vino cuando se bebe con medida nos vigoriza, pero cuando se toma mucho más deja flojo el cuerpo”⁴⁵. Lo mismo podría decirse del alimento en general, cuando este ha sido consumido en exceso provoca malestar, el cual es muy distinto a la sensación satisfactoria de saciedad. Si dormimos más de lo habitual tampoco logramos mayor energía. Necesitamos beber cierta cantidad de agua para nuestra óptima hidratación, pero sobrecargar el estómago de líquidos no resulta placentero. Sexto apunta que “en general las cosas beneficiosas resultan dañinas si se usan en una cantidad desmedida”⁴⁶. En tal óptica, se entiende que las cosas no son por sí mismas benéficas o perjudiciales, sino que la consecuencia de su consumo está delimitada por la cantidad o la disposición.

La octava consideración consiste en recordar que todo lo que captamos se encuentra en relación con algo más. El escéptico acepta que ninguna cosa es independiente y que siempre existe contingencia; de tal modo, “puesto que todas las cosas existen en relación con algo, debemos suspender el juicio acerca de qué cosas existen como absolutas y en su propia naturaleza”⁴⁷. De esto puede desprenderse, además, que la existencia representacional de las cosas se encuentra en franca dependencia con la existencia de aquellos que las captan. Cualquier representación realizada en torno a un objeto logra su efecto en la misma medida en que este es asociado con algo más. Visto así, ninguna cosa es captada de manera pura, sino que existe un escalón necesario consistente en la comparación. En lo relativo a lo transpersonal, la condicionante central consiste en representar lo absoluto a través de alguna asociación emparentada con la experien-

[44] *Ibid.*, p. 93.

[45] *Ibid.*, p. 95.

[46] *Ibid.*, p. 96.

[47] *Ibid.*, p. 97.

cia sensible que hemos forjado en el lapso de nuestras vidas. Referidos a un asunto de orden abstracto, Sexto encontraría mayor complejidad para dotar de certeza a una opinión sobre lo transpersonal. La misma idea de *algo* que se encuentre por encima de lo humano se desprende de su asociación con lo humano; por ende, si lo transpersonal realmente lo es, entonces no puede encontrarse sometido a la ideación personal, puesto que está *más allá* de ella.

La penúltima consideración para recordar la falacia de nuestras opiniones se sustenta en las diferencias según la cotidianidad o lo extraordinario de los sucesos. Esto apunta a que lo habitual no nos reporta ocasión para asombrarnos, ya sea porque lo damos por hecho o porque se vuelve ordinario. Sexto alude que “el sol es mucho más asombroso que un cometa, sin embargo puesto que vemos continuamente el sol y ocasionalmente el cometa, nos asombramos tanto del cometa que incluso nos parece ser una señal divina, y nada nos asombramos del sol”⁴⁸. Incluso lo bello, cuando es ordinario, puede producirnos apatía. Un insecto cualquiera podría ser oportunidad para producir asombro si concentramos la atención en qué es lo que lo mantiene vivo, lo que faculta la digestión de sus alimentos o el instinto que lo conduce a escapar de sus depredadores; no obstante, al haber tantos insectos y al no resultar difícil encontrarnos con varios durante el día, estos no propician admiración. Algo similar podría referirse de la vida humana: tan usual nos parece que haya otras personas a nuestro alrededor que se nos dificulta percibir la significatividad potencial de su existencia junto a la nuestra. De la pérdida de asombro se desprende el olvido de la reverencia y se adormece la sensibilidad.

La décima consideración está vinculada con la diversidad de opiniones derivadas de la moral, incluidas “las costumbres, las leyes, las creencias míticas y los postulados dogmáticos”⁴⁹. Sexto no considera de valor relevante a la ley, sino que la considera un simple “acuerdo entre ciudadanos”⁵⁰. El hecho de que alguna normativa se haya desprendido de un consenso no le exenta de su carácter contingente, toda vez que estuvo sujeta a la aprobación de un conjunto de personas que elaboran juicios propiciados por su parcialidad. Además, ninguna ley es producto de un consenso general entre los ciudadanos que deberán someterse a ella, de modo que se aplica por mediación de la coerción. Si la ley fuese un consenso aprobado por la totalidad no tendría que castigarse su incumplimiento y, de hecho, tampoco tendría que elaborarse. Por ello es insostenible el mito de que la

[48] *Ibid.*, pp. 99-100.

[49] *Ibid.*, p. 100.

[50] *Ibid.*, p. 101.

legalidad es una garantía para el logro de la justicia. En ese sentido, creer en los mitos es similar a “la aceptación de cosas que no han sucedido y han sido inventadas”⁵¹, de modo que quien los elige o la sociedad que los mantiene se vuelve responsable de las consecuencias de su elección.

Cuando se juzga la conducta de otra persona, el juicio se encuentra sujeto al parámetro desde el cual se delimita la bondad, pertinencia o funcionalidad del acto. En ese sentido, la opinión de lo que otro realiza sigue un lineamiento que ha sido colocado en nuestra perspectiva de las cosas. De ello se desprende, por ejemplo, que juzgar el actuar ajeno desde los postulados morales de cualquier religión exige que se compruebe la veracidad de la doctrina expuesta por la misma, puesto que sólo a partir de tal comprobación podría imperar la pauta conductual que establece. Las consideraciones expuestas, cada una enfocada a la necesaria suspensión de los juicios debido a su naturaleza condicionada, encuentran su punto de partida en la perspectiva escéptica. No obstante, la actitud escéptica denunciante de los condicionamientos no se encuentra exenta de ellos, puesto que al desear excluir cualquier parámetro intermediador ofrece un lineamiento conceptual que, si bien faculta las pautas proporcionadas, se erige como un parámetro más.

En adición a lo comentado, Sexto establece, en sus *Esbozos pirrónicos* (XVI), dos consideraciones sintéticas para la suspensión del juicio que son complementarias a las diez anteriores. De manera concreta, las premisas adicionales consisten en que “nada se capta por sí mismo”⁵² y “nada se capta por medio de otra cosa”⁵³. Si las cosas fuesen captadas tal como son ya habría un consenso entre todos los filósofos; de hecho, no sería necesaria la filosofía como herramienta de indagación porque no habría nada que indagar, todo sería claro por sí mismo para cualquiera persona. Por otro lado, dada la circunstancia de que las cosas no se captan por sí mismas, estas requieren de la asociación con otras para poder ser comprendidas mediante comparaciones. Sin embargo, cualquier conocimiento previo que utilicemos para contrastar el que hemos obtenido en el presente se desprendió de una comparación anterior que provino de otra más. Debido a que no contamos con elementos para verificar la fuente de esos saberes añejos se desprende que la comparación suscitada a través de cosas o conceptos cuya veracidad no hemos comprobado no nos producirá saberes sustentados. Por tanto, si nada se capta por sí mismo y tampoco puede

[51] *Ibidem*.

