

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Metafísica y Persona, Año 16, No. 32, Julio-Diciembre 2024, es una publicación semestral, coeditada por la Universidad de Málaga y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., a través de la Academia de Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Humanidades y el Departamento de Investigación. Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago, Puebla-Puebla, C.P. 72410, tel. (222) 229.94.00, www.upaep.mx, contacto@metyper.com, roberto.casales@upaep.mx. Editor responsable: Roberto Casales García. Reservas de Derecho al Uso Exclusivo 04-2014-061317185400-102, ISSN: 2007-9699 ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido No. (en trámite), otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Grupo Inkperio, Avenida 35 poniente, #1312, Col. Volcanes, Puebla, Puebla, CP 72410, este número se terminó de imprimir en julio de 2023, con un tiraje de 70 ejemplares.

Metafísica y Persona está presente en los siguientes índices: Latindex, ÍNDICES-CSIC, REDIB, SERIUNAM, The Philosopher's Index, ERIH PLUS, Dialnet, Fuente Académica.

© 2024 UPAEP, UNIVERSIDAD / UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

Las opiniones expresadas por los autores en los artículos, notas críticas y reseñas son de su exclusiva responsabilidad.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de los editores.

ISSN: 2007-9699

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Año 16 — Número 32

Julio-Diciembre 2024



Información general

Objetivos científicos

Metafísica y Persona es una revista de difusión internacional y carácter académico, cuyo objetivo principal es la transmisión y discusión de los resultados de las últimas investigaciones en el ámbito que reflejan su título y subtítulo, mediante la publicación de Artículos y Notas inéditos y de contrastado valor científico.

Pretende ser un lugar de encuentro y difusión de estudios que ahonden en las relaciones entre filosofía, conocimiento y vida, y que, por su calidad, originalidad y rigor, representen un claro avance en el saber y una contribución de relieve en el campo científico de las materias que abarca.

Cobertura temática

El eje central de la revista es la realidad de la persona. Los artículos publicados en ella abordarán el estudio de la persona desde los distintos puntos de vista que permiten conocerla mejor. El lector encontrará, por tanto, trabajos de Filosofía, Teología, Sociología, Psicología, Psiquiatría, Neurociencia, Medicina y otros saberes centrados en el hombre. No obstante, la revista otorga una especial atención a la Antropología filosófica y, muy en particular, a la Metafísica de la persona, pues son ellas las que dan sentido y sirven de fundamento al resto de saberes sobre el ser humano.

Público al que se dirige

Metafísica y Persona se dirige especialmente a la comunidad científica y académica y, más en concreto, a aquellos investigadores de Instituciones Universitarias y otros Centros afines que, sobre todo desde una perspectiva filosófica, dedican todo o parte de sus trabajos a mejorar el conocimiento de la persona, necesitado de una constante revisión y puesta al día.

No obstante, por las múltiples orientaciones que acoge, la Revista está también abierta a un público más amplio: a todos aquellos que, dotados de una base filosófica y de cierta formación en los saberes acerca de la existencia humana, desean profundizar en el conocimiento de la persona.

Carácter de las contribuciones

Las contribuciones enviadas a *Metafísica y Persona* han de ser inéditas en cualquier idioma y no estar sujetas a revisión para ser publicadas en ninguna otra revista o publicación, ni digital ni impresa. En principio, los artículos se publicarán en la lengua en que hayan sido redactados, aunque en ocasiones, de acuerdo con el autor, podrán ser traducidos al castellano o al inglés.

Los artículos y las notas son sometidos a un arbitraje doble-ciego. Para ser publicados, los artículos han de obtener dos dictámenes favorables. Las notas, sin embargo, podrán ser admitidas con un solo dictamen positivo y rechazadas con un solo dictamen negativo.

Más detalles en relación a este extremo figuran en las Normas editoriales.

Datos generales (*edición, difusión, identificación y contacto*)

Metafísica y Persona es coeditada entre la Universidad de Málaga (UMA) y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Nació como revista electrónica, pero hoy se ofrece a los lectores tanto en formato digital como en papel.

En su versión impresa, la revista se distribuye, con alcance internacional, mediante intercambio, donaciones e inscripciones (ver Suscripciones).

Identificación esencial

Título: Metafísica y Persona

Subtítulo: Filosofía, conocimiento y vida

Carácter: Revista filosófica

Periodicidad: Semestral

Difusión: Internacional

ISSN en línea: 1989-4996

ISSN impreso: 2007-9699

Lugar de edición, año de edición y entidad editora

- Málaga (España), Universidad de Málaga (Grupo PAI, Junta de Andalucía, HUM-495)
- Puebla (México), Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (Facultad de Filosofía y Humanidades, y Departamento de Investigación)

Año de fundación: 2009

Dirección postal y electrónica

- Livia Bastos Andrade
Facultad de Filosofía
Decanato de Artes y Humanidades
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago
72410 PUEBLA (México)
livia.bastos@upaep.mx

- Gabriel Martí Andrés
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos
E-29071 MÁLAGA (España)
gmartian@uma.es

Consejo Directivo

Director emérito: Melendo Granados, Tomás, Universidad de Málaga, España
Directora: Bastos Andrade, Livia, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Subdirector: Martí Andrés, Gabriel, Universidad de Málaga, España
Secretarios: García Martín, José, Universidad de Granada, España
Castro Manzano, José Martín, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

Consejo de Redacción

Blancas Blancas, Noé, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
García González, Juan A., Universidad de Málaga, España
Jiménez, Pablo, Australian National University, Australia
Lynch, Sandra (emérito), University of Notre Dame, Australia
Porras Torres, Antonio, Universidad de Málaga, España
Rojas Jiménez, Alejandro, Universidad de Málaga, España
Villagrán Mora, Abigail, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

Consejo Científico Asesor

Arana Cañedo, Juan, Universidad de Sevilla, España
Brock, Stephen L., Università della Santa Croce, Italia
Caldera, Rafael T., Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Casales García, Roberto, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Clavell, Lluís (emérito), Università della Santa Croce, Italia
D'Agostino, Francesco, Università Tor Vergata, Italia
Donati, Pierpaolo, Università di Bologna, Italia
Falgueras Salinas, Ignacio, Universidad de Málaga, España
González García, Ángel L. (†), Universidad de Navarra, España
Grimaldi, Nicolás, Université de Paris-Sorbonne, Francia
Hittinger, Russell, University of Tulsa, Oklahoma
Jaulent, Esteve, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", Brasil
Livi, Antonio (†), Università Lateranense, Italia
Llano Cifuentes, Carlos (†), Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresa, México
López Noriega, Mauricio, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Medina Delgadillo, Jorge, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Morán y Castellanos, Jorge (†), Universidad Panamericana, México
Pithod, Abelardo, Centro de Investigaciones Cuyo, Argentina
Pizzutti, Giuseppe M., Università della Basilicata, Italia
Peña Vial, Jorge, Universidad de los Andes, Chile
Ramsey, Hayden, Australian Catholic University, Australia
Redmond, Walter, University of Texas, U.S.A.
Sánchez Muñoz, Rubén, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Sánchez Sorondo, Marcelo, Pontificia Accademia delle Scienze, Italia
Vigo, Alejandro, Universidad de los Andes, Chile
Wippel, John F., Catholic University of America, U.S.A.
Zagal, Héctor, Universidad Panamericana, México

Contenido

Artículos

<i>Libertad y negatividad: un análisis de la autoconciencia en la Fenomenología del espíritu de Hegel</i> Jorge Ojeda-Cabrera	11
<i>John Henry Newman como pensador pragmático y romántico</i> Carlos Gutiérrez Lozano	31
<i>The ontological status of moral reasons. A critical assessment of Charles Larmore's Morality and metaphysics (2021)</i> Matías Parmigiani	51
<i>La moral kantiana frente al problema de la pobreza económica: un esbozo del deber moral para ayudar a los más necesitados</i> Alan Abdiel Mendoza Orea	87
<i>La naturaleza del alma en el Timeo de Platón</i> Rómulo Ramírez Daza y García	109

Notas críticas

<i>El paraíso perdido en “La gallina degollada” y “El potro salvaje”, de Horacio Quiroga</i> Adriana Sofía Blancas Caballero	131
<i>En defensa de la persona humana: vocación y teoría en la vida de Dietrich von Hildebrand</i> Pedro José Grande Sánchez	137

Reseñas

<i>Vigo, Alejandro, Kant y la conciencia moral. Un comentario de los textos principales, Roneo: Santiago de Chile, 2022, 166 pp.</i> Roberto Casales García	159
<i>Normas editoriales</i>	165

ARTÍCULOS

Libertad y negatividad: un análisis de la autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

Freedom and negativity: an analysis of self-consciousness in the Phenomenology of Spirit of Hegel

JORGE OJEDA-CABRERA¹
Universidad de Salamanca, España
ojedac@usal.es

RESUMEN

El presente artículo ofrece un análisis de la búsqueda de la libertad de la conciencia en cuanto autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu*. En primer lugar, examinaremos el fracaso del estoicismo y escepticismo como figuras de la libertad de la autoconciencia. En segundo lugar, analizaremos con detenimiento el carácter doble de la conciencia desdichada y los motivos que le impiden tomarse como una sola. Por último, veremos por qué para Hegel la negatividad es la fuerza interior de toda actividad que le permite a la conciencia alcanzar el punto de vista del espíritu y, a su vez, al espíritu reconciliarse consigo mismo y ser libre.

Palabras clave: Hegel, conciencia, espíritu, libertad, negatividad.

ABSTRACT

The present article offers an analysis of the search for freedom of consciousness as self-consciousness in the *Phenomenology of Spirit*. In the first place, we will examine the failure of stoicism and skepticism as figures of the freedom of self-consciousness. Secondly, we will carefully analyze the double character of the unhappy consciousness and the reasons that prevent it from being taken as one. Finally, we will see why for Hegel negativity is the inner force of all activity that allows the consciousness to reach the point of view of the spirit and, in turn, the spirit to reconcile with itself and be free.

Keywords: Hegel, consciousness, spirit, freedom, negativity.

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8107-4997>

Recepción del original: 19/09/2023
Aceptación definitiva: 24/06/2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Introducción

El concepto de libertad cumple un rol fundamental para el pensamiento filosófico de Hegel. En efecto, para este filósofo la libertad es la esencia de la racionalidad universal, que a lo largo de su obra denomina espíritu.²

No obstante, la libertad no debe ser entendida simplemente como una propiedad del espíritu, sino más bien como su propia realización. Es decir, el espíritu es libre en la medida en que se da contenido y realidad a sí mismo, y no depende de algo exterior que afirme su existencia. Tal como señala Román Cuartango: “ser libre y saberse libre, estar realizado como realidad espiritual objetiva y reconocerse en ella autolegitimándose”.³

En la *Fenomenología del espíritu*,⁴ empero, el espíritu no aparece inmediatamente en escena, sino que es el resultado de un extenuante proceso de formación (*Bildung*) que emprende la conciencia a través de una serie de figuras de sí misma.

Espíritu y conciencia, por tanto, no son dos realidades diferentes u opuestas, sino que la conciencia representa el *ser-ahí* del espíritu. En palabras de Hegel, la conciencia es: “el punto de vista [...] por el que sabe de las cosas objetuales en contraposición a sí misma, y sabe de sí misma en contraposición a ellas”.⁵ Es decir, mientras que el punto de vista del espíritu está determinado por la identidad entre *sí mismo* y su objeto, el punto de vista de la conciencia está determinado por la diferencia insuperable entre ambos.

Debido a la contraposición (*Gegensatz*) que mantiene con su objeto (*Gegenstand*), propia de su naturaleza objetual, la conciencia tiende a distinguir su saber de la verdad y, a su vez, a buscar decididamente la identidad de ambos momentos. Por ello, a lo largo de la *Fenomenología*, la conciencia emprenderá un extenuante recorrido de formación con el fin de hallar un conocimiento verdadero que satisfaga sus exigencias epistémicas.

² “La esencia del espíritu es formalmente la libertad, la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo”. En HEGEL, G.W.F. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Gesammelte Werke, vol. 20, W. Bonsiepen y H. Lucas (Eds.), Hamburgo, Meiner, 1992, p. 393 (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (1830)*, traducción de R. Valls Plana, Madrid: Abada editores, 2017, p. 673. En adelante se indicará entre corchetes el número de página de esta edición).

³ CUARTANGO, R., *Hegel. Filosofía y modernidad*, Madrid: Montesinos, 2005, p. 134.

⁴ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, vol. 9, W. Bonsiepen y R. Heede (Eds.), Hamburgo: Meiner, 1980 (en adelante se indicará entre corchetes el número de página de *Fenomenología del espíritu*, traducción de A. Gómez Ramos. Madrid: Abada editores, 2010).

⁵ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 23 [83].

En tal sentido, en los primeros tres capítulos de la *Fenomenología*, la conciencia individual y finita busca sin éxito la verdad en su mundo exterior; fuera de sí misma –en cuanto certeza sensorial (*sinnlichen Gewissheit*), percepción (*Wahrnehmung*) y entendimiento (*Verstand*)–. No obstante, al final del capítulo dedicado al entendimiento, Hegel señala que la conciencia que toma como objeto a la infinitud, logra verse a sí misma en esa infinitud; o bien, que la conciencia se ha dado cuenta de que la diferencia en cuanto *diferencia interior* del objeto es, en efecto, su propio interior. De esta manera, la conciencia se toma a sí misma como objeto (*Gegenstand*). Es decir, deviene autoconciencia.

Ahora bien, la autoconciencia que ha surgido es *todavía* un momento de la conciencia –la experiencia de su sí mismo–, y no la autoconciencia del espíritu que se sabe tal como verdaderamente es. Este momento sólo es alcanzado en la sección dedicada al saber absoluto de la *Fenomenología*, y desarrollado plenamente en la *Ciencia de la Lógica* en tanto en cuanto considera el saber absoluto como una *ciencia pura* cuyo concepto es que “la verdad sea la pura autoconciencia y tenga la figura del sí mismo”.⁶

El devenir autoconciencia de la conciencia, empero, constituye un avance significativo dentro de su proceso de formación, primordialmente en su carácter subjetivo: la verdad de la autoconciencia no reside en los objetos del mundo exterior experimentado, sino en el interior del sujeto cognoscente de ese mundo. “La verdad más allá de la certeza –comenta Jean Hyppolite–, es puesta en esta misma certeza”.⁷

El desarrollo del carácter subjetivo de la autoconciencia le permite a Hegel referirse al surgimiento de la libertad –aún abstracta– de la conciencia individual y finita. En efecto, el filósofo suabo examina este momento de la conciencia –en particular, de su segundo eje temático–⁸ a partir de su búsqueda incesante de la libertad en el mundo histórico, determinada por la experiencia del estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada.

⁶ HEGEL, G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik*, Gesammelte Werke, vol. 11, F. Hogemann y W. Jaeschke (Eds.), Hamburgo: Meiner, 1978, p. 21 (*Ciencia de la Lógica. Volumen I: La lógica subjetiva*, traducción de F. Duque, Madrid: Abada Editores, 2011, p. 199. En adelante se indicará entre corchetes el número de página de esta edición).

⁷ HYPOLITE, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, traducción de F. Fernández, Barcelona: Ediciones península, 1946, p. 128.

⁸ En la dialéctica de señorío y servidumbre –también conocida como “dialéctica del amo y del esclavo”– es posible identificar el tránsito por el cual la conciencia del siervo, a partir de su trabajo, conquista cierta independencia al poner su sí mismo en el objeto y ser capaz de reconocerse en éste. Sin embargo, la independencia de la conciencia del siervo no basta para afirmar que la conciencia ha conquistado efectivamente su libertad, pues su independencia es solamente *vital*; de lo puramente biológico. Por esta razón, el capítulo de la *Fenomenología del espíritu* dedicado a la autoconciencia puede ser leído desde dos ejes temáticos: el primero corresponde a la independencia de la autoconciencia con respecto a la vida, el segundo, a su apertura hacia la libertad.

De esta manera, este trabajo pretende, en primer lugar, analizar las figuras correspondientes al surgimiento de la libertad de la autoconciencia de la *Fenomenología*, en la medida en que esta libertad, aún incompleta –de la conciencia estoica y de la conciencia escéptica–, constituye un momento necesario del desarrollo subjetivo de la conciencia. En segundo lugar, a partir del análisis de la experiencia de la conciencia desdichada, se aclarará por qué la conciencia mudable no puede desarrollarse como subjetividad que se revela a sí misma y busca ser libre sin asumir el sentido negativo que ello implica. Es decir, sin experimentar la diferencia con algo-otro –lo inmutable o Dios– como una separación dolorosa e ineluctable. Finalmente, en tercer lugar, se mostrará cómo la desdicha que sufre la conciencia individual y finita persiste hasta el punto de vista del espíritu. En este sentido, se advertirá que la esencia del espíritu –su libertad–, es, en efecto, la fuerza negativa que le permite realizarse como realidad objetiva que se sostiene a sí misma –toda vez que niega la determinación natural y se reconoce como causa y conciencia de sí–, pero a su vez lo escinde y lo hace persistir en una constante búsqueda de sí mismo.

1. Libertad y negatividad de la conciencia pensante

Para Hegel la libertad es la posición de la negatividad. Es decir, no es simplemente una propiedad o derecho del sujeto ni la conquista o posesión de una cosa previamente dada, sino precisamente la negación –en cuanto liberación– de ello.⁹

En palabras de Jean-Luc Nancy, la libertad desde una perspectiva hegeliana consiste en “estar en sí y para sí desprendido de toda fijeza, de toda determinación, de todo dado y toda propiedad –pero más todavía: en la necesidad de estar desprendido”.¹⁰

Desde esta óptica, por tanto, se debe entender la libertad como la necesidad de saberse y quererse libre a partir de la negación de toda determinación exterior. Es por esta razón que Hegel define la negatividad en la *Ciencia de la lógica* como “la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica que todo lo verdadero tiene en él mismo, y por la cual únicamente es él verdadero”.¹¹ La negatividad, en efecto, es

⁹ HEGEL, G.W.F., *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, p. 393 [673].

¹⁰ NANCY, J., *Hegel. La inquietud de lo negativo*, traducción de J. Garrido, Madrid: Arena libros, 2005, p. 74.

¹¹ HEGEL, G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff. Gesammelte Werke, vol. 12*, W. Bonsiepen y R. Heede (Eds.), Hamburgo: Meiner, 1981, p. 246 (*Ciencia de la Lógica. Volumen II: La lógica subjetiva*, traducción de F. Duque, Madrid: Abada

un elemento constitutivo del espíritu –y, por ende, de la conciencia– que permanece en cada momento de su desarrollo y determina su constante anhelo de saberse en la totalidad y ser libre.

En tal sentido, en el momento de la autoconciencia de la *Fenomenología*, la conciencia que ha conquistado su independencia vital y se mueve progresivamente hasta alcanzar un saber verdadero, se convierte en una conciencia pensante que procura su libertad a partir de la negación de su realidad exterior.

Ahora bien, ¿qué significa que la conciencia sea una conciencia pensante? Para el filósofo suabo, pensar consiste en: “serse objeto, no como *yo abstracto*, sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado del *ser-en-sí*, o comportarse respecto a la esencia objetual de manera tal que ésta tenga el significado del *ser-para-sí* de la conciencia para la que es”.¹²

En este sentido, cuando la conciencia *piensa*, no se mueve en representaciones constituidas como algo *otro* para ella, sino que se *mueve en conceptos*. Moverse en conceptos significa en este caso moverse “en un ser-en-sí diferente que, de modo inmediato, no es para la conciencia algo diferente de ella”.¹³ Es decir, los conceptos no son algo distinto para la conciencia, sino que están *en* ella; son efectivamente suyos y la conciencia es libre en *su* pensamiento, pues pensando no sale de sí misma. En la medida en que hace la experiencia de sí misma como pensamiento, por ende, la conciencia experimenta no sólo su independencia vital sino también su libertad.

Esto lleva a Hegel a transitar desde las figuras de la conciencia individual a la historia del espíritu del mundo a partir de dos corrientes de pensamiento que suscitan una forma particular de libertad: el estoicismo y el escepticismo. Es decir, el itinerario hacia una subjetividad libre aparece suscrito a un mundo histórico que “envuelve al sujeto junto con el saber de la propia libertad dentro de él”.¹⁴

Con todo, tal como advierte Robert Stern:

in this text historical episodes have the place they do because they relate to particular stages in the conceptual development that Hegel is tracing out for consciousness. I think it would therefore be wrong to try to build up Hegel’s account of this (and other) historical episodes into a historicist reading.¹⁵

Editores, 2015, p. 396. En adelante se indicará entre corchetes el número de página de esta edición.

¹² HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 116 [273].

¹³ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 116 [273].

¹⁴ ÁLVAREZ, E., “La autoconciencia: lucha, libertad y desventura”, en DUQUE, F. (Ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*, Madrid: Círculo de bellas artes, 2010, p. 100.

¹⁵ STERN, R., *Hegel and the Phenomenology of spirit*, London: Routledge, 2002, p. 86.

Asimismo, debido a que Hegel considera estas corrientes filosóficas sólo en la medida en que constituyen dos formas históricas de entender la relación de la autoconciencia con la libertad, su objetivo no consiste en presentar una exposición general de ellas, sino más bien en interpretarlas *idiosincráticamente* en el marco conceptual de la *Fenomenología*.

1.1. *Estoicismo o negación inacabada del ser-otro*

Hegel denomina “estoicismo” a la primera forma de entender la libertad de la autoconciencia en la *Fenomenología*. En efecto, el filósofo suabo se refiere al estoicismo, allende una escuela o pensador en particular,¹⁶ como cierta actitud universal que considera, por un lado, que el devenir del cosmos está determinado por el logos –o la razón– y, por otro, que la conciencia es esencia pensante y, por tanto, lo esencial, verdadero y bueno, lo es en la medida en que se pueda relacionar con ella como *pensamiento puro*.

Desde la óptica de la dialéctica de señorío y servidumbre –parte del primer eje de la autoconciencia–, la libertad del estoicismo es mera negación. Para el estoicismo, la libertad del individuo no depende de persistir en un lado o en otro de tal relación, ya que en cualquier tipo de existencia singular el individuo puede ser libre. Sea “sentado en el trono o atado con cadenas”.

A este respecto, Hegel señala en la *Fenomenología* que el estoicismo “sólo podía entrar en escena en la época en que el temor y la servidumbre eran universales, pero también en la época de una cultura universal que había elevado la práctica de formar y cultivar hasta el pensamiento”.¹⁷ Es posible colegir que con esta descripción el filósofo se refiere implícitamente al periodo helenístico y al alza del mundo romano, en la medida en que, en aquella época, podía hallarse un pueblo profundamente atemorizado por la incertidumbre política –se había perdido la totalidad de la polis–, pero a su vez con una herencia cultural significativa. Tales condiciones habrían dado forma al estoicismo, como refugio y consuelo para el ser humano en una época incierta.

Ahora bien, para Hegel la conciencia estoica es “sólo la negación inacabada del ser-otro; habiéndose retirado de la existencia para recogerse dentro de sí, no se ha completado en ella como negación absoluta de ese ser otro”.¹⁸ Por lo

¹⁶ Si bien en este apartado Hegel tiene en mente las ideas de los últimos estoicos romanos –Séneca, Epicteto y Marco Aurelio–, no los menciona de manera expresa.

¹⁷ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 118 [275].

¹⁸ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 119 [277].

tanto, su libertad no es la libertad verdadera, pues sólo tiene por verdad el *pensamiento puro*, es decir, un pensamiento vacío que aún no se ha llenado de vida.

En la medida en que se halla reclusa en sí misma, en su pensamiento, esta conciencia abstracta es incapaz de asumir la autoconciencia –subjetividad que se revela a sí misma– como fundamento de la objetividad ni la libertad como esencia del sí mismo. En definitiva, si bien esta conciencia ha alcanzado el concepto de libertad –concepto en plena abstracción–, no puede ser considerada en el mundo real como una conciencia *verdaderamente* libre.

1.2. Escepticismo o negación absoluta del ser-otro

La conciencia pensante del estoicismo es solamente la negación imperfecta del ser-otro; no es la consumación de tal negación. Es sólo el concepto. El escepticismo, por su parte, en cuanto actitud negativa hacia el ser-otro, da el paso que el estoicismo no puede dar y, por ende, implica un desarrollo superior del sentido de la subjetividad y la libertad.¹⁹

Es importante tener presente, empero, que la libertad de la conciencia escéptica, tal como la concibe Hegel en la *Fenomenología*, se refiere primordialmente a las ideas del escepticismo antiguo –a partir de la tradición de Pirrón y Sexto Empírico–, pues su concepción del escepticismo moderno –a partir del empirismo radical de Hume– es profundamente diferente.²⁰ En efecto, para el filósofo suabo el escepticismo moderno:

representa la negación de toda metafísica; pretende mostrar la imposibilidad de superar la experiencia y se limita a dar autenticidad a las ‘certezas indiscutibles’ del sentido común [...] en cambio, el escepticismo antiguo era precisamente una reacción contra las certezas indudables del sentido común.²¹

A diferencia del escepticismo moderno, el escepticismo antiguo pretendía superar el dogmatismo sin comprometerse con ningún tipo de certeza indu-

¹⁹ El propio Hegel reconoce que la *Fenomenología del espíritu*, en virtud de su posición dialéctica, representa un tipo particular de escepticismo. No obstante, a diferencia de la concepción escéptica tradicional, que “finaliza con la abstracción de la nada o la vaciedad”, esta forma de escepticismo no obtiene como resultado de su negación la *pura nada*, sino que de éste surge una nada *determinada*. Es decir, una nada que tiene *contenido* y que, por ende, le permite a la conciencia continuar su desarrollo.

²⁰ Para profundizar en la diferencia entre ambas formas de escepticismo, cf. HEGEL, G.W.F., *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, Gesammelte Werke, vol. 4, H. Buchner y O. Pogge (Eds.), Hamburgo, Meiner, 1968 (*Relación del escepticismo con la filosofía*, traducción de M. Paredes, Madrid: Biblioteca Nueva, 2006).

²¹ Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, p. 167.

dable. En ello reside *stricto sensu* su libertad como momento necesario de la formación de la conciencia.

En este sentido, Hegel señala que el escepticismo –antiguo– “es la realización de aquello de lo que el estoicismo es sólo el concepto... y la experiencia efectiva de lo que es la libertad del pensamiento”.²² Así queda establecida una diferencia teórico-práctica entre estas dos figuras de la autoconciencia: el estoicismo corresponde al momento teórico de la negación; el escepticismo al momento práctico. En tal sentido, Rubén Dri profiere que: “el estoicismo es la libertad del pensamiento, pero en su fase de *en sí*. Es lo negativo, pero en sí, o todavía no *puesto*. El escepticismo, en cambio, es esta negatividad que pasa al *para sí*. O es la negatividad *puesta*”.²³

Desde la dialéctica de señorío y servidumbre, el estoicismo corresponde sólo al *concepto* (*Begriff*) de conciencia autónoma surgido a partir de su independencia vital; en cambio, el escepticismo es la *realización* de dicha autonomía. Mientras que la conciencia pensante del estoicismo se retrotrae hacia sí misma, abandonando el mundo pluralmente determinado, la conciencia escéptica *lo aniquila*

La conciencia escéptica, en efecto, convierte la negatividad de la conciencia autónoma en negatividad efectivamente real y, por ende, tal como señala Pedro Cerezo: “va, pues, de lo abstracto –no más que concepto de la libertad en los estoicos– a su realidad concreta y efectiva [...] de la certeza inmediata de la libertad a su verdad”.²⁴

En este sentido, la autonomía plural de las cosas, que el deseo (*Begierde*) y el trabajo de la conciencia autónoma no pueden negar plenamente, el escepticismo, en cuanto *negatividad infinita*, las niega sin más por cuanto las concibe como meras magnitudes evanescentes. Para Hegel, por tanto, la conciencia escéptica:

en la mutación de todo lo que quiere fijarse sólidamente para ella, hace la experiencia de su propia libertad como otorgada y conservada por ella misma; es esta ataraxia del pensarse a sí misma, *la certeza de sí misma*, inmutable y *de verdad*.²⁵

La certeza de la conciencia escéptica no proviene de algo externo, sino que ella misma la produce; ella es su propia inquietud dialéctica.

²² HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 119 [277].

²³ Dri, R., *Intersubjetividad y reino de la verdad*, Buenos aires: Editorial Biblos, 1996, p. 198.

²⁴ CEREZO, P., *El camino del saber. Comentario de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Madrid: Editorial Trotta, 2022, p. 331.

²⁵ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, pp. 120 [279].

Ahora bien, esta conciencia no es igual a sí misma, sino que está determinada por una confusión que está continuamente engendrándose. La confusión es *para ella*; o bien, ella es su propia confusión. Por tal razón, para el filósofo suabo esta conciencia escéptica, a pesar de ser un momento necesario de la autoconciencia, resulta ser:

totalmente *contingente, singular*: una conciencia que es *empírica*, que se rige por lo que no tiene ninguna realidad para ella, que obedece a lo que a sus ojos no es esencia, que hace y lleva hasta la realidad efectiva lo que a sus ojos no tiene verdad.²⁶

Para la conciencia escéptica el mundo sensible o empírico está fuera de ella, por ende, no representa ninguna realidad. Sin embargo, a pesar de su negación absoluta de la existencia natural, esta conciencia se encuentra inmersa *en ella*; toma como realidad algo que para ella no tiene ninguna realidad.

La conciencia escéptica, por tanto, se halla en una contradicción que no puede superar: por un lado, se ve como una conciencia universal, igual a sí misma, en tanto en cuanto niega toda singularidad y diferencia, empero, por otro, no puede librarse de ser, al mismo tiempo, una conciencia singular y contingente. Ambos lados son constitutivos de ella, y ella no puede evitar moverse de un lado a otro.

En definitiva, para Hegel la conciencia del escepticismo:

enuncia el *desaparecer* absoluto, pero el *enunciar es*, y esta conciencia es el desaparecer enunciado; enuncia la nulidad del ver, del oír, etcétera, y *ella misma ve, oye*, etcétera; enuncia la nulidad de las esencialidades éticas, y se constituye en los poderes de su obrar.²⁷

Esta conciencia contradice su *decir* con su *hacer*. Su única salida consiste en intentar mantener separados ambos momentos y encontrar cierto alivio en afirmar siempre lo contrario de lo que se le presenta: si uno le dice A ella dirá -A, y viceversa.

La conciencia escéptica, por ende, a pesar de representar una experiencia real de la libertad del pensamiento, no puede evitar ser una conciencia contradictoria. Su duplicidad ineluctable la convierte *malgré elle* en una conciencia desdichada.

²⁶ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, pp. 120 [279].

²⁷ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, pp. 120 [279].

2. La desdicha de la conciencia escindida dentro de sí

En la *Fenomenología*, luego de hacer la experiencia del estoicismo y del escepticismo, la conciencia se transforma en lo que Hegel denomina “conciencia desdichada”. La experiencia de esta conciencia es probablemente la más significativa del devenir autoconciencia de la conciencia y, para algunos especialistas,²⁸ de toda la obra de 1807.

En el estoicismo la autoconciencia era la libertad simple de ella misma, prescindiendo de todo lo demás; en el escepticismo esa libertad se realizaba, anulando la existencia determinada y provocando que la autoconciencia se desdoblara y mantuviera ambos momentos –su sí mismo y el ser otro– separados, condenada a moverse de un extremo a otro. En la figura de la conciencia desdichada, en cambio, la autoconciencia asume explícitamente ambos momentos, siendo, de este modo, una *conciencia escindida dentro de sí* con una esencia doble; o bien, una conciencia doble que no sabe que su esencia es, en efecto, la unidad de ambos extremos de sí misma.

Por consiguiente, la desdicha que experimenta esta conciencia no se debe expresamente a su carácter escindido, sino a que cada lado escindido expulsa al otro de la unidad haciendo que la reconciliación de ambos sea inalcanzable.

Por otro lado, es menester advertir que, aunque esta figura de la conciencia expresa todavía una forma abstracta de la subjetividad –y no un momento histórico particular–, cuando Hegel expone su desarrollo, tiene en consideración, al menos con un fin ilustrativo, cierta visión escatológica propia del pueblo judío y cristiano. Tal como señala Ludwig Siep:

Al creyente de las religiones de la salvación le es propia la conciencia de proceder en sí ‘de Dios’ y estar determinado a la unidad con él, pero de estar separado de él en la existencia terrena, escindido y atrapado en el pecado y el sufrimiento.²⁹

Desde esta óptica religiosa, la conciencia desdichada pone su esencia fuera de sí misma, en Dios; empero, Dios es para ella algo trascendente que no puede alcanzar en su existencia natural. Debido a esa determinación, por lo tanto, a pesar de que intente de diversos modos unirse a lo divino y liberarse de todo elemento inesencial y profano, será apartada una y otra vez hacia su propia finitud.

²⁸ Cf. MÁSMELA, C., *Hegel: La desgraciada reconciliación de espíritu*, Madrid: Editorial Trotta, 2001.

²⁹ SIEP, L., *El camino de la Fenomenología del espíritu*, traducción de C. Emel, Barcelona: Anthropos Editorial, 2015, p. 110.

2.1. La experiencia trágica de la conciencia desdichada

Debido a la importancia que tiene esta figura dentro de la formación de la conciencia, es menester examinarla a partir de tres momentos “conforme a la triple relación que habrá de tener con su más allá configurado”.³⁰

a) *La conciencia como unidad del pensar puro y la singularidad.* La conciencia escindida es sólo la unidad *inmediata* de ambas conciencias –conciencia mutable y conciencia inmutable–, empero, ambas son extrañas la una de la otra. La conciencia mutable se toma a sí misma como lo inesencial a la vez que toma a la conciencia inmutable como la portadora de su esencia.

Ahora bien, al ser la conciencia mutable también conciencia de lo inmutable siente en sí misma la necesidad de elevarse hacia la inmutabilidad para liberarse de lo inesencial, es decir, de sí misma. De esta manera, lo inmutable abandona su carácter trascendente y es afectado por la finitud y mutabilidad de la conciencia mutable.

Es posible colegir que para Hegel este momento coincide con la aparición del Cristo histórico, que devino existencia natural y dijo ser “la verdad y la vida”.³¹ En efecto, este momento representa, como diría Ramón Valls Plana, a “Dios afectado por la singularidad humana”;³² o bien, como diría Jean Hyppolite, a “la unidad inmediata de la universalidad y de la singularidad, de la verdad eterna y de la existencia histórica”.³³

Ahora bien, a pesar de que la conciencia mutable se haya puesto en relación con lo inmutable, lo que esta experiencia ha producido es la inmutabilidad como inmutabilidad de la conciencia, por consiguiente, no es aún verdadera inmutabilidad *en y para sí*.

Como consecuencia de ello, la conciencia inmutable “guarda dentro de su configuración misma el carácter y el fundamento del ser-escindido y del ser-

³⁰ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 124 [289].

³¹ En “La religión manifiesta”, sección ulterior de la *Fenomenología*, es posible identificar un momento semejante. En concreto, Hegel escribe en este apartado: “Esto, que el espíritu absoluto se haya dado la figura de la autoconciencia en sí, y la haya dado, por ende, también para su conciencia, aparece ahora de tal manera que la fe del mundo es que el espíritu existe ahí como una autoconciencia, esto es, como un ser humano efectivamente real”. HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 404 [861]. El filósofo se refiere *expressis verbis* a la encarnación de Dios, es decir, a la figura de Cristo. No obstante, el espíritu que se sabe en el ámbito religioso está determinado por la forma de la representación –y la objetualidad–, por consiguiente, al igual que la figura de la conciencia desdichada, no puede encontrarse a sí mismo tal como anhela.

³² VALLS PLANA, R., *Del yo al nosotros*, Barcelona: PPU, 1971, p. 146.

³³ HYPOLITE, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, p. 181.

para-sí frente a la conciencia singular”.³⁴ Esto implica que su contraposición con la singularidad *simplemente* acontece. Su contraposición (*Gegensatz*) no es, en efecto, una contradicción (*Widerspruch*) y, por ende, para la conciencia escindida la relación entre la singularidad y la inmutabilidad se da como si cada una fuese algo ajeno y exterior de la otra.

De este modo, el *más allá* (*Jenseits*) trascendente, lo verdadero y esencial para la conciencia mudable, no sólo ha permanecido, sino que también se ha consolidado. Tal como señala Hegel, si la conciencia escindida:

por un lado, parece haber sido llevada más cerca de ese momento por la figura de la efectiva realidad singular, a partir de ahora, por otro lado, tal momento está frente a ella en el modo de un *Uno* sensible y opaco, con toda la fragilidad de lo *efectivamente real*; la esperanza de llegar a ser uno con él tiene que seguir siendo esperanza, es decir, quedar sin cumplimiento y sin presencia.³⁵

Desde la óptica cristiana, podemos advertir que la unión entre el ser humano y Dios es aún inmediata e imperfecta: la propia naturaleza contingente que el *Uno* sensible –Cristo– ha revestido para sí impide consagrarla.³⁶ Por consiguiente, se cumple que este *Uno* haya de desaparecer necesariamente del tiempo y del espacio, es decir, que Cristo muera.

Ahora bien, se debe tener presente que esta conciencia es la congregación del pensar puro y de la singularidad que, en su búsqueda de la libertad, la conciencia estoica y la conciencia escéptica habían experimentado de manera excluyente –es decir, en la medida en que estaba presente el pensar puro desaparecería la singularidad–. El problema de la conciencia mudable, empero, es que no ha alcanzado un punto de vista que le permita saberse libremente como tal unidad; no es ella la *reconciliación* de ambos elementos. Por esta razón, en la medida en que *solamente tiende hacia el pensar* y no se comporta como una conciencia pensante –que ha superado lo objetual–, no puede *por sí misma* elevarse hacia el elemento de lo inmutable. Hegel denomina tal actitud de la conciencia “devoción” (*Andacht*).

La devoción de la conciencia mudable implica una búsqueda incesante, puesto que tiene como meta hallar algo que ella misma ha definido como inalcanzable. Es decir, el cristiano con la esperanza de ser libre busca a Cristo, pero en la medida en que no es capaz de hallarlo *dentro* de sí mismo, lo busca en su exterior, en el mundo natural. Por lo tanto, cuando Hegel dice que “a esta conciencia lo único que puede hacerse presente es el *sepulcro* de

³⁴ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 123 [287].

³⁵ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 124 [287].

³⁶ “La misma carne del Dios encarnado se interpone”. VALLS PLANA, R., *Del yo al nosotros*, p. 146.

su vida”,³⁷ se refiere a las Cruzadas del Medioevo, que tenían como objetivo encontrar el Santo Sepulcro. Sin embargo, en ese sepulcro no se halla Cristo, sino que está vacío.³⁸ El problema de esta conciencia reside, por lo tanto, en buscar la singularidad de Dios donde no hay ninguna realidad efectiva.

b) *La esencia singular de la conciencia activa*. A partir de su fracaso, la conciencia mudable abandona la actitud contemplativa y sentimental que experimentó en cuanto conciencia devota y desarrolla una actitud práctica con el fin de superar su escisión a partir de su trabajo y disfrute. Es decir, la conciencia abandona su pasividad y pasa a la acción (*Tun*).

El trabajar y disfrutar constituyen el *ser-para-sí* de la conciencia singular. Sin embargo, esta conciencia no es sólo *para sí*, sino también *en sí*. Y, en este caso, lo *en sí* es aquello que ella determina como lo inmutable propio del *más allá*.

La inmutabilidad es para la *actividad* de la conciencia singular “las capacidades y las fuerzas, un don ajeno que, en la misma, cede lo inmutable a la conciencia, para que ella lo use”.³⁹ Es decir, lo inmutable desde la óptica religiosa son los dones –bondad, inteligencia, habilidad, etcétera– que Dios le ha dado al ser humano, y no algo que ha surgido propiamente en él.

Así pues, la conciencia activa se da como una relación de dos extremos: por un lado, como el *más acá* (*Diesseit*) activo, es decir la conciencia inesencial que realiza su actividad en el mundo y, por otro, como realidad efectiva pasiva. Ambos extremos se refieren uno a otro, pero, a su vez, están referidos también a lo inmutable. Por lo tanto, si bien parece que la actividad de la conciencia transforma la realidad efectiva, en definitiva, para la conciencia mudable es la esencia inmutable de esta realidad lo que *realmente* la transforma.

Para Hegel, por tanto,

la fuerza activa aparece como el *poder* en el que se disuelve la realidad efectiva; pero, por eso, para esta conciencia, a la que lo *en-sí* o la esencia le son otro que ella, este poder, en cuya figura entra ella en escena dentro de la actividad, es lo más allá de ella misma.⁴⁰

En otras palabras, debido a que la conciencia activa cree que ese poder que disuelve la realidad efectiva no le pertenece a ella sino a lo inmutable, concluye que toda su actividad es obra de lo inmutable y no de sí misma. Por esta

³⁷ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 126 [293].

³⁸ DRI, R., *Intersubjetividad y reino de la verdad*, p. 220-221.

³⁹ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 127 [295].

⁴⁰ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 127 [295].

razón, no ve otra vía para unirse con lo inmutable que no sea *sacrificar* –negar para sí– su propia autonomía.

Con todo, “la autoconciencia –advierde Hegel– renuncia *en apariencia* a la satisfacción de su sentimiento de sí, pero alcanza la satisfacción *efectiva* del mismo: pues *ella ha sido* deseo, trabajo y disfrute, *ha querido, ha actuado y ha gozado* como conciencia”.⁴¹ La conciencia mudable que se toma a sí misma como lo inesencial, en tanto en cuanto quiere, actúa y goza *efectivamente*, no puede negar su propia actividad ni la satisfacción que esta le produce. Incluso cuando le agradece a lo inmutable por su actividad, *su agradecer* es también una actividad de ella misma.⁴² En efecto, podemos advertir que todo su movimiento se refleja en “el extremo de la singularidad” y que, por ende, la verdad de su renuncia, es precisamente que ella no ha renunciado a sí misma.

c) *La conciencia sacrifica su propia singularidad.* Darse cuenta de que su actividad *es suya* no es algo que la conciencia mudable vea con agrado, pues como señala el filósofo suabo: “en lo que concierne a la referencia contrapuesta de la conciencia, en la que su *realidad* le es a ella *inmediatamente lo nulo*, su actividad efectiva se convierte en una actividad de nada, su disfrute en un sentimiento de desdicha”.⁴³ Es decir, en la medida en que para esta conciencia lo verdadero es lo inmutable, su propia actividad no tiene valor y, por lo tanto, ésta no debería producirle ningún tipo de disfrute.