[52] *Ibid.*, p. 110.

[53] *Ibid.*, p. 111.

captarse por medio de otra cosa que creemos conocida, entonces no hay conocimiento posible y la opción que queda es asumir el no saber.

El par de consideraciones anteriores nos conducen a infravalorar el juicio epistemológico, pues “aun admitiendo que los hechos deben ser juzgados por el hombre, no es posible acordar qué hombre”,⁵⁴ además, “aun admitiendo que los hechos deben ser juzgados por el más inteligente, no es posible identificar a tal juez”⁵⁵. Incluso en la suposición de que logremos consensuar quién es el más inteligente de entre todos los hombres y mujeres de la Tierra, Sexto admite que “no será conveniente creer en él [o ella]”⁵⁶, puesto que de la inteligencia no siempre se desprende la honorabilidad. En ese orden de ideas, tampoco se trata de aludir la autoridad de una opinión mayoritaria, tratando de encontrar en ella un baluarte que ofrezca seguridad o certeza en lo decidido. El número de los que juzgan no ofrece razón suficiente para creer en lo juzgado, menos aún si no ha sido demostrado. En el ámbito de las religiones no resulta suficiente con saber cuál es la religión más acogida en la disposición de los creyentes, puesto que esto solo nos anuncia cuál de las religiones aportó mayores condiciones de elegibilidad, se asoció con las necesidades de la mayoría o tuvo un eficiente proselitismo.

Por su parte, el valor del juicio ético tampoco puede ser unívoco desde la perspectiva escéptica. Sexto alude que pocas personas saben responder qué es lo bueno para su vida, aun cuando reconocen que desean lo “bueno” por encima de lo “malo”. Tal como hace veinticinco siglos, no hay consenso sobre lo que es más recomendable para los humanos. Por ello, “el escéptico, viendo una manera de actuar tan diversa, suspende el juicio acerca de si algo es bueno o malo por naturaleza, o si ha de hacerse enteramente o no debe hacerse en modo alguno, y apartándose en esto de la precipitación de los dogmáticos, continúa el cuidado de su vida sin dogmatizar”⁵⁷.

A su vez, no basta con mantenerse escéptico, sino que es necesario reconocerse perplejo. En ese sentido, “la aparición de la perplejidad obliga a introducir una limitación del conocimiento filosófico”⁵⁸. No estar acostumbrado a la perplejidad nos conduce a desperdiciar un estado que nos corresponde. En su estudio sobre Kant, Falgueras advierte que “la

[54] *Ibid.*, p. 123.

[55] *Ibid.*, p. 124.

[56] *Ibid.*, p. 125.

[57] *Ibid.*, p. 189.

[58] Falgueras, Ignacio: *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999, p. 40.

perplejidad no es ni la contradicción ni la oscuridad que pueden afectar al ejercicio del entendimiento: es la imposibilidad de dar respuesta a preguntas que no puede menos de hacerse la mente humana. Cuando no se tienen respuestas para preguntas que se presentan necesariamente según el interés teórico de la propia razón, se está perplejo⁵⁹.

Kant ofrece la solución de “retroceder ante el vacío de conocimiento que es la perplejidad y establecer unos límites en el uso de la razón”⁶⁰. Distinguir entre fenómeno y nómeno es un adecuado primer paso en ese sentido. “El planteamiento crítico, por tanto, no supera la perplejidad, solo la evita, y evitarla no es sino tenerla en cuenta pero dejándola donde está”⁶¹. De tal modo, la perplejidad debe ser aprovechada para ubicar el límite, pero no para desentendernos de su presencia.

IV

El escepticismo no surgió de manera exclusiva en lo que se ha solido llamar pensamiento occidental, sino que también fue acuñando en el Oriente con tintes muy particulares. Resaltan de manera singular los vitandines, conformantes de “una corriente de pensamiento que animó y desafió constantemente la especulación en la India antigua”⁶². En su momento, hubo vitandines budistas e hinduistas que tuvieron entre sus características centrales la desconfianza hacia el lenguaje. Ellos creían que las personas distorsionan la realidad por mediación de las palabras y que la ley, que está conformada por palabras, era también una invención humana, por más que se le dieran tintes de divinidad.

Los vitandines cuidaban lo que decían, incluso con la conciencia de que cualquier dicho sería erróneo. Tal como afirma Arnau⁶³, “el vitandín es un observador observado, se observa a sí mismo hablar, pensar, escuchar, contempla el mundo mediante palabras pero desconfía sistemáticamente de ellas”. Estos pensadores también optaron por el reconocimiento de la imposibilidad de saber; por ello, su referencia a lo absoluto acontece por medio del silencio y a través de la aceptación de la precariedad del lenguaje. Esta postura ante las palabras no desacredita su valor, pero sí admite sus límites. Si bien los vitandines hacían uso del idioma tradicional, también observaban “la ostentación, imposición y proyección con las que

[59] *Ibid.*, p. 44.

[60] *Ibid.*, p. 54.

[61] *Ibidem.*

[62] Arnau, Juan: *Arte de probar. Ironía y lógica en India antigua*. Madrid: FCE, 2008, p. 15.

[63] *Ibid.*, p. 30.

las palabras abruman al mundo, lo obstaculizan y lo ciegan”⁶⁴. Asimismo, la gran ironía de los vitandines consistió en que pretendían mostrar a los demás que nada puede ser mostrado.