Por esta razón, esta conciencia rechaza tanto su actividad como su disfrute y, convencida de su nimiedad, sacrifica su propia singularidad hasta verse reducida a la nada. No obstante,

la entrega de la propia voluntad –comenta Hegel– es negativa sólo, por un lado, según *su concepto o en sí*; a la vez, sin embargo, es positiva, a saber, el poner la voluntad como *de otro*, y, de modo determinado, la voluntad como de algo no singular sino universal.⁴⁴

La entrega de la voluntad de la conciencia inesencial, por tanto, tiene una doble significación: es negativa, en la medida en que se niega a sí misma en cuanto singularidad, no obstante, es también positiva, en la medida en que la entrega de su voluntad es, a su vez, el poner esa voluntad, pero *como de otro*. La voluntad de ese otro es precisamente la voluntad de lo universal –la conciencia inmutable o Dios–.

⁴¹ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 128 [297].

⁴² HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 128 [297].

⁴³ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 129 [299].

⁴⁴ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 131 [303].

Ahora bien, para la conciencia inesencial el lado positivo de su aniquilación, que le permite elevarse a la universalidad, no proviene de sí misma sino de la voluntad de lo universal. Es decir, sólo ha captado *para sí* el lado negativo de su movimiento, no se ha dado cuenta de que el lado positivo es, en efecto, resultado de su propia acción en cuanto negatividad que le permite darse contenido y determinar su singularidad. Por lo tanto, para esta conciencia “la actividad, y su actividad efectivamente real, siguen siendo una actividad miserable, y su disfrute sigue siendo el *dolor*, y el haber sido cancelados estos, en el significado positivo, sigue siendo un *más allá*”.⁴⁵

Esta conciencia, en cuanto singularidad inmediata que se concibe contrapuesta a lo universal, no es capaz de superar su escisión y, por tanto, no puede abandonar por sí misma la desdicha de poner su esencia más allá de sí misma.

3. Libertad y desdicha del espíritu

El itinerario de la conciencia no culmina en el fracaso de la conciencia desdichada. Por el contrario, hacer esta experiencia le permite seguir purgando sus modos de tener-por-verdadero hasta obtener como resultado un saber que ya no tenga nada extraño ni distinto de sí mismo. Es decir, hasta alcanzar el saber puro como totalidad que Hegel denomina “ciencia” (*Wissenschaft*).

La experiencia desdichada de la conciencia, empero, determinada por la unidad inalcanzable de la conciencia finita con lo universal, puede ser tomada como pauta para comprender no sólo el devenir autoconciencia de la conciencia –como una figura particular de su experiencia–, sino también, de modo general, el sentido del *camino de desesperación* que Hegel mienta en la “Introducción” de la *Fenomenología*.⁴⁶

La desesperación de la conciencia está determinada por la inquietud que siente al presenciar cómo cada una de sus certezas y creencias se desmoronan ante ella, sin tener la posibilidad de hallar por sí misma un saber verdadero al que aferrarse.

Esta imposibilidad se origina, en efecto, debido a que la conciencia sólo puede hallar este tipo de saber en la medida en que conquiste el punto de

⁴⁵ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 131 [303].

⁴⁶ “En este camino ella [la conciencia] pierde su verdad. Puede ser visto, por eso, como un camino de *duda* o, dicho más propiamente, como un camino de desesperación”. HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie*, p. 56 [149].

vista de la ciencia y logre saberse según su concepto, efectivamente *en y para sí*. No obstante, la conciencia no puede alcanzar este punto de vista en *su* experiencia. Tal como señala Hans-Georg Gadamer: “La experiencia misma no puede ser ciencia. Está en una posición no neutralizable con el saber”.⁴⁷

Con otras palabras, no es la conciencia individual y finita la que logra saberse de este modo, sino la conciencia que se ha liberado de su propia finitud y se ha desarrollado como espíritu, es decir, como siendo parte de una totalidad viviente que concilia su libertad –vivienda intersubjetivamente–⁴⁸ con la realidad objetiva.

En el saber absoluto, momento culmen de la *Fenomenología* determinado por la identidad de sujeto y objeto (*Subjekt-Objekt-Identität*), el espíritu que retorna a sí mismo lleva a cabo su autorreconciliación y logra saberse como aquello que verdaderamente es. No obstante, esto no significa que el espíritu constituya desde ese momento un sistema del saber formal y cese todo su movimiento, pues el espíritu es ante todo su constante proceso de autoproducirse y autodesarrollarse.

Por esta razón, Carlos Másmela señala que “la intimidad de la reconciliación en el saber absoluto, de la que se esperaría la disolución de todo desdoblamiento del espíritu, es afectada igualmente por la desgracia”.⁴⁹ Es decir, a pesar de que el espíritu se reconcilie consigo mismo, su sentimiento de desdicha permanece. Para Másmela, la razón de esta desdicha se debe principalmente a que “el espíritu realiza su identidad en la diferencia, a partir del horizonte de la plenitud de una totalidad simplemente irrealizable”.⁵⁰

El espíritu es una substancia relacional y dinámica que se autoproduce desde lo otro de sí mismo –solamente siendo *cabe si en lo otro* puede ser *en y para sí*–. Su diferencia con *algo-otro* es una condición necesaria para ser lo que es. Por consiguiente, no puede abandonar la diferencia (*Differenz*) que mantiene con lo otro de sí mismo, pues necesita darse contenido a partir de escindirse y *permanecer igual a sí mismo* en su despojamiento.⁵¹ El problema es que, realizando su identidad en la diferencia, el espíritu es incapaz de identificarse plenamente consigo mismo en la totalidad, pues, incluso en ella será un espíritu desdoblado y contradictorio.

⁴⁷ GADAMER, H., *Verdad y método*, traducción de A. Agud & R. Agapito, Salamanca: Editorial Sígueme, 2017, p. 431.

⁴⁸ Para profundizar en la libertad del espíritu a partir del reconocimiento intersubjetivo de los individuos, cf. HONNETH, A., *La lucha por el reconocimiento*, traducción de M. Ballester, Barcelona: Grijalbo, 1997, pp. 11-89.

⁴⁹ MÁSMELA, C., *La desgraciada reconciliación del espíritu*, Madrid: Editorial Trotta, 2001, p. 116.

⁵⁰ MÁSMELA, C., *La desgraciada reconciliación del espíritu*, p. 153.

⁵¹ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 431 [917].

Toda su actividad –incluyendo, por supuesto, su reconciliación– se da precisamente *desde su desdoblamiento*. Es por esta razón que el espíritu no puede abandonar su sentimiento de desdicha; su devenir trágico forma parte de su naturaleza más profunda.

Por otro lado, es debido a la condición desdoblada del espíritu, que su libertad es ante todo negación. Tal como señala Jean-Luc Nancy:

La libertad, por consiguiente, no es dada como una propiedad o como un derecho. La libertad no es ninguna cosa dada: es la negación de lo dado, incluso de aquello dado que sería un “sujeto libre” únicamente definido a través de derechos y libertades determinadas. No es algo que un sujeto pudiera apropiarse; es ella misma la apropiación del sujeto.⁵²

Para Hegel, la negatividad es la fuente de toda actividad y toda verdad que el espíritu tiene en él mismo.⁵³ Ahora bien, la negación del espíritu no es idéntica a la negación abstracta de la conciencia escéptica, que, tal como fue visto, tiene como resultado la *pura nada*, contenido vacío que no va más allá de sí, sino que es una “negación determinada”. Este tipo de negación tiene como resultado una nada productiva, que tiene a su vez un contenido positivo que le permite al espíritu abrirse camino hacia un nuevo momento de sí mismo.

El espíritu, por tanto, se desarrolla libremente en la medida en que niega y se desprende de la forma del ser-en-sí inmediato y toma como única forma de sí mismo su actividad de darse contenido y realidad. No puede ser verdaderamente libre sin la negación, pues su negación es, esencialmente, *ese* desprenderse; el movimiento que tiende hacia su propia liberación.

En definitiva, la negatividad hace posible la formación (*Bildung*) de la conciencia hasta alcanzar el punto de vista del espíritu autoconsciente, y le permite a este espíritu mantenerse ab-suelto; ser libre en su determinación. Desde esta óptica, la esencia del espíritu es la libertad precisamente porque su libertad no es otra cosa que su propia negación.

Conclusiones

En el recorrido de la conciencia que hemos examinado, ésta ha presentado un carácter eminentemente objetual que, en efecto, la ha llevado a tomar su

⁵² NANCY, J., *Hegel. La inquietud de lo negativo*, pp. 74-75.

⁵³ HEGEL, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, Zweiter Band: *Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*, p. 246 [396].

objeto como algo separado y distinto de sí misma. El paroxismo de esta situación se ha dado en la figura de la conciencia desdichada, la cual ha sido capaz de sacrificar su propia subjetividad –que para ella no tiene valor–, con el fin de elevarse al elemento de lo inmutable.

A este respecto, podemos concluir que el mayor fallo que tiene la figura de la autoconciencia es creer que puede alcanzar su libertad *solamente* en cuanto subjetividad para sí –ya sea desde *su* afirmación o negación–. Esta visión implica para ella que su libertad sólo sea una forma de pensamiento que aún no se ha dado realidad; una abstracción que carece de mediación.

En su devenir autoconciencia, por tanto, la conciencia no se ha dado cuenta de que ella no hace su experiencia sola en el mundo, sino que, por el contrario, forma parte de una comunidad –compuesta por otras conciencias– que, en efecto, media sus modos de conocer y tomar-por-verdadero.

Ahora bien, esta mediación no implica que el contenido de la figura de la autoconciencia en cuanto momento de la subjetividad deba ser descartado –no se debe olvidar que para Hegel lo verdadero no sólo es substancia sino también sujeto–,⁵⁴ sino, más bien, que el recorrido de la conciencia individual y finita tenga como resultado el punto de vista del espíritu. Solamente el espíritu constituye la unidad de las conciencias de sí que son para sí y, a su vez, la libre realización de ellas en su comunidad.

Es por esta razón que Valls Plana señala que la “ontogénesis epistemológica [del espíritu] recapitula y se realiza en él la filogénesis social”.⁵⁵ El espíritu se desarrolla en el marco de su comunidad; sólo en –y desde– ella puede reconciliarse y, en la medida en que se mantiene idéntico a sí mismo en su negación, ser libre.

Bibliografía

Obras de Hegel

HEGEL, G.W.F., *Gesammelte Werke*, edición por la Deutschen Forschungsgemeinschaft, bajo el patrocinio de la Nordhrien-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburgo: Meiner, 1968ss.

⁵⁴ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 18 [71].

⁵⁵ VALLS PLANA, R., *Del yo al nosotros*, p. 31.

Traducciones al español

- HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la Lógica Volumen I: La lógica Objetiva*, traducción, introducción y notas de F. Duque, Madrid: Abada Editores, 2011.
- HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la Lógica Volumen II: La lógica Subjetiva*, traducción, introducción y notas de F. Duque, Madrid: Abada Editores, 2015.
- HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción, introducción y notas de R. Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, traducción, introducción y notas de A. Gómez Ramos, Madrid: Abada Editores, 2010.
- HEGEL, G.W.F., *Relación del escepticismo con la filosofía*, traducción de M. Paredes, Madrid: Biblioteca nueva, 2006.

Bibliografía secundaria

- ÁLVAREZ, EDUARDO, *Autoconciencia: Lucha, libertad y desventura*, en DUQUE, F. (Ed.), *La odisea del espíritu*, Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010.
- CEREZO, PEDRO, *El camino del saber. Comentario de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Madrid: Editorial Trotta, 2022.
- CUARTANGO, ROMÁN, *Hegel: Filosofía y modernidad*, Barcelona: Editorial Montesinos, 2005.
- DRI, RUBÉN, *Racionalidad, sujeto y poder: Irradiaciones de la Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2002.
- DUQUE, FELIX, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid: Ediciones Akal, 2018.
- DUQUE, FÉLIX, *La odisea del espíritu*, Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010.
- GADAMER, HANS-GEORG, *La dialéctica de Hegel*, traducción de M. Garrido, Madrid: Ediciones Catedra, 2021.
- GADAMER, HANS-GEORG, *Verdad y método*, traducción de A. Agud & R. Agapitom Salamanca: Editorial Sígueme, 2017.
- HYPOLITE, JEAN, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*, traducción de F. Fernández, Barcelona: Ediciones Península, 1946.
- HONNETH, A., *La lucha por el reconocimiento*, traducción de M. Ballester. Barcelona: Grijalbo, 1997.
- JAMESON, FREDIC, *Las variaciones de Hegel. Sobre la Fenomenología del espíritu*, traducción de D. Sánchez, Madrid: Ediciones Akal, 2015.
- MÁSMELA, CARLOS, *Hegel: La desgraciada reconciliación del Espíritu*, Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- MARRADES, JULIÁN, *El trabajo del espíritu: Hegel y la modernidad*, Madrid: Mínimo Tránsito, 2002.

- NANCY, JEAN-LUC, *Hegel. La inquietud de lo negativo*, traducción de J. Garrido, Madrid: Arena libros, 2005.
- PINKARD, TERRY, *Hegel's Phenomenology: the sociality of reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- PIPPIN, ROBERT, *Hegel's idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- SIEP, LUDWIG, *El camino de la Fenomenología del Espíritu*, traducción de C. Emel, Barcelona: Anthropos Editorial, 2015.
- STERN, R., *Hegel and the Phenomenology of spirit*, London: Routledge, 2002.
- VALLS PLANA, RAMÓN, *Comentario integral a la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas de G.W.F. Hegel (1830)*, Madrid: Abada Editores, 2018.
- VALLS PLANA, RAMÓN, *Del yo al nosotros*, Barcelona: PPU, 1971.
- VILLACAÑAS, JOSÉ, *La filosofía del idealismo alemán. Volumen II: La hegemonía del pensamiento de Hegel*, Madrid: Editorial Síntesis, 2001.

John Henry Newman como pensador pragmático y romántico

John Henry Newman as a pragmatic and romantic thinker

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO¹
ITAM, México
carlos.gutierrez@itam.mx

RESUMEN

El artículo investiga dos aspectos poco conocidos con relación al pensamiento filosófico de John Henry Newman. Por un lado, Newman anticipa varias intuiciones del pragmatismo, sobre todo en la versión peirceana del mismo. Por el otro, Newman puede ser considerado, en algunos respects, como un pensador romántico, sobre todo por su relación con Coleridge y Wordsworth. Ambos aspectos ayudan a entender la comprensión newmaniana de la filosofía como forma de vida y de la verdad como actividad humana comprometida e histórica.

Palabras clave: Charles S. Peirce, Coleridge, conciencia, historia, verdad, Wordsworth

ABSTRACT

In this paper, I investigate two little known aspects on John Henry Newman's philosophical thought. On the one hand, Newman anticipates several intuitions of pragmatism, especially in the Peircian version of it. On the other hand, Newman can be considered, in some respects, as a Romantic thinker, especially because of his relationship with Coleridge and Wordsworth. Both aspects help to understand Newman's understanding of philosophy as a way of life and of truth as an engaged and historical human activity.

Keywords: Charles S. Peirce, Coleridge, conscience, history, truth, Wordsworth

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7569-7450>

Recepción del original: 20/02/2024
Aceptación definitiva: 21/05/2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Introducción

John Henry Newman (1801-1890) es mayormente conocido por ser uno de los ingleses conversos al catolicismo más famosos del siglo XIX. Además, el santo cardenal oratoriano es uno de los teólogos más influyentes en la teología católica contemporánea. Sólo recientemente se ha descubierto su importancia como filósofo.² Esto se debe, en parte, a que Newman es un pensador muy libre y original,³ que llegó a diversas opiniones por sí mismo, independientemente de que hubieran sido sostenidas antes por otros filósofos. Las influencias intelectuales directas sobre él son más bien escasas⁴ porque no recibió pasivamente los conceptos o enseñanzas de un filósofo o de una escuela filosófica, sino que los modificó o los transformó en su significado, orden o alcance. Ésta es también una de las razones por las que Newman es considerado el precursor o

² Entre otros: SILLEM, E., *The Philosophical Notebook of John Henry Newman. Volume I: General Introduction to the Study of Newman's Philosophy*, Louvain: Nauwelaerts, 1969; ARTZ, J., "Newmans philosophische Leistung", en *Newman Studien*, núm. 10, 1974, pp. 169-229; MITCHELL, B., "Newman as a Philosopher", en KER, I. T. y HILL, A. G. (Eds.), *Newman after a Hundred Years*, Oxford: Clarendon, 1990, pp. 223-246; KER, I. T., "L'originalità filosofica di Newman", en GRASSI, O. (Ed.), *John Henry Newman: L'Idée di ragione*, Atti del III colloquio internazionale del pensiero cristiano organizzato da Istra (Milano, 22-23 febbraio 1991), Milano: Jaca Book, 1991, pp. 73-80; ROMBOLD, G., "John Henry Newman (1801-1890)", en CORETH, E. et al. (Eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo 1: Nuevos enfoques en el siglo XIX*, Madrid: Encuentro, 1993, pp. 672-701; AQUINO, F. D., "Philosophical Receptions of the Grammar of Assent, 1960-2012", en AQUINO, F. D. y KING, B. J. (Eds.), *Receptions of Newman*, Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 53-72; KER, I. T., "John Henry Newman (1801-1890)", en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, 1998; PIÑERO MARINO, R., "Introducción a la filosofía de J. H. Newman", *Diálogo Ecuménico*, núm. 38 (122), 2003, pp. 301-357; MARCHETTO, M., "The Philosophical Relevance of John Henry Newman", *Louvain Studies*, núm. 35, 2011, pp. 315-335; SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., "John Henry Newman", en *Philosophica. Enciclopedia Filosófica Online*, <http://www.philosophica.info/voces/newman/Newman.html>; CROSBY, J. F., "What Newman Can Give Catholic Philosophers Today", *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 94, núm. 1, 2020, pp. 5-26; PRATT MORRIS-CHAPMAN, D. J., *Newman in the Story of Philosophy. The Philosophical Legacy of Saint John Henry Newman*, Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2021.

³ "Los filósofos pueden estimularlo, pero él usa sus elementos de pensamiento de una manera libre y soberana para sus propias concepciones". ARTZ, *Newmans philosophische Leistung*, p. 170. "Escribe con la frescura de alguien que ha dominado sus fuentes y piensa su tema con gran diligencia y rigor científico". RICHARDSON, L., *Newman's Approach to Knowledge*, Leominster: Greecewing, 2007, p. 14.

⁴ El estudio más detallado de la relación de Newman con los filósofos y las escuelas filosóficas es, en mi opinión, el artículo de Artz ya citado. Allí se menciona a Aristóteles, el estoicismo, la Academia, Cicerón, Platón, los Padres de la Iglesia (los alejandrinos, san Agustín), la escolástica (santo Tomás, la escolástica tardía, la neoescolástica, E. Amort), Descartes, Pascal, Kant, Hegel, Rosmini, Bacon, Newton, Locke, Hume, Butler, la escuela escocesa (Reid, Stewart, Brown, Hamilton), Mill, Whewell, Wordsworth, Coleridge, Kierkegaard, Buber y la fenomenología. Rombold también menciona a Shaftesbury y William Paley. Ver ROMBOLD, G., "Das Wesen der Person nach John Henry Newman", *Newman Studien*, núm. 4, 1960, pp. 48-50 y 61-63.

preparador de algunas importantes corrientes filosóficas posteriores.⁵ En este trabajo, quiero presentar dos aspectos poco conocidos en el pensamiento filosófico de Newman: el pragmatismo y el romanticismo.

1. Newman como pensador pragmático-existencial

La palabra pragmático, bien como sustantivo, bien como adjetivo, no aparece en los escritos de Newman. Sin embargo, él era muy consciente de su propia disposición pensante: “La disposición de mi mente nunca me ha llevado a la metafísica. Más bien, está orientada desde el punto de vista ético, lógico y práctico”.⁶ En la *Gramática del asentimiento* aclara su intento diciendo: “mientras que mi finalidad es de tipo práctico, como la de Butler en su *Analogy* [...], en estas páginas me limitaré [...] a la verdad de las cosas y a la certeza

⁵ Así lo considera también, por ejemplo, Sánchez-Migallón: “El análisis [del conocimiento personal y existencia en Newman] descubre muchas tesis que después serán esenciales en el desarrollo de corrientes filosóficas tan importantes y fecundas como la fenomenología, el existencialismo y el personalismo”. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., “El carácter existencial y personal del conocimiento en John Henry Newman”, *Quién*, núm. 8, 2018, p. 77. De hecho, Newman ha sido considerado un precursor de la fenomenología: “Estoy a punto de proponer la hipótesis de que la aproximación de Newman a la filosofía comparte algunas similitudes con el movimiento fenomenológico. No soy el único que sostiene tal teoría. También han llamado la atención sobre ella estudiosos como Sillem, Walgrave, Boekraad, Artz, Norris, David Pailin y Ker”. RICHARDSON, *Newman's Approach to Knowledge*, p. 161; del personalismo: “He encontrado continuamente en Newman una enorme inspiración referente al pensamiento personalista. Le he citado en mis propias obras. Newman me parecía el precursor de los grandes personalistas cristianos del siglo XX, como Søren Kierkegaard, Max Scheler, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, Jacques Maritain, Romano Guardini, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein y Karol Wojtyła”. CROSBY, J. F., *El personalismo de John Henry Newman*, traducción de N. Gómez Álvarez, Madrid: Palabra, 2016, pp. 29-30; y del particularismo epistemológico: “No exploraremos la posible contribución de Newman a todas las disciplinas o movimientos filosóficos antes mencionados, sino que nos concentraremos en si los escritos de Newman han contribuido a un movimiento filosófico en particular, el ‘particularismo epistemológico’ y sus manifestaciones en dos ramas diferentes de la filosofía: la epistemología y la filosofía de la religión”. PRATT MORRIS-CHAPMAN, *Newman in the Story of Philosophy*, edición kindle.

⁶ NEWMAN, J. H., *Stray Essays on Controversial Points variously Illustrated*, privately printed, 1890, p. 94, <https://www.newmanreader.org/works/error/newman2.html>. Ker confirma este carácter cuando dice: “Newman insiste en que su propósito no es metafísico, como el de los idealistas que defienden la certeza del conocimiento contra los empiristas escépticos, sino que es ‘de carácter práctico, como el de Butler en su *Analogy*’, a saber, determinar la naturaleza de la inferencia y el asentimiento”. KER, I. T., *The Achievement of John Henry Newman*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1990, p. 65. Lo mismo en Artz: “Newman quiere mostrar la praxis, lo fáctico, en la formación de la certeza en la vida cotidiana”. ARTZ, “Newmans philosophische Leistung”, p. 172. En una carta a Newman, Thomas Acland habla de “filosofía severamente práctica”. DESSAIN, C. S.; TRACEY, G. y McGRATH, F. (Eds.), *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, edited by the Birmingham Oratory, 32 Vols., Oxford: Clarendon, 1961-2008, IV, p. 256 (en adelante, LD).

que tiene nuestra mente sobre esta verdad”.⁷ Por supuesto, práctico y pragmático no son idénticos, pero veremos a continuación que Newman puede ser visto en consonancia con el pragmatismo posterior.⁸

El pragmatismo⁹ como doctrina filosófica moderna se remonta al ensayo de Ch. S. Peirce de 1878, “How to make our ideas clear”.¹⁰ William James acuñó y popularizó el término.¹¹ Leslie Walker fue el primero en señalar una relación entre Newman y el pragmatismo en 1911; luego Cyprus Mitchell escribió una tesis al respecto en 1913. El famoso primer biógrafo de Newman, Wilfrid Ward, probablemente influenciado por F. C. S. Schiller, dio una serie de conferencias sobre Newman en 1914, en las que lo presentó como un precursor del pragmatismo.¹² Ward relata que Schiller, él mismo un pragmático, le había dicho en una carta: “Newman fue uno de los precursores y anticipadores del pragmatismo, y descubrió de una manera bastante original e independiente la gran discrepancia que existe entre el curso real del razonamiento humano y la descripción del mismo en los libros de lógica”.¹³ Sobre esta referencia, Ward construye una imagen correspondiente de Newman: “[Newman] trazó líneas que luego se incluyeron, aunque con algunas diferencias, en otra teoría moderna, que se conoce como pragmatismo, una teoría que valora la importancia del pensamiento por su relación con lo que es práctico”.¹⁴ Ward ve la similitud entre Newman y el pragmatismo en la subordinación de lo conceptual al asentimiento real y en la importancia de las ideas que conducen a la realidad y a la acción concretas.

Si queremos relacionar a Newman con el pragmatismo, no debemos perder de vista el hecho de que este movimiento es muy plural, de modo que el

⁷ NEWMAN, J. H., *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, traducción de J. Vives, Madrid: Encuentro, 2010, p. 282.

⁸ Para esta sección, sigo principalmente a CORONA, M., “The Pragmatism of J. H. Newman. His Contribution for a Commitment to Truth in Contemporary Times”, tesis doctoral, Universidad de Navarra, 2020, pp. 119-230.

⁹ “El pragmatismo, como corriente intelectual, se ha caracterizado por redefinir conceptos filosóficos básicos relacionándolos con la acción humana. Para los pragmáticos, el significado y la relevancia de los conceptos filosóficos sólo pueden entenderse con respecto a las consecuencias prácticas y su incorporación en los procesos de acción experienciales, de planificación y de comunicación”. DORSTEWITZ, P., “Handlung”, en FESTL, M. G. (Ed.), *Handbuch Pragmatismus*, Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2018, p. 44. Por su parte, Corona considera que el pragmatismo “se caracteriza por el realismo, el antiescepticismo, el falibilismo y el compromiso de mantener la investigación filosófica conectada con la experiencia de la vida real”. CORONA, *The Pragmatism of J. H. Newman*, p. 155.

¹⁰ CORONA, *The Pragmatism of J. H. Newman*, p. 119.

¹¹ CORONA, *The Pragmatism of J. H. Newman*, p. 120.

¹² CORONA, *The Pragmatism of J. H. Newman*, p. 6, nota 3.

¹³ WARD, P. W., “Newman’s Philosophy”, en *Last lectures by Wilfrid Ward: Being the Lowell lectures, 1914 and three lectures delivered at the Royal institution, 1915*, London: Longmans, Green, and Co., 1918, pp. 86 ss.

¹⁴ WARD, “Newman’s Philosophy”, p. 74.

pragmatismo de Peirce, por ejemplo, no puede ser idéntico al de James o Rorty, sino que incluso puede ser completamente diferente. Tampoco hay que olvidar que algunos pensadores asocian pragmatismo con utilitarismo, por lo que el pragmatismo debería ser combatido en lugar de defendido.¹⁵ Pero también hay quienes creen que pueden conciliar el pragmatismo y el personalismo.¹⁶ Aquí es donde Newman encajaría de forma bastante natural. Newman sería entonces un pragmático-existencial o un pensador de orientación pragmática-existencial.¹⁷ Su pragmatismo difiere del utilitarismo unilateral en que se esfuerza por elaborar la verdad en la vida concreta de la persona concreta, como se verá en un momento. Volvamos ahora a Peirce.

Peirce no conoció personalmente a Newman, pero los dos tenían una fuente común: el libro de lógica de Whately.¹⁸ También está claro que Peirce leyó y estudió la *Gramática del asentimiento* de Newman y varios de sus sermones. En una entrada, escribió con respecto a la *Gramática del asentimiento*: “Lista de los libros más necesarios. Como todos serán muy usados, deberían tener cubiertas rígidas o encuadernación”.¹⁹ En otra ocasión Peirce expresa su opinión sobre el profundo entendimiento religioso común entre Newman y Thomas Huxley, a pesar de que este último profesaba ser agnóstico.²⁰ Y en sus artículos para el *Century Dictionary* hay muchas citas de la *Gramática del asentimiento* y los sermones de Newman.²¹ Nubiola ve las similitudes entre Newman y Peirce en el hecho de que ambos se refieren a Whately, el pro-

¹⁵ Véase las discusiones sobre el pragmatismo en el Congreso Mundial de Filosofía de Heidelberg de 1909: “Obviamente, todo lo que beneficia al actor o satisface sus deseos y necesidades puede considerarse verdadero. Frente a semejante caricatura, parece lógico [...] que el pragmatismo sea a la vez inmoral y falso”. SÖLCH, D., “Deutschsprachiger Raum”, en FESTL, M. G. (Ed.), *Handbuch Pragmatismus*, Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2018, p. 297. La evaluación del pragmatismo llevada a cabo por Scheler, identificando el pragmatismo y el positivismo, contribuyó significativamente a la reputación negativa del pragmatismo. SÖLCH, “Deutschsprachiger Raum”, p. 299.

¹⁶ “En su uso lógico, la palabra ‘personalismo’ equivale a la forma humanista del pragmatismo, para la cual no sólo la razón, sino toda la vida personal con todas sus necesidades es la guía hacia la verdad. Es una reacción contra el rigor y el vigor del absolutismo, así como contra los vagos excesos del misticismo”. BRIGHTMAN, E., “The Use of the Word Personalism”, en *The Personalist*, vol. 3, núm. 4, 1922, p. 257, citado por CORONA, *The Pragmatism of J. H. Newman*, p. 107, nota 281.

¹⁷ Sánchez-Migallón quiere mostrar en su artículo que “el conocimiento de la verdad –su logro y desarrollo– posee intrínsecamente una dimensión existencial”. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *El carácter existencial y personal del conocimiento en John Henry Newman*, p. 78. Agradezco al diccionario que me señaló la pertinencia del artículo de Sánchez-Migallón para este trabajo.

¹⁸ Nubiola relata la influencia de la lógica de Whately en Peirce y su ignorancia de la participación de Newman en ella. Ver NUBIOLA, J., “John Henry Newman y Charles S. Peirce: Conexiones y afinidades”, en HYNES, C. y NUBIOLA, J. (Eds.), *C. S. Peirce: Ciencia, filosofía y verdad*, Tucumán: La Monteagudo Ediciones, 2016, p. 210.

¹⁹ Citado por NUBIOLA, “John Henry Newman y Charles S. Peirce”, p. 214.

²⁰ NUBIOLA, “John Henry Newman y Charles S. Peirce”, p. 215.

²¹ NUBIOLA, “John Henry Newman y Charles S. Peirce”, p. 217.

to-pragmático, y comparten la oposición al racionalismo individualista típico de la modernidad.²² Matthew Moore enumera una larga lista de similitudes entre los dos pensadores:

Por ejemplo, escriben aproximadamente en el mismo período de tiempo; ambos escriben para oponerse al positivismo; ambos rompen con la filosofía moderna y con el problema crítico; ambos afirman el realismo filosófico; ambos vuelven a encarnar filosóficamente el intelecto tras su desencarnación filosófica cartesiana; ambos estaban obviamente influenciados por la tradición empirista; ambos tienen teorías de continuidad/desarrollo que se articularon en respuesta a las teorías de la evolución de su tiempo; ambos estaban influenciados por la escuela escocesa del sentido común; ambos escribieron en respuesta a la crítica de David Hume a los milagros; ambos atacaron la abstracción; ambos van más allá de la lógica tradicional al afirmar algún método lógico de razonamiento sobre los hechos singulares y el mundo concreto; ambos desarrollan teorías de la toma de decisiones práctica mediante la interpretación personal, no subjetiva, de los signos; ambos afirman que los signos a partir de los cuales el hombre razona son en sí mismos sólo indicadores probables, no definitivos, que requieren un *interpretante*; ambos argumentan racionalmente para justificar la creencia en Dios por parte de personas sin instrucción que usan razonamientos informales, y ambos se apartan de las pruebas tradicionales al hacerlo.²³

Corona profundiza aún más los puntos de contacto entre Newman y el pragmatismo:²⁴

1) Realismo que incluye la crítica al racionalismo cartesiano. Newman y el pragmatismo comparten el rechazo de la duda universal de Descartes como un punto de partida adecuado para el esfuerzo filosófico. En cambio, parten de un realismo ontológico y epistemológico que contrasta con el modelo artificial de Descartes (en el caso de Peirce) o de Locke (en el caso de Newman). Para Peirce, la duda metodológica de Descartes es artificial porque es imposible vivir con ella, del mismo modo que la naturaleza humana imaginaria de Locke parece artificial a los ojos de Newman. Peirce afirma: “Hay cosas reales, cuyas características son enteramente independientes de nuestras opi-

²² NUBIOLA, “John Henry Newman y Charles S. Peirce”, p. 221.

²³ MOORE, M., “Newman and Peirce on Practical Religious Certainty”, en *Semiotics. Yearbook of the Semiotic Society of America*, 2008, p. 48.

²⁴ Antes de eso, resume los hallazgos de otros investigadores: “El antagonismo a los sistemas epistemológicos individualistas, el rechazo de las pretensiones absolutas de la lógica, la centralidad de la persona en el proceso de razonamiento y el énfasis en las ideas reales que conducen a la acción”. CORONA, *The Pragmatism of J. H. Newman*, p. 100. También: “Los temas del antifundacionalismo, la comunidad, el desarrollo y el falibilismo emergen una vez más como hilos conductores cuando se sigue el método pragmático”. CORONA, *The Pragmatism of J. H. Newman*, p. 135.

niones sobre ellas [...] podemos averiguar mediante el razonamiento cómo son las cosas realmente; y cualquier hombre, si tiene la suficiente experiencia y razona lo suficiente sobre ellas, llegará a la única conclusión verdadera”.²⁵ Por su parte, Newman escribe: “Vivimos en un mundo de hechos y hacemos uso de ellos, pues no podemos hacer uso de otra cosa. No discutimos los hechos, sino que los tomamos como son y procuramos aprovecharnos de ellos en lo que podemos”.²⁶ Son muchas las conclusiones que se pueden extraer de este amplio realismo: i) el falibilismo²⁷ en la ciencia como la mejor manera de encontrar la verdad, ii) el lugar positivo de la duda y el error legítimos –no metódicos o universales– en el proceso epistemológico, y iii) la fuerte conexión entre pensamiento y acción.²⁸ Aparte de las verdades de fe, en las que Newman no admite duda ni error, se ve que atribuye un significado positivo al estado mental de la duda. La *Gramática del asentimiento* explica cómo una persona puede tener un asentimiento espontáneo que resulte ser falso o que cae en duda tras una revisión reflexivo-crítica porque se da cuenta de que no había suficiente información o evidencia disponible y por tanto se había dado el asentimiento prematuramente. Newman y Peirce parten de la certeza de que debe haber razones para dudar. Pero si hay razones para dudar, entonces la duda no es un fenómeno humano erróneo, sino un paso necesario en el camino hacia la verdad. Según Newman y Peirce, hay que aprender a dudar. Ambos prefieren la duda a la inacción. Lo mismo puede decirse de la importancia del error en el pensamiento de ambos. Newman escribe: “del mismo modo en la investigación científica se puede decir, sin paradoja alguna, que el error es en algunos casos el camino para llegar a la verdad: el único camino”.²⁹

2) La unidad del conocimiento. Newman y Peirce comparten la opinión de que cada ciencia tiene su legítima autonomía relativa y que todas las ciencias se esfuerzan por alcanzar la unidad para que puedan reflejar la unidad de la realidad. Esto incluye la relación entre las ciencias individuales. Los famosos

²⁵ PEIRCE, CH. S., “La fijación de la creencia”, en HOUSER N. y KLOESEL, CH. (Eds.), *Charles Sanders Peirce Obra filosófica reunida, Tomo I (1867-1893)*, traducción de D. McNabb, México: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 211.

²⁶ NEWMAN, *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, p. 283.

²⁷ El falibilismo de Peirce es muy específico según Corona, porque “Peirce entiende el falibilismo como una doctrina que considera a la persona como un agente cognitivo con sus métodos cognitivos, no como una doctrina sobre la verdad y el conocimiento como realidades objetivas”. CORONA, *The Pragmatism of J. H. Newman*, p. 191.

²⁸ “La vida es para la acción. Si insistimos en la necesidad de pruebas para todo, nunca llegaremos a la acción. Para obrar uno ha suponer, y esta suposición es la fe”. NEWMAN, *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, p. 90. Corona comenta: “Siendo un hombre pragmático, Newman creía que las ideas deben tener consecuencias prácticas en la vida de uno, y su propia travesía de la iglesia anglicana a la católica proporciona testimonio de esto”. CORONA, *The Pragmatism of J. H. Newman*, p. 161.

²⁹ NEWMAN, J. H., *La idea de la universidad II. Temas universitarios tratados en lecciones y ensayos ocasionales*, traducción de V. García Ruíz, Madrid: Encuentro, 2014, p. 246.

pasajes de Newman en *Idea de la universidad* son un claro testimonio de ello: el desarrollo de la actitud filosófica a la que aspira la universidad “consiste en una visión abarcante de la verdad en todos sus aspectos, de las relaciones entre ciencia y ciencia, de sus mutuas implicaciones, y respectivos valores”.³⁰ Peirce, que como químico y lógico tiene en alta estima a la ciencia, va en la misma dirección: “la razonabilidad consiste en la asociación, la asimilación y la generalización, en juntar los elementos en un todo orgánico”.³¹ Ambos subrayan también el papel de la comunidad científica, porque es allí donde se produce la transmisión de lo encontrado hasta el momento, la corrección o confirmación de los resultados, en una palabra: ciencia.³²

3) Objetividad histórica y verdad. Tanto Newman como los pragmáticos creen que es posible que la verdad se desarrolle a través de la historia y al mismo tiempo perdure como tal. Newman lo ha demostrado extensamente en su *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina*, especialmente con sus criterios para los desarrollos legítimos: la verdad es una, pero sus múltiples aspectos sólo pueden salir a la luz en el transcurso del tiempo. Lo mismo se aplica a su comunicación lingüística: puede expresarse cada vez mejor, más profundamente, o simplemente adaptarse mejor al espíritu humano. Esta verdad, como acabamos de sugerir, es una empresa común, no individual, y lleva tiempo. Aunque Newman también ve el conocimiento como una adquisición personal, esto no es producido personalmente, sino por una comunidad de maestros: “Las grandes empresas las llevan adelante y perfeccionan siempre un conjunto de personas individuales”.³³ “El desarrollo, pues, de una idea no es como una investigación elaborada sobre el papel, [...] sino que se lleva adelante a través de comunidades humanas y por medio de ellas y de sus diri-

³⁰ NEWMAN, J. H., *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, traducción de J. Morales, Pamplona: Eunsa, 1996, p. 126.

³¹ PEIRCE, CH. S., “Recensión de Clark University, 1889-1899, Decennial Celebration”, *Science*, vol. 11, núm. 277, 1900, p. 621. Traducción de M. Revuelta en <https://www.unav.es/gep/ClarkUniversity89-99.html>

³² Piénsese aquí en la preferencia de Newman por una universidad como una comunidad de estudiantes: “cuando una multitud de hombres jóvenes [...] se ven juntos y entran en libre contacto unos con otros, aprenderán, sin duda, recíprocamente [...]. La conversación de todos es para cada uno como una serie de lecciones, en las que adquieren nuevas ideas y puntos de vista, fresco material de pensamiento, y principios precisos para juzgar y actuar día a día”. NEWMAN, *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, pp. 160-161. Sillem explica: “él [Newman] consideraba que el conocimiento es una posesión intelectual de la verdad que es más íntimamente nuestra cuando se mantiene en unión con otras personas que la comparten con nosotros, porque pensaba que otras personas actúan sobre nuestras mentes a un nivel más profundo que las cosas, los métodos o los argumentos. Buscó la verdad objetiva por el método del diálogo, en y a través de la experiencia de la intersubjetividad [...], es decir, en el intercambio de la persona con la persona, y la acción de la mente sobre la mente”. SILLEM, *The Philosophical Notebook of John Henry Newman. Volume I*, p. 8.

³³ NEWMAN, *La idea de la universidad II*, p. 91.

gentes y guías”.³⁴ Peirce, a diferencia de Descartes, esboza una epistemología basada en el tiempo, la cooperación comunitaria y el falibilismo.³⁵ Corona resume: “Newman y Peirce, junto con muchos filósofos pragmáticos, defienden la noción de verdad como una búsqueda comunitaria a través del tiempo”.³⁶

4) Sentido ilativo y abducción. Newman y Peirce tuvieron que crear una palabra propia para expresar el pensamiento lógico no formal. Newman acuñó la palabra “sentido ilativo”, mientras que Peirce acuñó la palabra “abducción”.³⁷ Ward ya había enfatizado las características pragmáticas del sentido ilativo de Newman: “En su teoría de la razón implícita y el sentido ilativo, enfatizó el hecho de que todo el pensamiento que más nos importa en la vida se refiere a lo concreto y tiene que ver con nuestras acciones”.³⁸ Y más adelante:

Como hemos visto, la teoría del sentido ilativo es un intento de incluir en su filosofía de la creencia, el *máximo* de evidencia realmente existente y prácticamente influyente (explícita e implícita), sin limitarla sólo a la parte que es científica en su forma. Todo esto está de acuerdo con el principio pragmático de Peirce y del profesor James.³⁹

Peirce no tomó literalmente el sentido ilativo de Newman en su pensamiento, sino que lo incluyó en el artículo correspondiente en el *Century Dictionary*: “Sentido ilativo, un nombre dado por J. H. Newman a esa facultad de la mente humana por la cual forma un juicio final sobre la validez de una inferencia”.⁴⁰

Peirce introduce la abducción como la tercera posibilidad del pensamiento humano entre la inducción y la deducción, y da una descripción general de la misma: “la actividad espontánea de la mente que hace familiar lo extraño” o “el proceso por el cual se generan hipótesis para explicar hechos sorprendentes”.⁴¹

Como se puede ver, el sentido ilativo y la abducción tienen un carácter cuasi instintivo. Sin embargo, Newman y Peirce también enfatizan que se ne-

³⁴ NEWMAN, J. H., *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, traducción de R. Piñero Marino, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1997, p. 65.

³⁵ CORONA, *The Pragmatism of J. H. Newman*, p. 177.

³⁶ CORONA, *The Pragmatism of J. H. Newman*, p. 190.

³⁷ “Con abducción y sentido ilativo, Newman y Peirce van más allá de los límites de la lógica tradicional para lograr una forma de conocer asuntos prácticos y concretos”. MOORE, M., “Newman and Peirce on Practical Religious Certainty”, p. 55.

³⁸ WARD, “Newman’s Philosophy”, p. 89.

³⁹ WARD, “Newman’s Philosophy”, p. 90.

⁴⁰ *The Century Dictionary*, Nueva York: The Century Company, 1889-91, vol. 4, p. 2986.