Los vitandines hacían gala de un tipo de escepticismo que sospecha de todo y que cae en cuenta del error que surge al pronunciar palabras; no obstante, hacían uso de ellas para poder establecer sus postulados. Del mismo modo, “el vitandín sabe instintivamente que debe desconfiar de la lógica y, sin embargo, nunca la deja de lado, nunca cesa de practicarla”⁶⁵. En otros términos, los vitandines aceptaban la ironía de la vida, consistente en tener que existir en el mundo sin comprenderlo del todo, en estar sometidos a un cuerpo que no se conoce por completo, en comunicar lo que se piensa sin lograr evitar que el mensaje sea distorsionado por quienes escuchan. Los vitandines se sabían carentes de respuestas, pero al menos se sintieron comprometidos a mostrar que nadie las tiene; por ello, propusieron la renuncia a la creencia tímida y al otorgamiento de credibilidad total a las palabras y los conceptos ajenos. Sabían, además, que “sin palabras (o abstracciones de algún tipo) el pensamiento sería impensable”⁶⁶; motivo por lo cual, antes que renunciar a la filosofía, percibían y toleraban sus fronteras.

El pensamiento suele aturdirse cuando es saturado de falacias (*he-tvâbhâsa*) o se cae en argumentos circulares (*cakraka*) que reiteran las mismas ideas sin ponerlas en duda. Los vitandines se disponían a debates amistosos (*sandhâya sambhâsa*) y eran capaces de mantener discusiones hostiles (*vighrya sambhâsa*). Su gran ventaja en los debates consistía en que ellos no tenían una postura que defender, sino que se dedicaban a mostrar la falacia del argumento contrario. La refutación era una modalidad de debate muy cultivada por algunos miembros de la escuela budista *mahâyâna* o del *vedânta advaita*. La opción elegida por los vitandines, a la que podría llamarse vía negativa, “pretende mostrar que el carecer de puntos de vista es el único punto de vista que expresa el significado del despertar”⁶⁷. Así, a partir de la negación de los argumentos y las nociones aprendidas se produce una afirmación silenciosa y prudente que no se expresa por los medios tradicionales.

Lo que hacían los vitandines no puede ser catalogado como negación de la verdad o de lo absoluto. En todo caso, lo que negaban era la posibilidad de que ambas cosas fuesen conocidas. El camino de las pala-

[64] *Ibid.*, p. 31.

[65] *Ibid.*, p. 73.

[66] *Ibid.*, p. 33.

[67] *Ibid.*, p. 64.

bras, el de la racionalidad instrumental, no podría, desde la concepción de los vitandines, abarcar el mundo y la realidad. Penetrar lo innombrable y atestiguar el abismo entre la ilusión y lo verdadero debía comenzar por la conciencia del velo ocultador que se establece a partir de los conceptos. Para ellos fue menester escapar de la pantomima de la literalidad, deslizarse hacia un territorio no abarcado por las palabras. En un plano así, la verdad sería expresable mediante el vehículo del silencio. Para favorecer el silencio no basta con callar, es necesario adoptarlo y acogerlo, lo cual requiere someter las ideas parlantes que nos acompañan en lo cotidiano.

V

La teología negativa acepta su imposibilidad de conocer a Dios y acepta que la esencia de lo absoluto trasciende al pensamiento humano. Cualquier cosa que se diga de *Eso* nos dirige al error. Según Tomás de Aquino no podemos contemplar a Dios como tal debido a su inmensidad. En la *Suma contra gentiles* reconoce que Dios está por encima de todo límite, tal como el que adquiriría si lo definimos o lo restringimos a un concepto. Lo que nos resta es la perplejidad ante lo sublime de Dios. Visto así, no es que a Dios le falte algo, sino que su plena actualidad nos resulta lejana. Quedamos perplejos ante el acto subsistente del ser.

Cuando hablamos de vía negativa aludimos un camino alternativo de abordaje que no se centra en la certidumbre lingüística. Visto así, los vitandines “no creían que no existiera una verdad, simplemente consideraban que las palabras no podían dar cuenta de ella”⁶⁸. Su procedimiento era una especie de didáctica de lo inefable, la cual iniciaba con la puesta en duda de los saberes y el sometimiento de las deducciones que derivan de ellos. La aplicación de la vía negativa conduce a una experiencia sin sabor, en la que ninguna repuesta logra ser satisfactoria. En un plano tal, el callejón definitivo es la experiencia del absurdo (*prasanga*).

Considerando el rechazo actual que provoca, “uno podría preguntarse si la búsqueda del absurdo puede ser un objetivo legítimo de la filosofía. Los vitandines, precursores de la filosofía del absurdo de Albert Camus, pensaban que sí”⁶⁹. No se trata de que la filosofía proponga el absurdo como un camino, sino que es lo que queda cuando se cae en la cuenta de que no hay alguno posible. Por ende, el absurdo es consecuencia del ejercicio racional, no de su negación. La filosofía llevada al extremo conduce al desvelamiento de la *ilógica* ironía del mundo, la cual, emparejada hasta

[68] *Ibid.*, p. 62.

[69] *Ibid.*, p. 87.

el hartazgo con la paradoja de la existencia humana, produce un frenesí que derriba las estructuras. Notar que no hay manera de saber permite detener el apego a la explicación y a la solución egocéntrica.

Una vez que el absurdo se hace presente nos queda la risa, no una que convive con el infantilismo o la locura, sino la que procede de la intuición de que la explicación se trasluce cuando ya no es perseguida. Tal como advierte Arnau, “la reducción al absurdo y la argumentación negativa no pueden decirnos lo que el mundo es o cuál es la verdad, pero sí pueden preparar el camino para que esa verdad se manifieste por sí misma”⁷⁰. La lógica (*nyâya*) no tiene, por tanto, una configuración plenamente humana.

La opción de asumir el no saber no nos exenta del ejercicio de la razón, pero sí nos dispensa de tener que encontrar razones definitivas. Si bien podemos ser amantes de las palabras, también requerimos comprender el daño potencial que estas ocasionan. No hay forma de existir en sociedad sin recibir condicionamientos, sobre todo si consideramos que “pertenecer a una comunidad de conocimiento, como pertenecer a una cultura, no es sino asumir toda una serie de supuestos, y acatar un lenguaje heredado”⁷¹. Cuando creemos que las palabras son un utensilio de expresión del individuo, perdemos de vista que en realidad el humano es el medio por el cual las palabras se expresan. Las palabras no son nuestro vehículo, nosotros somos su transporte hacia la expresividad contenida en ellas. No hablamos por mediación de las palabras, son estas las que hablan por medio de nosotros. Las palabras persisten aun tras nuestra muerte; cuando las utilizamos, ellas reiteran un mensaje que ya ha sido dicho. El romance con las palabras conlleva la urgencia por dejarlas cuando el límite del idilio se traspasa; nuestro aprecio por las palabras nos conduce a la valoración de lo que captamos en su ausencia. De tan amadas, las palabras terminan por irse. Su permanencia es circular, nuestro avance es espiral. Cambiamos unas palabras por otras o por la ausencia de todas. Su valor consiste en expresarnos algo que no dicen.