⁴¹ Ambas citas en CORONA, *The Pragmatism of J. H. Newman*, p. 207.

cesita práctica para que esa facultad se convierta en un hábito.⁴² Curiosamente, ambos usan la misma metáfora: el cable, “que se compone de un número de hilos separados, cada uno débil, pero juntos tan fuertes como una barra de hierro”,⁴³ “cuyas fibras pueden ser muy delgadas, siempre y cuando sean suficientemente numerosas y estén íntimamente conectadas”.⁴⁴

Por lo tanto, el hecho de que Newman sea un pensador (pre)pragmático debería mostrarse como bien fundado. Este rasgo existencial-pragmático se refleja en su comprensión de la filosofía como forma de vida.

2. Newman como pensador romántico

Otro aspecto poco desarrollado en el pensamiento de Newman es el romanticismo inglés,⁴⁵ especialmente a través de la influencia –más bien indirecta– de Coleridge y Wordsworth. Una visión superficial arrojaría sospechas sobre este intento desde el principio: Newman no puede ser un romántico porque se aferra a la razón y no cae presa de los sentimientos; porque no aboga por el panteísmo ni por la deificación de la naturaleza.⁴⁶ Sin embargo, debemos abordar esta cuestión con más cautela.

La atmósfera intelectual de Oxford en tiempos de Newman estaba decididamente impregnada por el romanticismo inglés: simplemente estaba allí alrededor de Newman y él se dejó tocar.⁴⁷ Sin embargo, como ya se ha mencionado, no se limitó a aceptarlo pasivamente, sino que se lo apropió de forma muy personal.

⁴² “En la comprensión de Newman y Peirce, el sentido ilativo y el razonamiento abductivo son facultades innatas que deben desarrollarse intencionalmente si han de alcanzar su perfección”. CORONA, *The Pragmatism of J. H. Newman*, p. 211.

⁴³ *LD*, XXI, p. 146.

⁴⁴ PEIRCE, CH. S., “Cuestiones acerca de ciertas facultades atribuidas al hombre”, en *Obra filosófica reunida, Tomo I (1867-1893)*, p. 82.

⁴⁵ El romanticismo inglés no es tan amplio como el alemán. Ver: S. HOFMANN, *Religiöse Erfahrung, Glaubenserfahrung, Theologie. Eine Studie zu einigen zentralen Aspekten im Denken John Henry Newmans*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2011, p. 43, nota 221.

⁴⁶ “Aunque él mismo estaba profundamente influenciado por la preocupación romántica por la vida interior y por el desarrollo histórico, no compartía la tendencia, evidente en Schleiermacher y Matthew Arnold, a interpretar las afirmaciones dogmáticas del cristianismo como expresiones meramente de emoción, imaginación o voluntad”. MITCHELL, B., “Newman as a Philosopher”, p. 223.

⁴⁷ “No podemos entender a un hombre así a menos que lo veamos contra de las corrientes intelectuales de su propio tiempo: en el caso del propio Newman, esto implica automáticamente tener en cuenta el romanticismo que dominó el mundo artístico e intelectual de su juventud”. BEER, J., “Newman and the Romantic Sensibility”, en SYKES DAVIES H. - WATSON, G. (eds.), *The English Mind. Studies in the English Moralists*, Cambridge: Cambridge University Press, 1964, p. 193.

Que Oxford tenía un estado de ánimo romántico durante la vida de Newman se puede ver claramente en esta descripción:

En el Oxford de esos años, el espíritu del romanticismo se hacía presente en todo: en la historia, el arte, la filosofía, el paisaje, el modo personal de sentir, la amistad y las relaciones de familia. El Newman maduro, religioso y pionero está marcado por el romanticismo, con su énfasis en el sentimiento y la imaginación [...]. El carácter histórico de la realidad, tan marcado en el romanticismo, lo mueve con especial deleite a los primeros siglos de la Iglesia. Para él no hay hechos presentes sin historia.⁴⁸

Dado el interés permanente de Newman por los fenómenos culturales y sociales,⁴⁹ sería muy sorprendente que no se hubiera visto afectado por un desarrollo tan fundamental. Todo lo contrario: “es en este contexto literario, artístico y más ampliamente cultural en que creció John Henry Newman [...] lo que permite afirmar a Denys Gorce que Newman es ‘hijo del romanticismo’”.⁵⁰ Sí, Newman no sólo menciona en sus escritos a los conocidos románticos Walter Scott, Coleridge, Southey, Wordsworth, Radcliffe, Porter, etc., sino que podría contarse entre esta corriente, teniendo en cuenta sus novelas y escritos autobiográficos. Se puede ver que Newman describe su estado interior (o el de sus personajes) de manera más abundante y precisa que las circunstancias externas.⁵¹

Lo que todos los románticos, con sus correspondientes matices, y Newman tienen en común es: 1) El énfasis en la experiencia del yo, es decir, la descripción del mundo desde la primera persona. 2) La importancia de la

⁴⁸ OCHAGAVIA, J. “John Henry Newman: Conciencia para el siglo XXI”, *Mensaje*, vol. 59, núm. 592, 2010, p. 405.

⁴⁹ En este sentido, la crítica de Rule a la crítica de MacFarland a Newman es muy interesante: “Decir que Newman ‘no era consciente de las complejas interacciones de las mareas y corrientes científicas, filosóficas y teológicas’ o que estaba ‘aislado de las realidades sociales y económicas por la riqueza y el privilegio de la clase alta’ traiciona la falta de familiaridad de McFarland con su vida y pensamiento como se revela en sus escritos y correspondencia. Que carecía de la amplitud intelectual de Coleridge es cierto, pero que carecía de la conciencia cultural e intelectual de Coleridge es simplemente falso”. RULE, P. C., *Coleridge and Newman. The Centrality of Conscience*, New York: Fordham University Press, 2004, p. 7.

⁵⁰ LIBAUD, F., “Newman, Auteur romantique”, *Etudes Newmaniennes*, 28, 2012, p. 83.

⁵¹ La tesis de Libaud es que las novelas de Newman (*Callista*, *Perder y Ganar*) tienen un fuerte carácter autobiográfico propio de los escritores románticos. Por su parte, Rule establece un paralelismo entre los escritos de Coleridge y Newman de la siguiente manera: *Biographia Literaria / Apologia pro vita sua; On the Constitution of the Church and State according to the Idea of Each / An Essay on the Development of the Christian Doctrine* y *Aids to the Reflection in the Formation of a Mainly Character / An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Véase RULE, *Coleridge and Newman*, pp. 65-95; 96-129; 130-160. En la misma línea, Hofmann señala: “Dado que Newman, a través de su *Apologia pro vita sua* y muchos otros escritos autobiográficos, también parece estar en la tradición autobiográfica de Wordsworth y Coleridge, la cuestión de la importancia de los poetas románticos para el pensamiento de Newman es obvia”. HOFMANN, *Religiöse Erfahrung, Glaubenserfahrung, Theologie*, p. 44.

historia (y, por lo tanto, de la tradición y el retorno a los Padres de la Iglesia y a la Edad Media) en oposición a la ahistórica razón ilustrada. Probablemente no sea una coincidencia que fuera Newman quien “inventó” la visión histórica de los dogmas en el siglo XIX, el cual estaba influenciado por el Romanticismo, y que aplicó a su propia vida y a la historia de la Iglesia con tanto provecho. El *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* simplemente no puede entenderse sin la influencia del Romanticismo. 3) El papel de la imaginación en todo el proceso de conocimiento. Este último había sido severamente restringido por el racionalismo, el empirismo y la Ilustración, y clasificado únicamente como un acto de razón cuasi-mecánico o puramente *a priori*. La imaginación juega un papel fundamental en la *Gramática del asentimiento* de Newman, sin la cual no se puede entender la aprehensión y el asentimiento reales. Echemos ahora un vistazo a las conexiones de Newman con Coleridge y Wordsworth.

2.1. Newman y Coleridge

El primer contacto de Newman con Coleridge pudo haber sido a través de su amigo Acland en 1835. La entrada de Newman en su diario dice:

Durante esta primavera, desde Navidad, Acland me prestó algunas de las obras de Coleridge, he leído por primera vez partes de ellas; estoy sorprendido de lo mucho que yo creía mío y que me he encontrado en él. Creo que en casa de Froude, en 1831, investigué descuidadamente la *Idea de Iglesia y Estado*, y leí dos o tres frases en *las Ayudas para la reflexión* de Jemima.⁵²

Esto demuestra que a Newman se le ocurrieron ideas por su cuenta que otros pensadores ya habían encontrado antes. Por lo tanto, no se puede encontrar ninguna influencia directa aquí. Lo mismo sucede cuando afirma en 1843, en una nota a sus sermones universitarios: “El autor no conocía, cuando escribía esto [1830], las obras del Sr. Coleridge, y un notable pasaje de su *Biografía Literaria*, en el cual se anticipan varios fragmentos de este sermón”.⁵³ A pesar de todas las diferencias en la vida y el carácter, hay puntos de contacto interesantes entre los dos:⁵⁴

⁵² LD, V, p. 53.

⁵³ NEWMAN, J. H., *La fe y la razón. Sermones universitarios*, traducción de A. Boix, Madrid: Encuentro, 2017, p. 76, nota 15.

⁵⁴ Para Sullivan, hay dos: una actitud mental que se oponía tanto al individualismo religioso como al entusiasmo irracional y su oposición a una razón ilustrada desprovista de moralidad, imaginación y conciencia. SULLIVAN, J., “Minds at Work: Coleridge and Newman”, *Newman Studies Journal*, vol. 14, núm. 2, 2017, p. 28.

1) Su respeto por los teólogos ingleses de los siglos XVI y XVII,⁵⁵ que incluso antes de la Ilustración lucharon contra la restricción de la razón.⁵⁶ Relacionado con esto está la visión común del mundo invisible o el mundo como un velo o como signo de otro mundo superior. El cristianismo primitivo y el romanticismo comparten este extraño carácter, como han señalado Artz y Becker: “Aquí se hace visible el ‘sacramentalismo’, que había determinado el pensamiento de Newman desde su más tierna juventud, y que luego se desarrolló aún más con la lectura de los Padres alejandrinos, una idea que ya era análoga al romanticismo inglés: el mundo visible es un signo del mundo invisible”.⁵⁷

2) La visión global del ser humano, incluyendo la superación de la división del ser humano en conocimiento y sentimiento. Coleridge habla una y otra vez de la cabeza y el corazón,⁵⁸ lo que también se escucha a menudo en Newman. Rule atribuye este importante motivo del pensamiento de Newman a la influencia de los románticos ingleses:

Newman imagina la batalla entre el cristianismo y el liberalismo en la forma de una división coleridgeana entre la cabeza y el corazón. Aquí debemos recordar por qué Newman estaba agradecido a la generación anterior de escritores románticos. [...] Esta necesaria fusión de cabeza y corazón implicará en la *Gramática del asentimiento* la imaginación y se convertirá en el ‘sentido ilativo’.⁵⁹

Se dice que Coleridge desarrolló el principio de polaridad:

Las polaridades que Coleridge trató incluyen lo interno y lo externo, lo mecánico y lo orgánico, la progresión y la permanencia, la objetividad y la subjetividad, la razón y la fe, la particularidad concreta y el principio universal, la

⁵⁵ “Tanto Coleridge como Newman compartían y se basaban en una tradición del platonismo cristiano tal como se articula en muchos escritos patrísticos y anglicanos del siglo XVII”. SULLIVAN, “Minds at Work: Coleridge and Newman”, p. 28.

⁵⁶ “Newman y Coleridge admiraban a los primeros teólogos ingleses precisamente porque representaban una “unificación de la sensibilidad” que había sido fragmentada por el pensamiento racionalista. Los resultados de esa fragmentación fueron una separación entre el pensamiento y la cosa, el saber y el sentimiento, la cabeza y el corazón, el sujeto y el objeto, por nombrar sólo algunos”. RULE, *Coleridge and Newman*, p. 26.

⁵⁷ ARTZ, J. y BECKER, W., “Einführung zu Newmans Essay”, en NEWMAN, J. H., *Über die Entwicklung der Glaubenslehre. Ausgewählte Werke von John Henry Kardinal Newman VIII*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1969, p. xv.

⁵⁸ “Lo que Coleridge vio que faltaba en la escolástica medieval era precisamente lo que él y Newman encontraron que faltaba en el siglo XVIII: una reconciliación de la cabeza y el corazón. Esto ejemplifica el salto de una serie de escritores románticos a lo largo del siglo XVIII hasta el Renacimiento, y esto a su vez es paralelo al salto de los humanistas renacentistas sobre la Edad Media de regreso a los escritores patrísticos, así como a los clásicos antiguos de Grecia y Roma”. RULE, *Coleridge and Newman*, p. 146.

⁵⁹ RULE, *Coleridge and Newman*, p. 91.

contingencia y la coherencia, la receptividad pasiva y la conformación activa, la palabra y el mundo [...].⁶⁰

Crosby dice lo mismo de Newman, llamándolo maestro de las paradojas:

que Newman combina en sí mismo subjetividad y objetividad, corazón e intelecto, experiencia y doctrina, modernidad y antigüedad. Los teólogos a veces hablan de *la coincidentia oppositorum* en Dios y en los santos. Pues bien, hay una *coincidentia oppositorum* en Newman, y esto constituye una parte de la inextinguible plenitud de su pensamiento.⁶¹

Newman y Coleridge sostenían así que “una filosofía válida debe apelar al ‘corazón’ no menos que a la ‘cabeza’”.⁶² La yuxtaposición de Coleridge de lo mecánico y lo vivo también ha encontrado una clara expresión en el pensamiento de Newman. El rechazo típicamente romántico de Coleridge de la comprensión mecánica del mundo que surge de la teoría de Newton le permitió entender el conocimiento humano como un proceso vivo.⁶³ Newman aplicó esta idea en su teoría del desarrollo y explica la formulación de un dogma con referencia al crecimiento de una planta. Muchos de sus criterios para el desarrollo legítimo pueden ser interpretados orgánicamente.

3) El papel central de la conciencia en toda la vida humana. Ambos tuvieron una experiencia “religiosa” profunda y transformadora en sus primeros años. Desde entonces, les ha quedado claro que la conciencia es el núcleo de la persona,⁶⁴ donde el hombre se encuentra a sí mismo y a Dios. Rule ha escrito un libro entero sobre esto, cuya conclusión es:

Las lecturas paralelas de sus biografías, sus escritos sobre la Iglesia y el Estado, y sus libros de ‘autoayuda’ sobre la fe, sugerirán que todo lo que escribieron brota y vuelve a la convicción de que la persona humana puede elevarse,

⁶⁰ SULLIVAN, “Minds at Work: Coleridge and Newman”, p. 36.

⁶¹ CROSBY, J. F., *El personalismo de John Henry Newman*, traducción de N. Gómez, Madrid: Palabra, 2017, pp. 20-21.

⁶² ABRAMS, M. H., “Coleridge and the Romantic Vision of the World”, en BEER, J. (Ed.), *Coleridge's Variety. Bicentenary Studies*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1975, p. 124.

⁶³ Abrams habla de un “mito de preocupación” en Coleridge, que también podría transferirse a Newman, a saber: “él [Coleridge] se compromete a devolver al hombre y a su mente a la naturaleza, de la que la lógica sofisticada y altamente especializada de la ciencia lo había separado, reemplazando las relaciones causales del esquema del mundo post-newtoniano con las categorías imaginativas primitivas de analogía, correspondencia, participación e identidad”. ABRAMS, “Coleridge and the Romantic Vision of the World”, p. 125.

⁶⁴ Al hacer a la persona misma la instancia de verificación de su propio conocimiento, Coleridge se acerca a Newman y a los otros antifundacionalistas: “él [Coleridge] consideraba que lo primitivo de un sistema metafísico, su visión fundadora, era indemostrable por medios racionales y, por lo tanto, como una elección –una elección moral– que cada individuo debe hacer por sí mismo. En opinión de Coleridge, un hombre es en última instancia responsable del tipo de mundo que ve”. ABRAMS, “Coleridge and the Romantic Vision of the World”, p. 126.

bajo la dirección de la conciencia o de la autoconciencia moral, a un nivel de autotranscendencia que le permita, con la ayuda de la fe, llegar al nuevo horizonte cognoscitivo que es Dios.⁶⁵

La importancia de la conciencia para Newman también se puede encontrar en las reflexiones de su *Philosophical Notebook* y en su *Gramática del asentimiento*, que muchos eruditos consideran, erróneamente, como el argumento de la conciencia para la existencia de Dios.⁶⁶

4) La concepción de la idea. La comprensión de la idea en Newman es bien conocida por sus reflexiones sobre la idea del cristianismo en su teoría del desarrollo, la idea de la universidad en sus conferencias de Dublín y la idea del Oratorio, en el que vivió toda su vida católica, según sus cartas sobre la vocación oratoriana.⁶⁷ Sin embargo, parece posible relacionar tal punto de vista con las reflexiones de Coleridge.⁶⁸ Para ambos, una idea condensa toda una serie de aspectos de una determinada realidad. Es por eso que se necesita tiempo para desarrollar y dar forma a estos aspectos. En consecuencia, la mente humana también necesita tiempo y la cooperación de una comunidad de personas que buscan conocer estos diferentes aspectos de una cosa y poner los aspectos conocidos en palabras cada vez más precisas. Una idea, por lo tanto, tiene un carácter esencialmente histórico. Para Coleridge y Newman, una idea no es algo abstracto. Está profundamente relacionada con la acción, y eso significa que una idea se realiza a través de la imaginación.⁶⁹ Mejor: una persona puede utilizar una idea como motivo, orientación o guía para sus acciones concretas y cotidianas a través de su imaginación.⁷⁰

⁶⁵ RULE, *Coleridge and Newman*, p. 3.

⁶⁶ Ver GUTIÉRREZ LOZANO, C., "El argumento de conciencia en el pensamiento de John Henry Newman", en *Devenires*, núm. 48, 2023, pp. 107 y 113-117.

⁶⁷ NEWMAN, J. H., *La vocación oratoriana*, traducción de A. Boix, Barcelona: La Hormiga de Oro, 2004, pp. 277-319.

⁶⁸ Sullivan se apoya en Merrigan para esto. Ver SULLIVAN, "Minds at Work: Coleridge and Newman", pp. 41-43. Ver también Emmet: "Coleridge fue, creo, el primero en usar 'Idea' de esta manera, hablando de 'La Idea del Estado' (como Newman iba a hablar de 'La Idea de una Universidad')". EMMET, D., "Coleridge on Powers in Mind and Nature", en BEER, J., (Ed.), *Coleridge's Variety. Bicentenary Studies*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1975, p. 173.

⁶⁹ Ker especifica las similitudes y diferencias entre los dos pensadores de la siguiente manera: "Pero incluso si Newman quería mantener una cierta distancia de la teoría de Coleridge [de la imaginación], sin embargo, el énfasis en la importancia de la imaginación para el conocimiento es una parte crucial de su estrategia para redefinir y ampliar –o tal vez más bien restaurar– nuestra comprensión de la inteligencia humana. Sin embargo, mientras que el énfasis en la imaginación sugiere una afinidad con Coleridge y la influencia del romanticismo, la categoría de lo 'real', por otro lado, pertenece al realismo pragmático de Newman". KER, *The Achievement of John Henry Newman*, p. 70.

⁷⁰ Sullivan habla del "poder productivo" de una idea. SULLIVAN, "Minds at Work: Coleridge and Newman", p. 42.

La evaluación general de Abrams sobre el intento de Coleridge también podría aplicarse a Newman: “La formulación razonada de Coleridge de tal visión del mundo me parece una metafísica de buena reputación que tiene un atractivo intelectual, emocional y estético e implica reglas importantes para la conducta de vida. Es también eminentemente pertinente para nuestro tiempo”.⁷¹

La mente sensible y equilibrada de Newman, a pesar de todas sus críticas justificadas a aspectos de la visión de Coleridge, no podía dejar sus méritos sin reconocer. Un famoso pasaje de la *Apología* dice: “sin embargo, inyectó en mentes inquisitivas una filosofía más alta que la que hasta el momento estaban acostumbradas a aceptar. De este modo hizo un juicio de su tiempo y logró involucrar su genio en la causa de la verdad católica”.⁷² Esta filosofía superior debía preparar el terreno para que Newman diera cuenta de la verdad cristiano-católica.

2.2 Newman y Wordsworth⁷³

La autobiografía es un popular género literario del Romanticismo.⁷⁴ Aunque Newman no escribió la *Apología* por su propia voluntad, podría haber hecho uso de este género con aplomo, como lo hizo Coleridge en *Biographia Literaria* (1817) o Wordsworth en *The Prelude* (1850). Aquí Wordsworth es importante porque su autobiografía era de naturaleza espiritual, es decir, más cercana a la *Apología* de Newman. Wordsworth también influyó en *The Christian Year* de John Keble, un libro espiritual muy apreciado por Newman. Lo que la poesía era para Wordsworth y Keble, eso era la imaginación para Newman y Coleridge.

Hofmann hace una valoración equilibrada de la influencia de los románticos en el pensamiento de Newman: no habla de influencia, sino de caldo de cultivo, de paralelismos, de anticipaciones, que Newman luego llevó a buen término. Pero también dice que Newman, como los románticos, era un hijo de su tiempo. Si Newman no es un romántico en el sentido estricto de la palabra, tiene, al menos en parte, una serie de rasgos románticos que han sido reinterpretados por su conciencia esencialmente cristiana-católica. “Si se toma como base un concepto más amplio de lo romántico, que admita diferencias filosóficas y dogmáticas, entonces el pensamiento de John Henry Newman puede ser ciertamente declarado romántico”.⁷⁵

⁷¹ ABRAMS, “Coleridge and the Romantic Vision of the World”, p. 132.