Así como en algunos momentos debemos dejar las palabras, de manera similar tendría que acontecer con lo que creemos, puesto que “para pensar bien hay que abandonar el apego a las creencias”⁷². Ahora bien, dejar las palabras no supone una ruptura definitiva, sino una pausa necesaria para luego volver a ellas. En ese sentido, “los despiertos no se apegan a las palabras, pero tampoco tienen miedo de ellas. Que el sabio no se apegue a las palabras no significa que deba permanecer en silencio sino que

[70] *Ibidem*.

[71] *Ibid.*, p. 69.

[72] *Ibid.*, p. 75.

está libre de las construcciones mentales asociadas con ellas⁷³. Incluso cuando lo que se expresa contiene la intención de descubrir la verdad, lo dicho tiene un elemento de consigna personal que distorsiona lo que debía ser encontrado.

De tal modo, no se trata de hablar de la verdad, sino de estar dispuesto a renunciar a ella para que pueda florecer. La sabiduría se acerca cuando se admite que no es suficiente la voluntad de alcanzarla. Lo que las cosas son se encuentra distante de lo que decimos de las cosas. Nishitani estableció que “la mismidad se descubre como algo que no puede ser totalmente expresado con el lenguaje habitual de la razón, ni con ningún lenguaje que contenga forma lógica. Si de todas formas nos viéramos obligados a expresarlo con palabras, sólo podríamos hacerlo en términos de una paradoja⁷⁴. Es necesaria la instrucción de un docente hacia sus estudiantes cuando ellos no son capaces de forjarse por sí mismos; a su vez, tratar de enseñar es laudable cuando se abordan aspectos comprobables. En el ámbito de lo místico, es innecesaria la dinámica que sustenta los roles del que enseña y del que aprende. Quien ha notado la ambigüedad de toda enseñanza encuentra fatiga en la educación sistematizada que pretende educar por medio de verdades definidas. Por el contrario, “el vitandín reconoce en todo discurso sobre la *verdad* la servidumbre a estructuras lingüísticas, históricas y culturales⁷⁵. No es de extrañar que la escuela de los vitandines y de los escépticos haya sido y sea menospreciada en los sistemas educativos sostenidos por el poder y la apariencia.

La ironía de la existencia no puede ser comprendida por todos, porque “para hablar de la ironía hay que estar ya instalado en ella, [...] no es un concepto, sino una actitud hacia el lenguaje y las ideas que éste pueda destilar⁷⁶. A pesar de que nos equivocamos en cada afirmación dicha, las cuales pueden ser refutadas mediante cualquier modo de suspensión de juicio propuesto por los escépticos, o a través de la vía negativa de los vitandines, no tenemos manera de comunicar lo sabido sin mediación del lenguaje. Ese es uno de los límites de la filosofía y una de las mayores ironías de nuestra vida: intentamos penetrar la verdad a partir de instrumentos que la oscurecen y ocultan. No obstante, “no hay nada tan filosófico como las limitaciones de la filosofía⁷⁷; según lo reconoció Pascal, burlarse de la filosofía es ya hacer filosofía.

[73] *Ibid.*, p. 62.

[74] Nishitani, Keiji: *La religión y la nada*. Madrid: Siruela, 2003, p. 181.

[75] Arnau, Juan: *Arte de probar*, p. 110.

[76] *Ibid.*, p. 75.

[77] *Ibid.*, p. 117.

Si toda *tarka* (argumentación) se nutre del *siddhânta* (supuestos derivados de una tradición), entonces la suspensión del juicio debe ser reiterativa. Las conclusiones proceden de premisas que tendrían que ser puestas a prueba; cuando se atribuye credibilidad ciega a las premisas no habrá disposición al roce con su absurdidad. En el momento en que captemos que “la realidad es el lienzo sobre el que proyectamos nuestro pensamiento”⁷⁸, coincidiremos con la idea de que “la filosofía es el arte de disimular los tormentos propios”⁷⁹. Nos tragamos el anzuelo al perpetuar nuestra necesidad de convertirnos en videntes de la verdad, deseosos de merecer un festín por presagiar la nueva epifanía que brota de nuestros labios embrutecidos. Querer más conocimiento, hasta el punto de ofrecer solemnes cátedras sobre la naturaleza de lo absoluto, no es más que derivación de nuestra carencia. Filosofar es un acto humano porque deriva de la escasez de respuestas; “lo esencial del hombre está en sus carencias, o, más general: lo esencial de cualquier cosa (*dharma*) se manifiesta en lo que le falta”⁸⁰. El *dharma* central consiste en reconocerse sin saberes o, mejor, aceptar que los saberes son ficciones. Nuestra reiterada carestía puede volverse ocasión para provocar la sana noción de la vacuidad esencial que portamos.

La elección de suspender el juicio está hermanada con el reconocimiento de la ilusión. Según lo estipula Arnau, “el mundo que vemos, el mundo de todos los días, no es metáfora de otro mundo sino de sí mismo visto de otra manera”⁸¹; aun así, el mundo que vemos no provoca una visión compartida, pues el exterior es comprendido a partir del filtro particular desde el cual captamos *nuestro* mundo. Por tanto, el mundo que creamos a partir de lo que vemos, pero centralmente en función del *modo* en que lo vemos o la historia que nos contamos a partir de lo que decimos ver, constituye una representación de la alteridad. No solo permanecemos en la caverna auspiciada por Platón, aislados del mundo real, sino que la superficie no representa ningún aliciente de veracidad; nuestra caverna se ubica en la constante representación, estemos dentro o fuera de las entrañas de la Tierra. La filosofía no es precisa porque requiere de representaciones; en tal sentido, coincido con Scharfstein cuando anuncia: “Desde el punto de vista de las ciencias exactas, con toda su precisión, la filosofía es vaga y, en mi opinión, es mejor que así sea”⁸².

[78] Goldstein, Joseph y Kornfield, Jack: *Vipassana. El camino para la meditación interior*. Barcelona: Kairós, 2012, p. 262.