⁷² NEWMAN, J. H., *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, traducción de V. García Ruíz y J. Morales, Madrid: Encuentro, 1996. p. 121.

⁷³ En esta sección, sigo principalmente a HOFMANN, *Religiöse Erfahrung, Glaubenserfahrung, Theologie*, pp. 48-52.

⁷⁴ ABRAMS, “Coleridge and the Romantic Vision of the World”, p. 103.

⁷⁵ HOFMANN, *Religiöse Erfahrung, Glaubenserfahrung, Theologie*, p. 61.

Conclusión

Sin obviar la importancia de las otras influencias filosóficas en Newman, me parece que el pragmatismo y el romanticismo ayudan a entender varios de los rasgos esenciales de su pensamiento. De manera especial, el pragmatismo y el romanticismo robustecieron la reflexión de Newman sobre la integralidad de la persona humana: entendimiento e imaginación, verdad y acción, comunidad, historia y conciencia. Newman fue un buscador de la verdad, de una verdad que atisbaba en su conciencia, de una verdad que buscaba junto con otros, de una verdad que se desarrolla históricamente, de una verdad que lleva, por mediación de la imaginación, a la acción y el compromiso, de una verdad que, en su caso, le llevó hasta la trascendencia divina. Su epitafio resume todo eso y realza su carácter pragmático-existencial y romántico: “Ex umbris et imaginibus in veritatem”.

Referencias

- ABRAMS, M. H., “Coleridge and the Romantic Vision of the World”, en BEER, J. (Ed.), *Coleridge's Variety. Bicentenary Studies*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1975, pp. 101-133.
- AQUINO, F. D., “Philosophical Receptions of the Grammar of Assent, 1960-2012”, en AQUINO F. D. y KING, B. J. (Eds.), *Receptions of Newman*, Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 53-72.
- ARTZ, J., “Newmans philosophische Leistung”, *Newman Studien*, núm. 10, 1974, pp. 169-229.
- BEER, J., “Newman and the Romantic Sensibility”, en SYKES DAVIES, H. y WATSON, G. (Eds.), *The English Mind. Studies in the English Moralists*, Cambridge: Cambridge University Press, 1964, pp. 193-218.
- CORONA, M., “The Pragmatism of J. H. Newman. His Contribution for a Commitment to Truth in Contemporary Times”, tesis doctoral, Universidad de Navarra, 2020.
- CROSBY, J. F., *El personalismo de John Henry Newman*, traducción de N. Gómez, Madrid: Palabra, 2017.
- CROSBY, J. F., “What Newman Can Give Catholics Philosophers Today”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 94 (1), 2020, pp. 5-26.
- DESSAIN, C. S., TRACEY, G. y McGRATH, F. (Eds.), *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, 32 vols., Oxford: Clarendon, 1961-2008.
- DORSTEWITZ, P., “Handlung”, en FESTL, M. G. (Ed.), *Handbuch Pragmatismus*, Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2018, pp. 44-51.

- EMMET, D., "Coleridge on Powers in Mind and Nature", en BEER, J. (Ed.), *Coleridge's Variety. Bicentenary Studies*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1975, pp. 166-182.
- GUTIÉRREZ LOZANO, C., "El argumento de conciencia en el pensamiento de John Henry Newman", en *Devenires*, núm. 48, 2023, pp. 103-124.
- HOFMANN, S., *Religiöse Erfahrung, Glaubenserfahrung, Theologie. Eine Studie zu einigen zentralen Aspekten im Denken John Henry Newmans*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011.
- KER, I. T., *The Achievement of John Henry Newman*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1990.
- KER, I. T., "L'originalità filosofica di Newman", en GRASSI, O. (Ed.), *John Henry Newman: L'Idea di ragione*, Atti del III colloquio internazionale del pensiero cristiano organizzato da Istra (Milano, 22-23 febbraio 1991), Milano: Jaca Book, 1991, pp. 73-80.
- KER, I. T., "John Henry Newman (1801-1890)", en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, London 1998.
- LIBAUD, F., "Newman, Auteur romantique", *Etudes Newmaniennes*, núm. 28, 2012, pp. 83-96.
- MARCHETTO, M., "The Philosophical Relevance of John Henry Newman", *Louvain Studies*, núm. 35, 2011, pp. 315-335.
- MITCHELL, B., "Newman as a Philosopher", en KER, I. T. y HILL, A. G. (Eds.), *Newman after a Hundred Years*, Oxford: Clarendon, 1990, pp. 223-246.
- NEWMAN, J. H., *Über die Entwicklung der Glaubenslehre, Ausgewählte Werke von John Henry Kardinal Newman VIII*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1969.
- NEWMAN, J. H., *Apologia pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, traducción de V. García Ruíz y J. Morales, Madrid: Encuentro, 1996.
- NEWMAN, J. H., *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1997.
- NEWMAN, J. H., *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, traducción de J. Vives, Madrid: Encuentro, 2010.
- NEWMAN, J. H., *La fe y la razón. Sermones universitarios*, traducción de A. Boix, Madrid: Encuentro, 2017.
- OCHAGAVIA, J., "John Henry Newman: Conciencia para el siglo XXI", *Mensaje*, vol. 59, núm. 592, 2010, pp. 404-412.
- PIÑERO MARINO, R., "Introducción a la filosofía de J. H. Newman", *Diálogo Ecuménico*, vol. 38, núm. 122, 2003, pp. 301-357.
- PRATT MORRIS-CHAPMAN, D. J., *Newman in the Story of Philosophy. The Philosophical Legacy of Saint John Henry Newman*, Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2021.
- ROMBOLD, G., "John Henry Newman (1801-1890)", en CORETH, E. et al. (Eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo 1: Nuevos enfoques en el siglo XIX*, Madrid: Encuentro, 1993, pp. 672-701.

- RULE, P. C., *Coleridge and Newman. The Centrality of Conscience*, New York: Fordham University Press, 2004.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., "John Henry Newman", en *Philosophica. Enciclopedia Filosófica Online*, <http://www.philosophica.info/voces/newman/Newman.html>
- SILLEM, E. A., *The Philosophical Notebook of John Henry Newman. Volume I: General Introduction to the Study of Newman's Philosophy*, Louvain: Nauwelaerts, 1969.
- SÖLCH, D., "Deutschsprachiger Raum", en FESTL, M. G. (Ed.), *Handbuch Pragmatismus*, Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2018, pp. 297-303.
- SULLIVAN, J., "Minds at Work: Coleridge and Newman", *Newman Studies Journal*, vol. 14, núm. 2, 2017, pp. 25-44.
- WARD, P. W., "Newman's Philosophy", en *Last lectures by Wilfrid Ward: Being the Lowel lectures, 1914 and three lectures delivered at the Royal institution, 1915*, London: Longmans, Green, and Co., 1918, pp. 72-101.

The ontological status of moral reasons. A critical assessment of Charles Larmore's *Morality and metaphysics* (2021)

El estatuto ontológico de las razones morales. Una evaluación crítica de Morality and Metaphysics (2021) de Charles Larmore

MATÍAS PARMIGIANI¹

CONICET-Universidad Nacional de Córdoba, Argentina/Universidad
Siglo 21, Argentina
matias.parmigiani@unc.edu.ar

ABSTRACT

In *Morality and Metaphysics*, Larmore outlines a metaphysical conception of normative reasons in general, and moral reasons in particular, that he defines as “platonistic”. In accordance with this conception, all reasons for thought and action would belong to an ontologically objective domain, insofar as their mode of existence would be, in Searle’s words, independent of any perceiver or mental state. The main objective of the present paper is to criticize this conception. To this end, it will be argued, on the one hand, that Larmore’s conception is totally inadequate to deal with a specific kind of normative reasons, namely agent-relative reasons; and, on the other, that even if it recognizes the reflective stance as an inseparable aspect of morality, it tends to underestimate what this means ontologically speaking. As will become apparent in a clear Strawsonian vein, morality’s normative force would rest to a great extent on some fundamental attitudes and dispositions we cannot do without as human beings.

Keywords: Normative Reasons, Agent-Neutrality, Agent-Relativity, Reflectiveness, Strawson, Mind-Dependence.

RESUMEN

En *Morality and Metaphysics*, Larmore presenta una concepción metafísica de las razones normativas en general, y de las razones morales en particular, que él mismo define como “platónica”. De acuerdo con esta concepción, todas nuestras razones para actuar y pensar

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5462-5781>

Recepción del original: 15/03/2024
Aceptación definitiva: 03/07/2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

pertencerían a una dimensión de la realidad ontológicamente objetiva, en el sentido de que su modo de existencia sería, en palabras de Searle, independiente de cualquier percepción o estado mental. El objetivo del presente artículo es criticar esta concepción. Para ello se argumentará, por un lado, que la concepción de Larmore resulta completamente inadecuada para lidiar con un tipo específico de razones normativas, a saber: las razones agencialmente relativas; y, por otro lado, que, si bien esta concepción reconoce el punto de vista reflexivo como un aspecto indisociable de la moralidad, tiende a subestimar lo que esto significa en términos ontológicos. Según se pondrá en evidencia desde un enfoque strawsoniano, la fuerza normativa de la moralidad descansaría en gran medida sobre ciertas actitudes y disposiciones de las que difícilmente podríamos prescindir como seres humanos.

Palabras clave: Razones normativas, Neutralidad agencial, Relatividad agencial, Reflexividad, Strawson, Dependencia mental.

Charles Larmore's philosophical work is a remarkable example of consistency through time. For almost half a century, and throughout authentic philosophical masterpieces such as *Patterns of Morals Complexity* (1987),² *The Morals of Modernity* (1996),³ and *The Autonomy of Morality* (2008),⁴ Larmore has managed to challenge not only our most common understanding of moral facts and moral knowledge, but also the prevailing naturalist conception of the world on which such an understanding would rest. This project, sketchy outlined in the first of these books, has been constantly deepened and broadened since then, to finally reached its peak in *Morality and Metaphysics* (2021),⁵ his most recent publication.

As in previous works, Larmore presents here again a normative conception of reality defined as "platonistic", for it recognizes, together with the ontological objective realm of physical facts, a normative realm of reasons for thought and action whose existence would stand on its own feet. But the novelty here lies in the way Larmore discusses much of what has been recently written on the nature of normative reasons in general, and moral reasons in particular, including works by E. Lord, T. Scanlon, D. Parfit, S. Darwall, and C. Korsgaard, among others. In sharp contrast with both Humeans and Kantians alike, Larmore's most distinctive contention is that our moral reality is not something that we create or introduce into the world *from without*, as if it were a postulate of our own attitudinal setups, but something to be discovered *out there* once a certain reflective route is appropriately followed. The present paper will be devoted to critically analyze this contention. Two lines of thoughts will clearly

² LARMORE, CH., *Patterns of Morals Complexity*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987.

³ LARMORE, CH., *The Morals of Modernity*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.

⁴ LARMORE, CH., *The Autonomy of Morality*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008.

⁵ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2021.

emerge as the discussion proceeds. On the one hand, it will be argued that Larmore's approach to normative reasons in general is totally inadequate to deal with a specific kind of normative reasons, namely personal or agent-relative reasons. And, on the other hand, it will be shown why moral reasons, often cast in terms of impersonal or agent-neutral reasons, owe their very existence to what Strawson famously called "the general framework of human life", which is an unavoidable participant stance we cannot do without as moral agents and that is indissociably composed of certain attitudes and dispositions.

The paper is structured in seven sections. Section 1 presents Larmore's general position on normative reasons and reveals why it is insufficient to cope with agent-relative reasons. Section 2 presents Larmore's position on moral reasons as is reflected in his reply to Dworkin's critique to moral realism. Since as an outcome of this discussion it will be revealed that Larmore is led to a crossroad, section 3 reproduces a recent attempt to face it, which in the end will prove unconvincing. Section 4, on its part, analyzes the ontological status of moral reasons by connecting it to our reflective stance as human beings, a point that is present in Larmore's analysis but that he does not capitalize in his favor. Section 5 offers a Strawson-inspired account of moral reasons that recognizes the ontological importance of our attitudinal stance. And, in line with this account, section 6 briefly exhibits the merits of a mind-dependent approach to morality and normative reasons, much in line with a well-known philosophical tradition. Finally, section 7 goes over the previous sections, to suggest that Larmore's Platonism, contrary to what he thinks, may incur the same ontological extravagancies that characterize Plato's own Platonism.

1. Normative Reasons as Facts' Relational Properties and the Uncomfortable Place of Agent-Relative Reasons

When we say that "the fact that it is raining [...] is a reason to take an umbrella when leaving the house", Larmore writes, we are not affirming anything strange. Quite the contrary, in recent days this has become a widely shared position among philosophers, usually known as 'factualism'. Maria Alvarez, one of its most competent defenders, for instance, says in that respect "that all facts are indeed reasons merely by virtue of being potential premises in (theoretical or practical) reasoning".⁶ In his book, Larmore does not mention Alvarez's contribution to the topic, but he brings up other rele-

⁶ ALVAREZ, M., *Kinds of Reasons. An Essay in the Philosophy of Action*, Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 42.

vant contributions. One of the authors he quotes is B. Kiesewetter, who explains that “normative reasons are, at least typically, ordinary facts (or true propositions) such as the fact that you have promised to attend a meeting, or the fact that some treatment will provide the cure for a disease”.⁷ And another author he quotes is Errol Lord, who takes “objective normative reasons” as “facts that count in favor of various reactions [...]. The fact that it is going to rain in the city I’m traveling to next week is a reason for me to intend to bring an umbrella”.⁸

Although factualism has earned an important recognition in philosophy, it has also raised important criticisms, especially in the epistemological field. Indeed, many authors fear that the truth of factualism may render a significant part of our day-to-day beliefs simply unjustified, making it really hard to make sense of our common feeling that someone’s limited epistemic access to certain facts may justify the possession of certain beliefs, however false they could be all things considered.⁹ Today, the debate around this issue is so intense and prolific that any attempt to fix a position or have a word in any respect has turned out to be quite challenging. But, fortunately, Larmore’s reservations against factualism are grounded in a different kind of worry. For what he just comes to notice is that talking of reasons in terms of facts is “a bit of shorthand”, since, “strictly speaking, my reason to take an umbrella is not the rain itself, but rather a certain relation that the rain bears to my possibilities of action”.¹⁰ So, what are normative reasons after all for Larmore? Here is his straight answer:

One can say, if one likes, that being a reason is a property of the fact, a property that some might then dispute it actually possesses. Yet since the property is a relational property, this just means that being a reason is essentially a relation –the relation of justifying or *counting in favor of*– that an empirical fact (that it is raining) stands in to one of my possibilities of action (taking an umbrella).¹¹

At least in one sense, Larmore’s proposal shares a key aspect of Alvarez’s factualism. Recall that her “view is that all facts are indeed reasons merely by virtue of being potential premises in (theoretical or practical) reasoning”,¹² and what premises essentially do is to invoke facts that *count in favor of* other

⁷ ALVAREZ, M., *Kinds of Reasons...*, p. 28.

⁸ LARMORE, CHARLES, *Morality and Metaphysics*, p. 29

⁹ See, for instance, COMESAÑA, J. and McGRATH M., “Having false reasons”, in LITTLE J., C. and TURRI, J. (Eds.), *Epistemic Norms*, Oxford, UK: Oxford University Press, 2014, pp. 59-80; HERAS-ESCRIBANO, M. and DE PINEDO-GARCÍA, M., “Naturalism, Non-Factualism, and Normative Situated Behaviour”, *South African Journal of Philosophy*, vol. 37, núm. 1, 2018, pp. 80-98.

¹⁰ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 29.

¹¹ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 29

¹² ALVAREZ, M., *Kinds of Reasons...*, p. 42.

facts similarly referred to in propositions. In Larmore's opinion, however, reasons are not the very empirical facts that count in favor of other empirical facts, but the extrinsic or relational properties of these facts, insofar as they relate to those other facts.

Larmore makes this point explicit several times along his book, but especially when he discusses Scanlon's position, who also claims that normative reasons have a "relational character".¹³ A normative reason, Scanlon says, is "the four-place relation $R(p, x, c, a)$, holding between a fact p , an agent x , a set of conditions c , and an action or attitude a ".¹⁴ In general terms, Larmore agrees with this position, but then he proceeds to notice a curious remark made by Scanlon, who writes that "the relational character of reasons is most likely to seem puzzling if we focus on reasons themselves, that is to say the states of affairs, p , that stand in this relation to agents and their actions".¹⁵ Reasonably, Larmore asks: "How can reasons be relational if they are themselves simply one of the terms in the relation?"¹⁶ If reasons are relational, this can only mean in his opinion that they "are not the given facts p as such, but rather those facts insofar as they count in favor of certain possibilities of ours".¹⁷

Another key aspect of Larmore's general position on normative reasons, conceived as facts' relational properties, is his view about the specific nature of these properties, to which he confers an "irreducibly normative character".¹⁸ However, what does he mean by that? For, as far we know, many extrinsic or relational properties do not possess this character. Consider, for instance, Jessie's dog's *being larger than* Kimmy's dog; or water's property of *having the potential to quench the thirst of human beings*. Though typically relational, these properties are not only characteristically empirical, but perfectly reducible to other kinds of empirical properties, such as Jessie's dog's size or water's molecular structure, since these presumably are the intrinsic properties upon which those relational properties supervene. Therefore, what is so distinctive about normative reasons that make them ontologically irreducible?

The best answer that Larmore probably gives to this question is reflected in his critique of D. Parfit's account of normative reasons developed in *On What Matters*. Parfit's rejection of constructivism about reasons, as well as his denial to admit that reasons exist in space "*in the same way as rocks, stars, and human beings do*", lead him to conclude that, in order to be ontologically

¹³ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 155; see also SCANLON, T., *Being Realistic About Reasons*, New York: Oxford University Press, 2014, pp. 3-4.

¹⁴ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 155; SCANLON, T., *Being Realistic...*, p. 31.

¹⁵ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, pp. 155-156; Scanlon 2014, p. 120.

¹⁶ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 156.

¹⁷ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 156.

¹⁸ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 154.

objective, they must exist “*in some different sense of the term ‘existence’*”.¹⁹ But Larmore objects that this view unconditionally surrenders to the prevailing naturalistic conception that dominated the philosophical scene at least since the Enlightenment, an objection that has its roots in Larmore’s previous works.²⁰ In conclusion, besides being *normative* and *relational*, reasons are as *real* as any other empirical property, in the sense that they exist “independently of *whatever* beliefs or attitudes we may have in their regard”²¹.

Taken at first value, there is a risk that the definition may completely distort the meaning of ‘real’, by leaving aside anything that is not ‘ontologically objective’ or ‘capable of existing in a mind-independent way’. Based on this restrictive definitional criterion, we would be forced to take as unreal or nonexistent whatever is not out there in the world, including all our thoughts, sentiments, and intentions, to say the least. But why would anyone want to take this route? What would be the gains of proceeding in such a fashion? As will be seen later in more detail (see section 2 below), when Larmore defines the world as “the totality of all that exists”, he is careful enough to include not only physical but also “psychological facts”, to which he adds “*normative facts about reasons*, which, in their irreducibility to things of a physical or psychological nature, resemble Plato’s Forms”.²² Therefore, based on this and many other passages, it is out of question that Larmore takes psychological facts to be as real as any other physical fact. But if this is so, then the ontological objectivity or mind-independence of any psychological state a singular human being might be in possession of must be necessarily understood as *relative to* the attitudes or beliefs of *other* human beings. It is *in relation to them*, and not to their possessors, that all mental states would be *ontologically independent or real*.

Now, what about normative reasons? Since Larmore defines them as real in this very sense, they are supposed to exist quite independently of this or that individual, just like the intention to lead the billionaire space race that drives Elon Musk to increase investments in scientific research is supposed to exist in his mind quite independently of what you or I might think or feel about it. So far, so good. But now suppose that there was a normative reason for Elon Musk to increase investments in scientific research. Given that reasons, as Larmore says, are also irreducible to things of a physical or psychological nature, such a reason would have to exist independently of Elon Musk’s intention. Nonetheless, how can it be possible for it to exist in such a way? Isn’t what

¹⁹ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 149.

²⁰ LARMORE, CHARLES, *The Autonomy of Morality*, pp. 111-112.

²¹ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 149; emphasis added. Italics were added for reasons that will become manifest in what follows but that somehow try to respond to reasonable worries formulated by two anonymous reviewers.

²² LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 178.

he thinks or feels supposed to count in this regard? Of course, if normative reasons are logical entities, and logical entities are ontologically irreducible to anything physical or psychological in nature, Elon Musk's normative reason to increase investments in scientific research will need to be similarly irreducible.²³ But semantics, as far as I know, belongs to the same ontological domain as logic. And, from a semantical point of view, there seems to be all the difference in the world between just saying that 'there is a normative reason for Elon Musk to increase investments in scientific research' (a) and saying that 'the normative reason for Elon Musk to increase investments in scientific research is *that* he intends to lead the billionaire space race' (b). In both sentences the expression 'normative reason' invokes the logical relation of 'counting in favor of', but it is only in the second case that this relation becomes transparent or recognizable. Were it not for Elon Musk's intention, the reason relation, no matter how mind-independent it could be from an ontological point of view, would nonetheless become semantically meaningless. And this is a difference that clearly has practical implications.

To assess what is at stake from a different angle, think in moral reasons, a paradigmatic case of normative reasons that will come onto the stage in the following section. If I say to you, without further ado, that you have a moral reason to prevent an innocent person from being murdered by just pressing a button, that may be enough in certain contexts for moving you to action. Of course, it would be better for you to know the real nature of the reason at stake, but fortunately real life is not philosophy. In real life, certain intellectual inquiries are simply out of place. On the other hand, imagine that you say to me that I have a normative reason to contribute to Elon Musk's personal project to lead the billionaire space race. Wouldn't I be interested in know-

²³ See, for instance, OLSON, J., "The Metaphysics of Reasons", in STAR, D. (Ed.), *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*, Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 259, who claims that, according to non-naturalism about normative reasons, the fact that the *reason relation* is mind-independent does not imply "to deny that the facts that are reasons might be mind-dependent". Olson explains his point as following: "Non-naturalists may well hold that the fact that some law or norm of etiquette is prevalent in one's society is a reason for one to comply with that law or norm of etiquette. Moreover, the fact that some resort is pleasant and the fact that I have a headache are typical examples of facts that are reasons, and they are clearly mind-dependent facts. To be clear, non-naturalists take the *reason relation* and *facts about which other facts have the property of being reasons* to be mind-independent and irreducibly normative". The problem I see in this kind of non-naturalism is that the *reason relation* between a mental fact such as Musk's intention to lead the space race and the physical fact of investing money in scientific research can only become *meaningful* or *semantically transparent* in virtue of these very facts that allow its instantiation. And if these facts are crucial for the reason relation to be what it is, and not a different kind of reason relation, or even nothing at all, then a certain form of reducibility — 'extensional', 'synthetic', or however we deem to call it (PIGDEN, CH., "El naturalismo", in SINGER, P., *Compendio de ética*, Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 567-580) — seems to be worth considering. More on the subject in what follows. See also section 2 below, and especially footnote 36.

ing what that reason is from your perspective? Moreover, suppose that you tell me that it is not a moral consideration but something of a more personal nature, something that concerns me in virtue of my own predilections and attachments. It seems that until I realize what those predilections and attachments are, I will never be in position of finding out what the reason amounts to, and —what is here of the utmost importance— how it may move me to make any kind of contribution to Musk’s own project. Hence, to reintroduce Larmore’s proposition that normative reasons are *real* because they exist “independently of *whatever* beliefs or attitudes we may have in their regard” (see above), it is perfectly possible that I have a normative reason to contribute to Elon Musk’s personal project without being aware that I have it, as if I were a total stranger to myself. What would be rather hard to swallow is that there might exist such a reason independently of whichever other beliefs or attitudes I may have in that regard.

Formally speaking, we know at least since T. Nagel that if a reason is a predicate R for agent p to act in a certain way, the reason will be agent-relative (or *subjective*, in Nagel’s jargon) just in case the propositional content of the action makes perfect sense without involving any reference to p. Thus, for instance, if we affirm that p has a reason R to promote the well-being of his son, in correspondence with the following notation:

(1) $\forall (p) (Rp \text{ [to promote the welfare of } p\text{'s son]}),$

the reason R will be agent-relative in virtue of the fact that the variable p occurring inside the bracket, although it is “bound by the universal quantification that governs the entire formula”, still remains free within R and cannot be eliminated without affecting the meaning of the predicate.²⁴ Typical agent-relative reasons are those that spring from personal relationships like the one involved in the example, but they can also spring from our personal projects and voluntary obligations, like those we assume when making promises or signing contracts. Formalities notwithstanding, there is an aspect that almost all agent-relative reasons seem to have in common and which does not seem to be *prima facie* present in agent-neutral reasons, like moral reasons, for instance. To put it bluntly, it is the fact that, were it not for certain subjective attitudes, feelings, dispositions, affections, and emotions, let us say, no one would have an agent-relative reason to act in a certain respect. So, by way of illustration, it is just because *you are in love with* Jessica that you have a reason to buy her flowers, and it is just because collecting stamps is *your greatest passion* that you have a reason to join the next auction.

²⁴ NAGEL, T., *The Possibility of Altruism*, New Jersey: Princeton University Press, 1970, p. 90; see also BUCKLAND, J., “Skorupski and Broome on the Agent-Neutral/Agent-Relative Distinction”, *Utilitas*, vol. 31, núm. 1, 2018, pp. 1-248.

Here a clarification is in order. Imagine that your child is drowning. By jumping into the water you can easily rescue her/him. But you are not aware that s/he is drowning. For you to have a reason to rescue her/him it is not necessary that you be in a certain mental state. Moreover, neither is it relevant what you might actually think or feel about it. The reason would apply to you in either case, existing quite independently of your current mental life. If this were Larmore's whole point, then he would be plainly right. However, it is important to emphasize that this is not Larmore's whole point. Rather, his point seems to be that the ontological status of your reason as a father/mother to rescue your drowning child is not affected by *any kind of attitudinal stance* (again, he takes normative reasons to exist "independently of *whatever* beliefs and attitudes..."), and this is clearly wrong. For imagine that your drowning child were effectively *yours* — that is, biologically speaking, s/he has your DNA — but that you had never heard of her/him in your entire life. Would you be under the same normative reason to save her/him from drowning? There is no doubt that you wouldn't, since the emotional and sentimental attachment that you have towards her/him is almost inexistent. This does not mean that, all things considered, you may not still have a compelling reason to jump into the water and try to rescue her/him. But that would not be an agent-relative reason.²⁵

Much more would it be necessary to say in this regard to understand the specific nature of these reasons, but this will suffice for the moment to test Larmore's point that the irreducible reality of normative reasons implies that they exist "independently of *whatever* beliefs or attitudes we may have in their regard". For if agent-relative reasons cannot exist this way, then we will be forced to conclude that they cannot represent at all authentic normative reasons. But this conclusion would certainly be too rushed at this stage of the discussion, wouldn't it?

As will be seen later on (see section 5 below), the only occasion in his book in which Larmore openly discusses agent-relative reasons happens when he

²⁵ I owe this paragraph to a comment formulated by an anonymous reviewer, who fears that my interpretation of Larmore's position may not be as charitable as it could be. S/he says, for instance, that the most conspicuous reconstruction of what Larmore would be trying to say is that "by claiming that reasons exist independently of our attitudes in their regard" he would not be denying that our affective attitudes can sometimes give rise to reasons to act, "but simply that if a person has a reason to do something they have such a reason whatever they might think about it". As can be noticed, the previous paragraph faces this worry by carefully distinguishing between the psychological states we may be circumstantially in, which do not have to make any difference in relation to the normative reasons that apply to us in those very circumstances, and the different attitudinal stances that define our roles as the specific kinds of persons that we are. These are the attitudes that are central to fully understand the ontology and normative status of agent-relative reasons. I thank my reviewer for allowing me to put things in order in this respect and avoid possible misunderstandings in the following sections.

criticizes Darwall's intersubjective approach to moral reasons. And there he seems to recognize the *reality* of these reasons. He says, for instance, that the reason "to keep our promises to those to whom they are made" is clearly agent-relative, since only those who voluntarily promise have a reason to keep their word.²⁶ However, he also says that this one as well as other agent-relative reasons would not be "valid" were it not for the existence of "a deeper set of reasons",²⁷ like the reason "to value the benefits that people derive from being able to trust one another",²⁸ which is not agent-relative but agent-neutral. Of course, Larmore is right in asserting that the *moral validity* of agent-relative reasons depends on a set of reasons that must exist quite independently of our idiosyncratic attitudinal setups, which, as far as we know, can certainly be as arbitrary or capricious as our skin color. Nonetheless, what about those agent-relative reasons that play no role in morality, like the reason you may have to buy the stamp-plate on sale, and especially when we assume that it is *not morally objectionable*? What are we supposed to do with "enticing reasons",²⁹ for instance? Why would anyone want to deny that an enticer such as the reason "to have a haircut on Sunday afternoon",³⁰ for example, can also be part of a practical reasoning purported to justify an action? What would be the gains of adopting such a restrictive view of normative reasons? Here I am not suggesting that this is necessarily Larmore's position. But given that these questions are not attended in his book, important doubts may undermine the credibility of his metaphysical position regarding agent-neutral or moral reasons.

2. Moral Reasons as Morons?

Possibly the best way of understanding how Larmore introduces moral reasons into his relational account of normative reasons would be to review his analysis of R. Dworkin's critique of moral realism in *Justice for Hedgehogs*. In this book, Dworkin famously ridicules moral realism for defending a perceptual account of moral knowledge, as if our convictions regarding the moral qualities of facts could be explained the same way in which our perceptual knowledge of a red object usually is. Dworkin would joke in Lar-

²⁶ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 49.

²⁷ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 49.

²⁸ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 49.

²⁹ DANCY, J., "Enticing Reasons", in JAY WALLACE, R., PETTIT, P., SCHEFFLER, S., AND SMITH, M. (Eds.), *Reason and Value. Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*. Oxford, UK: Clarendon Press, 2004a, pp. 91-118.

³⁰ DANCY, J., "Enticing Reasons", p. 105.

more's terms: "Are we to suppose that these facts consist in configurations of moral particles or 'morons' that act on us as physical particles do when we acquire our beliefs about the physical world?"³¹ Curiously enough, Larmore is pleased to bite the bullet, accepting that "reasons are much like the 'morons'" Dworkin "takes so much pleasure in ridiculing".³² "Though non-physical in character", Larmore writes, "they too [...] must be understood as causally responsible for the beliefs we acquire by reasoned argument".³³

Larmore takes great care in depicting the main aspects of Dworkin's philosophical attempt to leave realism behind and presents some serious doubts about it, but this is neither the time nor the place to deal with all of this. For what I would rather like to analyze here is whether Larmore's affirmative answer to Dworkin's question is really at his disposal. It is worth mentioning that if normative reasons are, as Larmore claims in many passages of his work,

³¹ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 95

³² LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 100

³³ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 100. Reasonably, an anonymous reviewer is intrigued by how Larmore characterizes motivation and the outcome of deliberation, a subject that this paper cannot properly address but that certainly deserves closer examination. Although Larmore thinks that deliberation plays an important role when it comes to explain human action and motivation, such a role is clearly subordinated to the causal power that reasons themselves possess to move us to action. Of course, reasons need to be acknowledged to move us to action (LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, pp. 127-128), but deliberation is not about projecting reasons onto the world; deliberation is about recognizing the reasons that already exist (LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 167). Larmore tries to explain the causal impact that *normative* reasons would have in our behavior *via* the acknowledgment of them that usually takes place when we deliberate about what to do or what to believe. As my reviewer cleverly points out, Larmore thinks that the so-called '*motivational* reasons', traditionally depicted in terms of certain psychological states that causally move us to act, are "no more than our conception of the *normative* reasons that we have", and so "a bit of shorthand" (LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 31). When our conception is wrong, as it happens for instance every time we believe something that is not true, it would be this conception (namely an *apparent* normative reason) the one doing the explanatory work of our behavior. But what happens when our conception is right and our action is indeed justified by a *truly* or *authentic* normative reason? Larmore seems to suppose that in these cases the explanatory work is done by the normative reason *plus* our right conception of it. However, as is evident, this would introduce an explanatory asymmetry very hard to accept. Jonathan Dancy, for instance, tried to sort out this asymmetry by postulating what he called "non-factive explanations", which invoke considerations that are not true. This is what happens, for example, when we say that "his reason for doing it was that it would increase his pension, but in fact he was quite wrong about that" or that "the ground on which he acted was that she had lied to him, though actually she had done nothing of the sort" (DANCY, J., *Practical Reality*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2000, p. 132), two sentences that allow us to dispense with psychological motives. To most philosophers, however, this is an unacceptable conclusion, since "true explanations require the truth of both the explanandum and the explanans" (ALVAREZ, M., "Reasons for Actions, Acting for Reasons, and Rationality", *Synthese*, núm. 195, 2018, p. 3300). Be it as it may, the challenge remains for Larmore to explain in what sense that explanatory asymmetry may not endanger his whole theory, a problem he does not deal with in his book. For a possible solution on the right track, see again ALVAREZ, M., "Reasons for Actions..."

relational properties of *empirical, non-normative* facts,³⁴ and moral reasons are nothing more than a sub-class of normative reasons, therefore, on pain of inconsistency, it would be reasonable to conclude that moral reasons must also be relational properties of empirical, non-normative facts. Or, to complete the idea following Larmore's own suggestions, if normative reasons consist "in the way that physical or psychological facts count in favor of certain possibilities of thought and action" (*ibid.*, p. 164), therefore, on pain of incoherence, he seems forced to recognize that moral reasons do also have this kind of consistency. Nonetheless, when discussing Dworkin's critique of moral realism, why does he affirm that "what moral beliefs are about would thus be *moral facts* (*facts involving moral reasons*) that make them true" (*ibid.*, p. 99)?

As introduced in this passage, moral facts seem to represent a different category of facts, which would *involve* the presence of moral reasons. Here it is not easy to precise what the relationship of 'involvement' exactly amounts to in Larmore's opinion, but we can just assume it to be a constituency relationship, as if moral reasons were the constituents of moral facts. Now, since moral reasons are nothing more than a sub-class of normative reasons, which are relational properties of empirical, non-normative facts, the question that logically arises is whether these definitions are not viciously circular. In fact, if moral facts are defined in terms of moral reasons, which are a sub-class of normative reasons, and normative reasons are defined in terms of empirical, non-normative facts, the implication is that moral facts will have to be defined in terms of empirical, non-normative facts, hence giving rise to the circularity previously noticed. Does this represent, however, a charitable reading of Larmore's thesis?

Even though Larmore tends to remain silent on the specific nature of moral facts, he is more explicit when referring to "*normative facts*", which would involve the presence of *normative reasons*.³⁵ Of course, examples do not abound in his text, which makes it even harder to tell what a normative fact typically looks like for him. What he does reveal, however, is that "the world, as the totality of all that exists, contains not only physical and psychological facts but also *normative facts about reasons*, which, in their irreducibility to things of a physical or psychological nature, resemble Plato's Forms" (2021, p. 178). More precisions will be offered in a moment about how to understand the irreducible nature of the normative domain. For the time being, however, special attention should be called to the parallelism that Larmore traces between physical and psychological facts, on the one hand, and normative facts about (normative) reasons, on the other.

³⁴ See, for instance, LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, pp. 154, 161, 164.

³⁵ See LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, pp. 136, 146, 157, 178.

Intuitively, that an umbrella is made of a water-resistant material is a clear example of a physical fact. Likewise, that P wishes not to get wet is a clear example of a psychological fact. A fact, event, or state-of-affairs, be it physical or psychological in nature, is an entity which typically consists in a particular (e.g. this umbrella; P's desire) instantiating a property (e.g. being made of a water-resistant material; having a particular propositional content). When taken together, facts like these, as previously seen, tend to offer the *normative* or *justifying reasons* to act in a certain regard, such as to take an umbrella if it rains. Consequently, if we follow Larmore in defining normative facts as facts about normative reasons, which are relational properties of physical or/and psychological facts, then, to abide by the parallelism, they will need to be conceived not as involving (or being about, or being constituted by) normative reasons as such, which is Larmore's contention, but rather as involving (or being about, or being constituted by) the physical or/and psychological facts that, acting as particulars, instantiate those normative reasons as if they were their relational or extrinsic properties.

Once things are conceptualized this way, it becomes much clearer what we typically tend to take as moral facts in our ordinary talk. Consider for instance the fact of being robbed with a gun (1), or the fact of saving a person from drowning (2). Described in these terms, they are no less physical, empirical, or non-normative, than the fact that an umbrella is made of plastic. But, of course, we also tend to describe these facts by invoking moral predicates. We usually say of a fact like (1) that it is *regrettable*, or *morally wrong*, as we usually say of a fact like (2) that it is *praiseworthy*, or *morally right*. These, as we know, are moral properties. And purely empirical, non-moral facts tend to become moral once they are described with the help of moral predicates. At first glance, moral reasons do not seem to appear in the picture. However, what does it mean for a fact to be regrettable but, first and foremost, that there is a normative (or moral) reason to regret it? And what does it mean for a fact to be praiseworthy but, first and foremost, that there is a normative (or moral) reason to praise it? As far as it goes, it seems that the way we decide to express ourselves to communicate a moral message in our ordinary talk is just optional. We might say, for instance, that fact (1) is regrettable, making no explicit reference to moral reasons (a). Or we might say, if we please, that fact (1) offers a moral reason to regret it, in which case we would avoid invoking moral properties (b).

Larmore's approach, as already noticed, defines moral and normative facts as facts about normative reasons, and defines moral and normative reasons as *relational properties* of empirical, non-normative facts. Hence, under the guide of this approach, it seems that the most natural option to go with if we decide to behave as competent speakers in the moral domain would be

option (b), for it is through this option that we get to appreciate how normative reasons relate to empirical facts as their relational properties. But here I would like to suggest that option (a) does also represent a perfectly viable alternative to cope with moral reasons. Again, when couched in terms of a moral property such as 'regrettable' or 'morally wrong', what an empirical fact like (1) gets to communicate, among other things, is that there is a normative reason to regret it, among other actions; and if this is part of the definition of what implies to be regrettable, then it seems that the normative reason at stake could perfectly be interpreted as an *intrinsic* property of such a normative or moral fact. To summarize, just as a normative (or moral) reason can be metaphysically defined as a *relational* property of an *empirical, non-normative fact*, it can also be defined as an *intrinsic* property of a *non-empirical, normative fact*. Both formulae are optional depending on the context of enunciation and can be used interchangeably.

Be it as it may, what still craves for an answer is the question regarding the supposed irreducible character of normative (or moral) reasons. Larmore seems to take for granted that normative facts about reasons, and needless to say normative reasons *per se*, are irreducible "to things of a physical or psychological nature". But now that it became clear the property-like ontological status of normative reasons, why things would have been different? Think for instance in a typical relational property such as 'being larger than'. Given that the number of circumstances in which it becomes instantiated is ever-increasing, any attempt to exhaust its meaning by offering an extensional definition of it will be deemed to fail. However, does this imply by any chance that the property is *plainly* irreducible? Questionably. Imagine that we offer an operative or functional definition of the property in the following terms: for X to be larger than Y is for X to measure more than Y in relation to a given benchmark or measurement procedure. As questionable as it can be, the definition seems to suffice at least in certain contexts to guide the verbal conduct of those who use the predicate when making comparisons. Firmly irreducible as it is to a physical or psychological thing, a relational property like this can still beg for other forms of reduction.

A normative reason to ϕ , as Larmore defines it, is a relational property of a fact when this fact is taken as *justifying* or *counting in favor of* another fact or possibility of action. So, according to this definition, what is irreducible to a thing of a physical or psychological nature is not the fact that instantiates the reason but the relation of *counting in favor of* something else. How could it be otherwise? After all, this is no more than a logical property, and logical properties such as 'entailment', 'relevance', or 'coherence', not to mention mathematical properties such as 'being a prime number', or even mathematical entities such as 'number 31', are not reducible to material objects. Larmore

is perfectly aware of these particularities and of the challenging metaphysical questions they posit.³⁶ For no other reason, he analyzes Carnap as well as Scanlon's metaphysical internalism, for which the question of what exists and what does not cannot be answered from without a given framework. Far from embracing this kind of ontological relativism, however, which would have let him accept as many different worlds as frames of reference it may be rational to conceive, what Larmore adopts in the end is a more comprehensive metaphysical worldview. Naturalism, as he notices, does also represent such a worldview. But whereas naturalism tends to see reasons and moral properties as statuses that "we confer on facts in the world", "platonism" (which, as shall be recalled, is the name Larmore chooses to characterize his own position) conceives them instead as "a feature of the way things are".³⁷ Indeed, in his opinion, both reasons and moral properties are *real* "in the sense that they exist independently of whatever attitudes we may have toward them".³⁸

Larmore spends a great deal of his time to explain why naturalism fails to account for normative reasons in general, characterizing both Hume and Kant as naturalists, not to mention other contemporary philosophers such as Allan Gibbard and Christine Korsgaard. Despite their many differences, these philosophers have something in common, for all of them would be at one "in holding that reasons are something we introduce into the world from without, coloring the neutral face of nature with normative distinctions of our own devising".³⁹ Clearly enough, if normative reasons in general, and moral reasons in particular, were nothing more than a system of traffic regulations, or –as Dancy once put it not without irony– "a sort of social device,

³⁶ See footnote 23 above. There it was argued that non-naturalism has its problems when it tries to account for the irreducibility of the reason relation from a semantic point of view. Now compare a proposition stating that 'there is a normative reason for Elon Musk to increase investments in scientific research' with the proposition stating that 'number 5 is larger than number 4', or with the proposition stating that 'Socrates is mortal if all human beings are mortal and Socrates is a human being'. Whereas it seems clear that the truth (or falsity) of the latter propositions is knowable *a priori*, the same does not happen with the former. Whether Elon Musk has indeed a normative reason to increase investments in scientific research is something to be examined in the light of empirical work, and so its truth (or falsity) is only knowable *a posteriori*. Of course, this does not mean that there are some general aspects of the reason relation of 'counting in favor of' that cannot be knowable *a priori*. However, since in order to determine what it specifically means that the reason relation becomes instantiated in a given circumstance we need to undertake some empirical work regarding the agent and her possibilities of action, this surely must have an explanation. If, following Charles Pigden ("El naturalismo", p. 574), we define 'synthetic naturalism' as the thesis that normative properties might be identified with natural properties by means of empirical research rather than conceptual analysis, we will probably find a plausible way of accounting for the kind of reduction that normative reasons are capable of, *pace* Larmore.