[79] Cioran, Emil: *En las cimas de la desesperación*. Ciudad de México: Tusquets, 2009, p. 52.

[80] Arnau, Juan: *La palabra frente al vacío*, p. 282.

[81] Arnau, Juan: *Arte de probar*, p. 82.

[82] Scharfstein, Ben-Ami: *Los filósofos y sus vidas*. Madrid: Cátedra, 1984, p. 40.

Si mientras vivimos permanecemos en el sueño, no necesitamos adelantar la muerte para lograr un escape que igual sucederá tarde o temprano. Nos corresponde permanecer en el sueño, aun con la intuición de que se trata de un artero juego irónico en cuyo escenario nos creemos libres. No podemos eludir las palabras, tal como estamos lejanos de evitar la representación, de abrazar por completo el absurdo o de suspender el juicio de manera contundente y para siempre. Derrida cuestionó con claridad: “¿Podría un soñador hablar de su sueño sin despertarse? ¿Podría analizarlo de forma justa...sin interrumpir y traicionar el propio sueño?”⁸³

El escéptico y el vitandín han optado por reconocer su no saber, pero ello no los aleja de cierta intuición de lo absoluto. Quizá su aparente falta de respeto ante lo divino, por no acceder a someterse a un credo particular o a un orden definido por algún hombre o mujer, represente la antesala de una comprensión transpersonal de alta alcurnia, una especie de nihilismo místico que sirve como preámbulo de una ironía que otorga paz. A esto se lo podría llamar absurdo, pero este tampoco es unánime porque solo persiste cuando la realidad no satisface a la propia expectativa; en todo caso, lo absurdo es mantener altas expectativas mientras navegamos en una existencia caracterizada por la carencia de saberes definitivos.

REFERENCIAS

- Arnau, Juan: *La palabra frente al vacío. La filosofía de Nāgārjuna*. Ciudad de México: FCE, 2005.
- Arnau, Juan: *Arte de probar. Ironía y lógica en India antigua*. Madrid: FCE, 2008.
- Cioran, Emil: *En las cimas de la desesperación*. Ciudad de México: Tusquets, 2009.
- Derrida, Jaques: *Acabados*. Madrid: Trotta, 2004.
- Eckhart, Maestro: “El fruto de la nada”, en Eckhart, M., *El fruto de la nada y otros escritos* (págs. 118-126). Madrid: Alianza, 2011.
- Goldstein, Joseph y Kornfield, Jack: *Vipassana. El camino para la meditación interior*. Barcelona: Kairós, 2012.
- Falgueras, Ignacio: *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999.
- Nietzsche, Friedrich: *El anticristo*. Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos, 1998.

[83] Derrida, Jaques: *Acabados*. Madrid: Trotta, 2004, p. 13.

- Nishitani, Keiji: *La religión y la nada*. Madrid: Siruela, 2003.
- Roldán, David: Hacia una fenomenología de la teología negativa: Aportes del Pseudo Dionisio y Emmanuel Lévinas. *Teología y cultura*, vol. 1, pp. 33-44. 2004.
- Scharfstein, Ben-Ami: *Los filósofos y sus vidas*. Madrid: Cátedra, 1984.
- Sevilla, Martín: “Introducción”, en Sexto Empírico, *Por qué ser escéptico*. Martín Sevilla (ed.), Madrid: Tecnos, 2009.
- Sexto Empírico: *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos, 1993.
- Sexto Empírico: *Contra los profesores*. Madrid: Gredos, 1997.
- Sexto Empírico: *Por qué ser escéptico*. Martín Sevilla (ed.), Madrid: Tecnos, 2009.
- Tomás de Aquino: *Suma contra los gentiles*. Ciudad de México: Porrúa, 2004.
- Valdés, Luis: “Presentación”, en Sexto Empírico, *Por qué ser escéptico*. Martín Sevilla (ed.), Madrid: Tecnos, 2009.

SINCRETISMO Y ECUMENISMO: EL MANIQUEÍSMO COMO EJEMPLO

SYNCRETISM AND ECUMENISM: MANICHEISM AS EXAMPLE

José Antonio Pachon Pacheco¹
Universidad de Sevilla

Enviado 16/9/2021
Aceptado 08/10/2021

A menudo suele confundirse lo que se entiende por universalismo o ecumenismo con sincretismo. Creo que esto sucede en el caso del maniqueísmo. Pero resulta que el maniqueísmo sirve para deshacer muchos lugares comunes con respecto a religiones y culturas: ¿es de raíz semítica o indoeuropea?, ¿es abrahámico?, ¿es una religión del libro?, si es un dualismo ¿por qué coincidió tanto con el budismo que se supone es «no dualista»? ¿Tiene razón Colpe cuando afirma que el maniqueísmo transmitió la *paideia* griega a todo el centro de Asia, a lo que nosotros añadiríamos el cristianismo y el zoroastrismo? También el remoquete de ecléctico afecta de lleno a Mani, pero justamente es uno de los tópicos que tenemos que cuestionar. Podemos ahora establecer una analogía con el caso de René Guénon. La posición universalista que el metafísico de Blois adoptó siempre, ha sido confundida a menudo con un sincretismo, a pesar de que Guénon considerara injusta esa imputación. Vamos, entonces, a abordar el tema del universalismo maniqueo en relación con el supuesto sincretismo intentado aportar alguna luz a esta cuestión².

Antes que nada, hay que ubicar el problema en el contexto de las tendencias universalistas de la antigüedad tardía. En esta etapa toma carta de naturaleza la coiné o ecúmene, de la que el maniqueísmo es ejem-

[1] (anton@us.es) José Antonio Antón Pacheco, profesor titular de Historia de filosofía antigua en la Facultad de filosofía de la Universidad de Sevilla. Doctor en filosofía por la Universidad de Sevilla. Cofundador de la Sociedad Española de Iranología. Responsable del módulo de religiones orientales y profesor de la asignatura Religiones indo-iránicas en el máster Ciencias de las religiones de la Universidad Pablo de Olavide. Profesor visitante de varias universidades argentinas.

[2] Me remito a mi artículo “El universalismo maniqueo”, *Boletín de la Sociedad Española de Iranología*, nº1 (2000) 9-19. Se encontrará aquí amplia bibliografía sobre estas cuestiones.

plar representante. Muestras de esta actitud las encontramos en Zenón, en Filón de Alejandría, en Pablo de Tarso o en Numenio de Apamea, y naturalmente de Mani: todos ellos son fruto de la *coiné* y al mismo tiempo constituyen *coiné*. Podríamos incluso preguntarnos si el concepto musulmán de Umma no es deudor del universalismo maniqueo³.

En este orden de cosas, proponemos una lectura comparativa entre *Hechos* 16, 22 ss, es decir, el discurso de Pablo a los griegos en el Aerópago, y Filón. Seguramente encontraríamos muchos puntos de coincidencia, precisamente en función de la actitud universalista de ambos autores. Como ya dijo Harnack, Filón y San Pablo fueron los dos judíos que lograron universalizar el judaísmo: uno, a través de la filosofía; otro, a través del cristianismo. Existen, además, movimientos que propician estas actitudes universalistas, como el propio estoicismo (los estoicos son ciudadanos del mundo), el pensamiento bíblico-sapiencial, (que está en la base de filosofías como el gnosticismo) o la teología del *verus profeta* (según la cual Yavé ha suscitado profetas a lo largo de la historia para mantener siempre viva la revelación prístina). Las ideas de tradición y transmisión están inscritas, pues, en la teología del *verus profeta*. Esta idea va a poseer una gran trascendencia para entender a Mani y su universalismo, pues él va a tener conciencia de sí como el que recoge y culmina toda aquella tradición. A todo esto, hay que añadir, además, la constitución de los imperios (el romano-bizantino y el sasánida) como coadyuvantes al establecimiento de la idea de *ecúmene*.

Hay una categoría propuesta por David Brakke⁴ que responde muy bien a la situación a la que nos estamos refiriendo. Me refiero a la de *hibridez*, que Brakke aplica al gnosticismo y que creemos responde perfectamente al caso de Mani y su religión. En efecto, lo híbrido y no lo sincrético forma el tejido del pensamiento y la experiencia maniqueos. En realidad, lo híbrido forma parte integral de la *coiné*. ¿Y qué cultura no es en el fondo híbrida?

La idea que queremos transmitir es justamente que Mani no pugna con su pensamiento religioso ningún sincretismo a modo de un conglomerado artificial de elementos de diferente procedencia, ni una construcción oportunista a base de diversos componentes; por el contrario, la experiencia maniquea procede en consonancia con las expectativas religiosas de la *coiné*. Trataremos ahora de sintetizar algunas de las principales

[3] Algo de eso sugiero en “El universalismo judeo-helenístico en Filón de Alejandría y Pablo de Tarso”, *Communio*, núm. 17 (2004) 167-178.

[4] David Brakke, *Los gnósticos* (traducción de Francisco J. Molino de la Torre), Sígueme, Salamanca, 2010.

líneas maestras que impulsan de forma orgánica el ordenamiento y la sistematización llevados a cabo por Mani⁵.

Antes que nada, es importante apuntar al hecho que hace de Mani un ejemplo arquetípico de la antigüedad tardía y de la coiné. Mani nace en Ctesifonte en el seno de una comunidad elkasita, por tanto, de una confesión de tendencia judeo-cristiana; él mismo es parto (iranio pues, posiblemente emparentado con la realeza arsácida), su lengua materna era el pahleví parto y dominaba el siriaco a modo de *lengua franca*.

Veamos ahora algunas de esas líneas programáticas de que hablábamos más arriba. La primera a la que aludiremos es a la polinimia, es decir, la tendencia a tomar una pluralidad de nombres por parte de los seres divinos del mundo trascendental maniqueo. Para empezar, esto acontece con el propio Dios supremo, que puede ser llamado tanto Abba Rabuta (Padre de grandeza) como Zurván, la importante y muy poco conocida deidad irania; y otro tanto sucede con el resto de entidades divinas: el Nus y la Madre de los vivientes van a ir adquiriendo (según sea el nivel ontológico en el que actúen) la variedad de nombres que les correspondan en función de su economía. La polinimia es algo mucho más profundo que un mero cambio de denominaciones: quiere decir que hay conciencia de que el contenido esencial de una figura divina es real y está más allá de determinaciones particulares; así, Nus, Ormuz y Cristo pueden designar una misma realidad personal porque los tres cumplen la misma función; los nombres no son simples aditamentos convencionales, pero su potencia significativa radica que en todos los niveles del ser desempeñan análogamente la misma acción soteriológica. Por lo demás, la polinimia revela la tendencia de considerar la pluralidad de nombres no como algo sobre añadido de una manera más o menos espuria, sino todo lo contrario: es una demostración de la riqueza cualitativa de la entidad individual que recibe los nombres y los asume. Según esto, en el mundo iranio no se da la inefabilidad ni lo apofático, sino que existe una propensión a que todo sea nombrado. Más todavía: la capacidad de recibir nombres es signo de potencia metafísica. Sin duda, aquí está presente la herencia zoroastriana del maniqueísmo.

[5] Doy paso a una bibliografía sumaria sobre Mani y el maniqueísmo: Gherardo Gnoli-A. Piras, *Il Manicheismo* (3 vols.), Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milán, 2003-2008; Fernando Bermejo Rubio y J. Monserrat Torrents, *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, Trotta, Madrid, 2008; Aldo Magris, *Il Manicheismo. Antologia dei testi*, Brescia, 2000; H. Ch. Puech, *Sur le manichéisme et autres essais*, Flammarion, París, 1979; Michel Tardieu, *Il Manicheismo*, Cosenza, 1998; Fernando Bermejo Rubio, *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, Trotta, Madrid, 2008; A. Piras, *Manicheismo*, La Scuola, Brescia, 2015.

La siguiente línea a la que nos referimos es la teocracia, un término usado por Eduard Norden⁶. Con él se quiere significar la fusión de divinidades que desempeñan papeles similares o tienen unos contenidos nocionales y devocionales muy próximos. Es más que evidente que la teocracia es una categoría muy próxima a la polinimia. En la polinimia una figura divina adopta el nombre de otra; en la teocracia una divinidad o hipóstasis se funde con otra de parecidas características. En el maniqueísmo es un procedimiento habitual, no por mor de una operación de mezcla artificial, sino como resultado de una experiencia y un convencimiento espirituales.

El tercer procedimiento al que me refiero para entender el universalismo maniqueo es la transparencia de personajes y lo tomo de Jacques Cazeaux⁷, quien lo utiliza como categoría hermenéutica para aplicarlo a la lectura de la obra de Filón de Alejandría. La transparencia de personajes significa que una determinada figura transparente sus contenidos en otra figura. Es decir, un sujeto no permanece cerrado u opaco; por el contrario, transmite su sentido a diversos sujetos que asimilan así ese sentido, dando lugar a series o cadenas de personajes dentro de una misma secuencia significativa. La transparencia de personajes tiene también relación con la transitividad simbólica⁸, esto es, la capacidad que posee un símbolo de transferir su significación a otro símbolo que de esta manera lo explica o interpreta. La transparencia de personajes (como la transitividad simbólica) nos habla de realidades abiertas, comunicables, transitivas.

Estos métodos o procedimientos que hemos mencionado, hacen que toda hipóstasis o realidad divina no sólo pueda adquirir denominaciones varias o formas varias, sino también plasmarse en la pluralidad de economías que se manifiestan en los diversos estadios ontológicos. Por tanto, habrá una Madre de los Vivientes o un Nus-Cristo para cada segmento de lo real en el que acontezca la salvación. Y este es el terreno propicio para que se desarrollen con toda su riqueza la polinimia, la teocracia y la transparencia de personajes, y en consecuencia, se vaya recurriendo a cuantos nombre divinos se encuentren que puedan desempeñar análogas funciones. Puede pensarse que existen ciertas analogías entre el proceder religioso de Mani y las sistematizaciones mitológicas de los neoplatónicos, pero también encontramos diferencias claras. Mientras que los neoplató-

[6] Eduard Norden, *Agnostos Theos: Dio ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso* (a cura di Chiara Ombretta, Tommasi Moreschini), Brescia, 2002. La primera edición alemana es de 1913 (Leipzig-Berlín).

[7] Jacques Cazeaux, *Filón de Alejandría, de la gramática a la mística* (traducción de Alfonso Ortiz García), Verbo Divino, Estella, 1984.

[8] Traté esta cuestión en “Aspectos de la transitividad simbólica”, *Pensamiento*, núm. 153, vol. 39 (1983) 89-95. También en *El ser y los símbolos*, Mándala, Madrid, 2010.

nicos estructuran los seres de la mitología griega (dioses, démones. héroes) según el proceso henádico, el esquema de Mani es de forma evidente soteriológico y vivido interior y dramáticamente. No hay que olvidar las peculiaridades del maniqueísmo: no es una filosofía ni una teología por su constante propensión a configurarse de manera representativa, pero posee una poderosa coherencia interna movida por sus urgencias soteriológicas. Y así entendemos que el maniqueísmo sea un cristocentrismo absoluto, pues la figura de Cristo en su diversas metamorfosis, está presente y actuante en todos los segmentos de lo real.

Volviendo de nuevo al tema del sincretismo, es muy útil traer a colación la reflexión que Hans Jonas lleva a cabo en relación con el gnosticismo⁹. Ante la acusación de sincretismo vertida también sobre la gnosis (con una intención claramente desvaloradora), el filósofo alemán se pregunta sobre el echo de que tras un proceso sincrético tiene que haber un principio organizador, una idea rectora; y además, una experiencia de vida que se comunica y se comparte. Y este aspecto es asimismo importante: llevar a efecto una comunicación y crear comunidad y lenguaje.

Esto es, tras una aparente amalgama de nombres, figuras y temas (como parece que es el sincretismo) existe alguien que ordena y almarbata, alguien que escoge y selecciona, y eso se lleva a cabo en función de un principio rector, de un criterio discriminador, y sobre todo de una experiencia existencial. En cualquier caso, no se trata de mezclar indiferentemente sujetos de procedencia diversa. Y esto es totalmente válido para Mani y el maniqueísmo: detrás de su sistema hay una vividura raigal y fundadora. Una tradición universal y unánime, la presencia de Dios y de sus hipóstasis como realidades de las que participa toda la humanidad a través de la diversidad religiosa y la conciencia lacerante del problema del mal, forman el núcleo esencial de aquella experiencia del fundamento. Una experiencia que precisamente tiene en el universalismo lo más genuino de su esencia.

[9] Hans Jonas, “Ciencia como vivencia personal”, traducción y presentación de Illana Giner Comín, *Er, revista de Filosofía*, nº 28 (2000) 123-155.

NORMAS DE PUBLICACIÓN PARA AUTORES Y POLÍTICA EDITORIAL

Enfoque y alcance

RAPHISA, como revista de investigación, reflexión y diálogo sobre cultura, antropología, filosofía y religión, publica únicamente artículos originales e inéditos; sus lenguas oficiales son el español, el portugués, el francés, el italiano y el inglés y se estructura en seis secciones –las cuales no todas estarán presentes en todos los números–: I. ESTUDIOS; II. MONOGRAFICO; III. NOTAS; IV. RESEÑAS Y DEBATES; V. TRADUCCIONES Y DOCUMENTOS; VI. INFORMES.

Frecuencia de publicación

La recepción de artículos está abierta todo el año. Los Números se cierran el 1 de Septiembre y el 1 de Marzo. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de octubre, para el número que sale en diciembre, y de abril, para el número que sale en junio. La impresión y colocación en la web se realiza a finales de noviembre y mayo respectivamente. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma (tanto on-line como en papel). Si en un caso excepcional, por causas ajenas a RAPHISA, ésta se viese obligada a la modificación o retraso en el plazo de la publicación de los artículos seleccionados, a un número posterior, se le comunicaría a cada autor para que confirmasen su aprobación o, en caso contrario, dispusiesen del artículo para presentarlo a otras revistas.

Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento.

Declaración de buenas prácticas

La Dirección de RAPHISA está comprometida con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados. Nuestra revista tiene como referencia el Código de conducta y buenas prácticas que define el Comité de Ética en Publicaciones (COPE) para editores de revistas científicas. Al mismo tiempo, garantiza una adecuada respuesta a las necesidades de los lectores y autores, asegurando la calidad de lo publicado, protegiendo y respetando el contenido de los artículos así como la integridad de los mismos. El Consejo de Dirección se compromete a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas cuando sea preciso.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, RAPHISA tiene, como se ha explicitado, un sistema de selección de artículos que son revisados por evaluadores externos –anónimos y por pares– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. RAPHISA garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por los consejos de dirección, editorial y científico si así procediese. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles aclaraciones, reclamaciones o quejas que un autor desee remitir a los comités de la revista o a los evaluadores del artículo.

RAPHISA declara su compromiso por el respeto e integridad de los trabajos ya publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados de la revista si ya se hubieran publicado o no se publicarán. La revista actuará en estos casos con la mayor celeridad posible. Al aceptar los términos y acuerdos expresados por nuestra revista, los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. También los autores tienen que justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

Del mismo modo, RAPHISA establece que los nombres, direcciones de correo y, datos personales introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

Directrices para autores/as

La recepción de artículos está abierta todo el año. Los Números se cierran el 1 de Septiembre y el 1 de Marzo. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de octubre, para el número que sale en diciembre, y de abril, para el número que sale en junio. La impresión y colocación en la web se realiza a finales de noviembre y mayo respectivamente. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma (tanto online como en papel). Si en un caso excepcional, por causas ajenas a RAPHISA, ésta se viese obligada a la modificación o retraso en el plazo de la publicación de los artículos seleccionados, a un número posterior, se le comunicaría a cada autor para que confirmasen su aprobación o, en caso contrario, dispusiesen del artículo para presentarlo a otras revistas.

La extensión de los trabajos no superará los 60.000 caracteres –20 páginas– en las dos primeras secciones de que consta la revista; el de la tercera no sobrepasará los 40.000 –10 páginas– y los de la cuarta 20.000 –5 páginas–, salvo si se trata de un debate, en cuyo caso la extensión máxima será de 30.000; la extensión de las dos últimas secciones será variable. Se enviarán por la plataforma OJS o correo electrónico, escritos en Word, –salvo los que integren el monográfico, que se enviarán al coordinador del mismo– acompañados de un resumen en español y en inglés (y del título en inglés cuando no estén escritos en dicha lengua). El resumen constará de entre 100 y 150 palabras en cada una de las lenguas junto con un listado de entre 4 y 6 palabras clave, también en ambos idiomas. El texto se enviará en fuente Times New Roman 11 pt., a un solo espacio, con justificación completa.

Los autores deberán adjuntar una breves líneas curriculares en la que incluirán su correo electrónico, filiación institucional, formación académica y publicaciones recientes que reflejen, igualmente, los ámbitos temáticos cultivados.

RAPHISA, al ser una revista multidisciplinaria, acepta diversos sistemas de citas.

A. Sistema tradicional (citas bibliográficas mediante notas a pie de página):

Las notas se confeccionarán según un criterio general y uniforme que incluirá: Apellidos, inicial del nombre, Título en cursiva. Lugar de edición: Nombre de la editorial, año de aparición; distinguiéndose entre libro, artículo de revista y artículo incluido en libro. Ejemplo de libro: Martín Velasco, Juan: Introducción a la fenomenología de la religión. Madrid: Trotta, 2006. Ejemplo de artículo: Benabé, Alberto y Mendoza, Julia: “Pythagorean Cosmogony and Vedic Cosmogony (RV10.129). Analogies and Differences” en *Phronesis* 58 (2013), pp. 32-51. Una obra ya citada se mencionará con el nombre del autor seguido de op. cit. y la página. Si el autor tie-

ne varias obras citadas en el artículo, se abrevia-rá el título, seguido de cit. y la página.

B. Sistema abreviado:

Cuando se opte por este sistema, las citas serán indicadas en el texto por un paréntesis que contenga autor, año de aparición de la obra y número de la página. Ejemplo: (Martín Velasco, 2006, 95). O, por ejemplo: Díez de Velasco 2009a correspondería a “History (Study) of Religions in Spain and the SECR (Sociedad Española de Ciencias de las Religiones”, en Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones No 3, pp. 123-136. Trotta (Madrid, España), 2009 y Díez de Velasco 2009b correspondería a “Eugenio dOrs y Mircea Eliade” en *Archaeus. Studies in the History of Religions* No 13, pp. 227-279. RSHR, Bucharest, 2009.

Sea cual fuere el sistema adoptado, se incluirá al final del texto un listado bibliográfico general, ordenado alfabéticamente. Si un autor está presente con varias obras, su ordenación será cronológica.

Las citas textuales en el cuerpo del texto irán entre comillas, pero no en cursiva; las destacadas del cuerpo del texto irán en 11 pt., en párrafo aparte y sangrado.

Si la palabra a la que se yuxtapone el número indicativo de la nota a pie de página va seguida de signo de puntuación, el número se situará siempre antes de dicho signo. Ej.: (...) un ámbito de decisión y de justicia unitarios.⁹

En caso de que una frase citada entre comillas vaya seguida de un signo de puntuación, éste se situará después de las comillas.

Ej.: “(...) e il secondo di formare una nuova”¹⁰.

Las notas irán en fuente Times New Roman de 10 pt., con espaciado sencillo, sin sangría y con justificación completa.

Las tablas se numerarán con una serie consecutiva de números romanos y los gráficos con una serie consecutiva de números arábigos. Cada tabla o gráfico se enviará en una página separada, con su título correspondiente e indicación de su situación en el texto; si no fuera posible insertarlos en el texto, los editores los colocarán al final de este.

Lista de comprobación para la preparación de envíos

Como parte del proceso de envío, los autores/as están obligados a comprobar que su envío cumpla todos los elementos que se muestran a continuación. Se devolverán a los autores/as aquellos envíos que no cumplan estas directrices.

1. El envío no ha sido publicado previamente ni se ha sometido a consideración por ninguna otra revista (o se ha proporcionado una explicación al respecto en los Comentarios al editor/a).
2. El archivo de envío está en formato OpenOffice, Microsoft Word, RTF o WordPerfect.
3. Siempre que sea posible, se proporcionan direcciones URL para las referencias.
4. El texto tiene interlineado sencillo; 12 puntos de tamaño de fuente; se utiliza cursiva en lugar de subrayado (excepto en las direcciones URL); y todas las ilustraciones, figuras y tablas se encuentran colocadas en los lugares del texto apropiados, en vez de al final.
5. El texto se adhiere a los requisitos estilísticos y bibliográficos resumidos en las Directrices del autor/a, que aparecen en Acerca de la revista.
6. Si se envía a una sección evaluada por pares de la revista, deben seguirse las instrucciones en Asegurar una evaluación anónima.