³⁷ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 7.

³⁸ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 179.

³⁹ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 32; see also LARMORE, CH., *The Autonomy of Morality*, p. 112.

a human institution that has got set up for a purpose, a bit like the National Trust or the World Bank”,⁴⁰ Larmore’s suspicions against naturalism would be well grounded.

In *The Sources of Normativity*, Korsgaard has certainly encouraged these kinds of readings of positions like hers, as when she affirms that “values are created by human beings”, or that they “are constructed by a procedure, the procedure of making laws for ourselves”.⁴¹ As we know, she tends to write like this because her project consists in showing how morality has its source in our practical identities, as if it were a kind of postulate that we need to adopt in order to make sense of who we are. But Nagel objects, and Larmore would probably agree with him, that the order of factors is quite the opposite. Rather than being *adopted* or *created* from our given practical identities, the values and reasons that are most characteristic of the moral point of view are not byproducts of those identities but precisely one of their sources.⁴² As it stands, the idea is not without obscurity. After all, why would my identity as a basketball player, for instance, have its source in a moral reason? This does not make much sense.

Another way to put it would be to say that the reasons that I ultimately have for pursuing a career as a basketball player shall be morally permissible, in the sense of not being in contradiction with valid moral reasons. Under such a reading, however, morality would still lack any relevance to explain where my practical identity as a basketball player comes from, let alone the normative reasons that derive from it. Be it as it may, Nagel’s main point, as Korsgaard acknowledges, seems to be that moral reasons are not things that we *create* or *construct* from pre-existing non-moral perspectives such as those that we occupy just for being who we are, but rather things that we *discover* once we get to appreciate the world from a more objective or impersonal viewpoint.⁴³ Still, the problem is how to give credit of this perspective. For if, as we may put it in Nagel’s terms, there is simply no way of viewing the world from nowhere, neither will it be possible to make sense of the idea that moral reasons and values are things located out there in the world crying for discovery.

In more than a sense, Larmore’s platonistic account of moral reasons seems to share Nagel’s realistic assumptions. But Larmore is much more ex-

⁴⁰ DANCY, J., *Ethics without Principles*, Oxford, UK: Oxford University Press, 2004b, p. 133.

⁴¹ KORSGAARD, C. M., “Reply”, in KORSGAARD, C. M.; COHEN, G. A.; GEUSS, R.; NAGEL, T. and WILLIAMS, B., *The Sources of Normativity*, ed. ONORA O’NEILL, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 112.

⁴² NAGEL, T., “Universality and the Reflective Self”, in KORSGAARD, C. M.; COHEN, G. A.; GEUSS, R.; NAGEL, T. and WILLIAMS, B., *The Sources of Normativity*, ed. ONORA O’NEILL, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 208.

⁴³ KORSGAARD, C. M., “Reply”, p. 245.

PLICIT than Nagel when it comes to reveal what moral realism amounts to in metaphysical terms. As previously seen, Larmore conceives normative reasons as irreducible to things of a physical or psychological nature. For no other motive, he calls them “irreducibly *normative*”, which is one of the three truths he mentions about reasons.⁴⁴ But recall that he also calls them *real*, “in the sense that they exist independently of whatever attitudes we may have toward them”.⁴⁵ In a previous passage of his work, Larmore says in this regard that when we conclude that we have an “impersonal” reason to do something, “what we mean is that the facts by themselves, apart from our interests and attachments, count in favor of that option”.⁴⁶ At first glance, these two passages seem in line with each other. Nonetheless, what would happen if instead of invoking an impersonal reason we decided to invoke a personal or agent-relative one? Would Larmore still hold that a fact by itself would have to count in favor of a given option, apart from someone’s interests and attachments? Given the irreducible agent-relative nature of agent-relative reasons, this would be plainly absurd.

So, as things now stand, Larmore seems to be at a crossroad: *either* he denies the distinctive ontological status of agent-relative reasons (I), *or* he accepts it (II). If he goes with option (I), he will need to come up with a convincing explanation of what is at stake when we say, for instance, that a personal project like collecting stamps offers stamp-collector Z a reason to buy a unique stamp plate which is being offered at auction. And, more importantly, since the reality of normative reasons means that they exist independently of whatever attitudes we may adopt towards their propositional contents, such an explanation will be obliged to neglect the role that stamp-collector Z’s own interests and attachments play in the whole story. The challenge seems enormous, to say the least. By contrast, if he goes with option (II), then, in order to include agent-relative reasons within his philosophical approach, he will probably need to revise his second truth about normative reasons in general, and moral reasons in particular. However, is it possible to conceive the reality of impersonal or agent-neutral reasons as something that somehow depends on our interests and attachments? Wouldn’t this be equivalent to deny the very existence of agent-neutral reasons?

In section 4 I will try to answer these questions by starting to outline the general aspects of a response-dependent approach to moral reasons, which fortunately has many competent defenders. However, prior to that, in the following section I will briefly analyze a possible way of redefining the ontolog-

⁴⁴ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 178.

⁴⁵ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 179.

⁴⁶ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 37.

ical status of agent-relative reasons that seeks to make it compatible with the ontological status of agent-neutral reasons. In the end, such an attempt will prove unconvincing. But given Larmore's silence on this topic, the alternative seems worth analyzing.

3. Can Agent-Relative and Agent-Neutral Reasons Share the Same Ontological Status?

In "Agent-Relative Reasons and Normative Force", J. Lösckke explores a new way of accounting for the difference between agent-relative and agent-neutral reasons. Lösckke fruitfully goes through the three most common kinds of agent-relative reasons: relationship-dependent reasons, project-dependent reasons, and deontological restrictions, to argue that all of them can be reformulated in terms of their impersonal or agent-neutral counterparts.⁴⁷ He writes:

The agent-neutral counterpart to my agent-relative reason to save my son is the fact that a child is drowning; the agent-neutral counterpart to my agent-relative reason to write the chapter for my book is the fact that a person has the project of writing a book on agent-relative reasons; and the agent-neutral counterpart to my agent-relative reason to not kill the innocent myself is the fact that an innocent person is killed. None of these reasons includes an essential reference to me as the agent, and this makes them agent-neutral.⁴⁸

Strictly speaking, this is not to deny that agent-relative reasons exist. But given that there is no ontological difference between them and agent-neutral reasons, such an understanding may help Larmore avoid some inconsistencies. A key element in Lösckke's account is the Kantian idea that "agents have moral reasons to make the ends of others their own ends",⁴⁹ including our specific goals related to our own projects and personal relationships. Curiously enough, he does not say a word about the conditions that a goal, or a project, must satisfy in order to become sharable. As will be shown in a moment, the issue is not without importance, for plainly irrational goals such as counting blades of grass do not seem to be in shape to even call our lowest degree of attention.⁵⁰ In any case, the other important element in Lösckke's

⁴⁷ LÖSCHKE, J., "Agent-Relative Reasons and Normative Force", *Philosophia*, núm. 49, 2021, pp. 360-361.

⁴⁸ LÖSCHKE, J., "Agent-Relative Reasons...", p. 361.

⁴⁹ LÖSCHKE, J., "Agent-Relative Reasons...", p. 366.

⁵⁰ See RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Boston, MA: Harvard University Press, 1971, # 65.

account is related to how interests and attachments would be relevant not to determine the normative reason that an agent has, but only its *normative force* or *significance*. So, in his opinion, a reason would be agent-relative "if it is not possible to understand the normative force" that it has for an agent without reference to the agent's identity, including her interests and attachments; and it would be agent-neutral, on its part, if the understanding of its normative force is not conditioned by elements of such a nature.⁵¹

In order to analyze the soundness of this proposal, let us take a look at our previous example. If Löschke is right, stamp-collector Z's interests and attachments would be relevant to determine the *normative force* of Z's reason to buy the stamp plate on sale, but not the very *normative reason* at stake. On the contrary, since normative reasons spring from our sharable goals, and Z's goal is not only his but everybody else's goal as well, anybody would have a normative reason to make it possible that Z acquires the stamp plate. This result, however, seems unpalatable. Auctions, not to mention many other competitive scenarios and zero-sum games, usually summon people who pursue colliding interests. Important as it is to stamp-collector Z, the same stamp plate on sale may be no less important to stamp-collector Y, or T, or U. Why then would agent Y have a reason to favor Z's acquiring the stamp plate? Indeed, imagine Y's being approached by Z with the intention of suggesting that she has a reason not to bid, namely: that Z wants the stamp plate. Cynicism notwithstanding, the suggestion would be ludicrous. Or think in *Cyrano de Bergerac* and *Christian de Neuvillette*, the two main characters in Edmond Rostand's drama who happen to be in love with the same woman, Roxane. There is simply no way in which the fact that Roxane falls in love with Christian can be good for *Cyrano*, and *vice versa*. And if the same fact cannot be good for two different agents –or, moreover, if its being good for one means that it is bad for the other– it is not possible for them to share the same normative reason.

4. Moral Reasons and the Ontological Implications of the Reflective Point of View

Let's take stock. In the last part of section 2 (see *supra*) two options were envisaged for Larmore: *either* to deny the distinctive ontological status of agent-relative reasons (I), *or* to accept it (II). Section 3 was meant to show that at least one way to cope with option (I) is not viable for Larmore. But what about option (II)? This surely is, as I would like to confess, the only op-

⁵¹ LÖSCHKE, J., "Agent-Relative Reasons...", p. 367.

tion worth pursuing. However, in order to make a strong case for it, we will first need to explain in what sense the existence of moral reasons does also depend in some degree on certain interests and attachments. This as well as the remaining sections of this paper will be devoted to this task.

One key aspect of Larmore's approach to morality is that, contrary to what Hobbesians, Humeans, and Kantians alike have suggested, the reality of moral reasons is not something that we can "introduce into the world from without".⁵² In a previous work,⁵³ Larmore has established the roots of this idea, arguing against what he calls there an "instrumental conception of rationality", which tends to see "the moral point of view" as "a way of thinking into which we must reason ourselves from the outside"⁵⁴ and "for the sake of advancing our own good",⁵⁵ defined by the satisfaction of desires and interests of our own that are taken as simply given. Of course, this presumably Hobbesian idea, as we know, has colored the thought of D. Gauthier, as is clearly reflected in his famous announcement that "morality can be generated as a rational constraint from the non-moral premises of rational choice".⁵⁶ But Larmore cleverly notices that the same philosophical strategy seems to be present in Kantian thinkers such as Korsgaard, insofar as their attempts have also consisted in driving us into the reality of moral reasons starting from a non-moral perspective. In Korsgaard's case, the starting non-moral perspective is not anchored in our simple desires as such, but in our reasoned practical identities. To see myself as a source of values and reasons for acting, Korsgaard says, is first and foremost to be able to conceive of me as a *human* creature whose decisions matter; and this conception, which is already presupposed in my contingent practical identity, is what ultimately forces me to see any other human being as an equally respectable source of values and reasons, which would be the core center of the moral point of view.

Both in *The Autonomy of Morality* (2008) and *Morality and Metaphysics* (2021), Larmore criticizes all these attempts to provide a foundation of moral reasons for not recognizing the distinctive ontological status of the normative domain to which all our reasons would belong. When explaining what a reason is, for instance, Korsgaard defines it as "a kind of reflective success" that we achieve once "we can stand back from our impulses and ask whether we ought to

⁵² LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 32.

⁵³ LARMORE, CH., *The Autonomy of Morality*.

⁵⁴ LARMORE, CH., *The Autonomy of Morality*, p. 103.

⁵⁵ LARMORE, CH., *The Autonomy of Morality*, p. 101.

⁵⁶ GAUTHIER, D., *Morals by Agreement*, Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 4; see also LARMORE, CH., *The Autonomy of Morality*, p. 96.

follow them".⁵⁷ In Larmore's opinion, however, this would imply to put the cart before the horse. For imagine that we follow Korsgaard's reflective route to evaluate the stringency of a given interest or desire. After some thinking, we conclude that such a desire deserves satisfaction since it represents a constitutive part of our own conception of ourselves, carefully considered. Far from solving the initial problem, this account merely reproduces it, for now we need to figure out what reason there is for endorsing a given practical identity instead of another.

Larmore thinks that the solution requires abandoning the view that sees reasons as "the output of reflective success", replacing it by a radical different one. Our reason, he says, is a "faculty of mind", precisely the faculty to respond to normative reasons.⁵⁸ So, if we are to succeed when reflecting about what to do, what to be, or what to value, that would be determined by the reasons we manage to respond to, but whose existence must be presupposed by that reflection. The normative domain of reasons, therefore, is ontologically objective, in the sense that its existence is independent of whatever attitudes we might adopt towards it. And moral reasons, as part of that domain, *speak for themselves* once they are discovered.⁵⁹

In the light of the superb analysis of human reflection that Larmore develops in Chapter 1 of his latest work, it turns out to be rather curious why he insists in offering this realistic picture of moral reasons, as if they were like the 'morons' ridiculed by Dworkin (see section 2 above). In fact, Larmore presents human reflection as a never-ending process we all need to embark in to overcome our own selves and see the world from a more impersonal or detached perspective. It is, as he also calls it, a "capacity for self-transcendence", intimately connected to "our nature as normative beings, responsive not merely to the causal impress of the environment but to the authority of reasons as well".⁶⁰ H. Plessner would have called it 'eccentricity' (*Exzentrizität*), insofar as it implies an ability to be out of our center, "to stand back from our own attachments [...] so as to regard ourselves from the outside, as though we were just one among many".⁶¹ Larmore explains that since "each of us has a life that it is ours alone to live, we naturally approach the world in the light of the interests and allegiances that happen to be ours".⁶² This means, as he describes it, "to live our lives *from within*", which is what usually happens "so long as everything goes

⁵⁷ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 116; see also KORSGAARD, C. M., "Reply", pp. 93-4.

⁵⁸ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 34.

⁵⁹ See LARMORE, CH., *The Autonomy of Morality*, pp. 103-5.

⁶⁰ LARMORE, CHARLES, *Morality and Metaphysics*, p. 18.

⁶¹ PLESSNER, 2021, pp. 20-1.

⁶² *ibid.*, p. 22.

its customary way”.⁶³ However, when there emerges a problem that “puts into question the way we have been proceeding [...] we may be no longer clear about the sort of person we are”, and this may force us “to look at ourselves from without”.⁶⁴ Nonetheless, if such an impersonal standpoint achieved through reflection “is not the view from nowhere”, as Larmore clearly notices,⁶⁵ what are we supposed to think about it? For he also insists once more that the moral or impersonal reasons we get to appreciate from this perspective “stem solely from facts outside of us, uncolored by our own interests and attachments”.⁶⁶ Part of Larmore’s answer to the last question is that the impersonal standpoint does always bear “the mark of our time and place”,⁶⁷ for it is in response to a circumstantial problem that reflection is triggered. But can this be the whole story?

To appreciate why it cannot, it would be highly instructive to redirect Larmore’s discussion around reflection to analyze, once again, the reflective status of agent-relative reasons. As things now stand for him, it gives the impression that an agent’s own personal or relative reasons would only exist, and be acknowledged to exist, from her own personal perspective, defined by her own interests and attachments. Of course, we may be momentarily unaware of our truly interests and attachments, or in need of psychoanalytical therapy to discover them, in which case our *current* personal perspective will not be relevant to determine the existence of our truly agent-relative reasons. If that happens, however, the only thing it would prove is that our agent-relative reasons do not ontologically depend on the *current* interests and attachments we might be aware of, though they would still depend in the end on other interests and attachments, assessable in this case from a more enlightened personal perspective. Nonetheless, what perspective are we supposed to assume when it comes to assess the agent-relative reasons that other agents may have? Our first-person perspective will be of course of no help at all. But if a third-person (or a second-person) perspective seems the only way to go, then its adoption cannot be recommended at the expense of the first-person perspective of the agent whose personal reasons are being assessed, for this would distort the whole phenomenon from head to toe. A fine (and often unstable) equilibrium will need to be envisaged between what one takes as a matter of fact to be personally important and what other people may be disposed to recognize in our favor.

⁶³ *ibid.*, p. 22.

⁶⁴ *ibid.*, p. 22.

⁶⁵ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 27.

⁶⁶ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 27.

⁶⁷ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 27.

Again, to bring Rawls's example back into consideration, imagine a person who spends her time counting blades of grass. She might feel attached to such a project. But if we cannot have the slightest clue of what it means to be so attached, we may do well to raise some doubts regarding the real existence of the agent-relative reasons in question. On the contrary, for stamp-collector Y, for instance, stamp-collector Z's agent-relative reasons to acquire the stamp plate at auction are almost as transparent as her own agent-relative reasons to do the same. The most common cases, of course, are in between these two extremes. Understanding other people's purposes is not always easy. When someone we appreciate asks for our help but we are not quite sure about the value of her project, what can we do about it? Since the adoption of a project usually activates in a person a series of dispositions and subjective attitudes such as sentiments, emotions, feelings, likings, or valuings, to mention just a few, one may be tempted to compare all this with our own dispositions and subjective attitudes towards a project.⁶⁸ But if that usually helps to arrive at a decision, and this implies an impersonal reflection, then it cannot be, as Larmor supposes, that impersonal reflection means to leave our interests and attachments behind.

⁶⁸ For further specifications on the nature of 'valuing', see especially SCHEFFLER, S., *Equality and Tradition. Questions of Value in Moral and Political Theory*, New York: Oxford University Press, 2010, pp. 15-40. Scheffler's most important point seems to be that valuing something like X involves both an epistemic element (one must believe that "X is good or valuable or worthy") and an affective or emotional one (that is, one must "experience a range of context-dependent emotions regarding X") (SCHEFFLER, S., *Equality and Tradition...*, p. 29). Now, under the assumption that X is a state-of-affairs that one can promote by doing Y, may the sole fact that one simply values X offer a normative reason to do Y? Though Scheffler does not admit such a thing, he believes, *contra* Scanlon, that the affective or emotional element involved in valuing something is fundamental to understand why different agents may have different normative reasons regarding the action at stake. Whereas it is *prima facie* reasonable that stamp-collector Z, who is personally attached to the stamp-plate on sale, bids at the auction, it is not that R who does not care about stamps, and much less about Z's personal interests, does her best to help Z fulfil her goal. Of course, R may still have a normative reason not to obliterate Z's fulfilling her goal, but this is quite a different matter (cf. SCHEFFLER, S., *Equality and Tradition...*, p. 34; see also RAZ, J., *Value, Respect, and Attachment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 154-155, 161-164). Another related issue Scheffler's paper does not seem to be directly concerned with is whether our beliefs in the valuable character of the things we value must be necessarily true. If this is not a necessary condition, then our mere valuings may not be sufficient to justify certain actions. In any case, what Scheffler does not seem to notice is that, in the domain of agent-relative reasons, the propositional contents of our beliefs regarding what makes something good, or valuable, or worthy, are usually about the kinds of emotions or feelings that that makes us experience. These emotions may be difficult to understand for certain people, but they are so deeply entrenched in the good that we personally attribute to some things that their ignorance can only distort the distinctive value of those things. Consequently, if a belief had to be true for someone to be justified when acting in a certain way, its truth would necessarily rest on facts whose ultimate nature is ontologically subjective (on this point see SEARLE, J., *The Construction of Social Reality*, New York: The Free Press, 1995).

5. The Unavoidable Attitudinal Basis of the Moral Stance

B. Williams famously defined morality as a “peculiar institution”.⁶⁹ And, indeed, if we take notice of the “range of ethical outlooks” that it embraces, sometimes inconsistent, sometimes over-demanding, and sometimes even indeterminate, what else could have been said in its place? Many institutions, for instance, contain obligations as parts of their ethical outlooks. But *moral* obligations, Williams notices, are special in the sense that they are “inescapable”.⁷⁰ A worker may have many obligations, but they apply to her inasmuch as she chooses to comply with them acting *as a worker*. This is in the end a matter of personal decision, grounded in an agent’s desires, preferences, or personal interests. A moral obligation, however, “applies to people even if they do not want it to” (ibid., p. 198), and it surely must be a peculiarity of this sort what makes morality the kind of peculiar institution that it is. Be it as it may, we should not over-exaggerate the motivationally-blind demandingness of moral obligations. For if I have a moral obligation to rescue my drowning child from the swimming-pool, the fact that I want to do this more than anything in the world makes it no less an obligation. Quite the contrary, it seems to make it even more stringent than the obligation to rescue a total stranger. And even when the drowning person were a total stranger to me, the sole fact of not wanting to rescue her would add to the situation an element for moral concern. Utilitarians may naturally object that motivations do not change the moral status of an action, but thanks to Williams himself we are perfectly aware of why this is simply unacceptable.⁷¹ Morality is also a peculiar institution because it tends to discourage what Williams calls “counterethical motivations”,⁷² however important they may be to convince the Hobbesian amoralist to adopt the moral point of view.

So, in the end, why not just to admit that the moral stance is ontologically inseparable from certain (ethical) motivations? If moral education is a perfectly accomplishable task, what else could it amount to but the process of constantly improving certain dispositions, attitudes, and motivations? In his writings, Larmore admits on more than one occasion the relevance that training, coaching, and discipline usually have to “learn to appreciate the value of certain basic ways of comporting ourselves”,⁷³ a relevance not always possessed by deliberation, for instance. When we are very young, Lar-

⁶⁹ WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Abingdon, UK: Routledge, 2006, Ch. 10.

⁷⁰ WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 195.

⁷¹ See, for instance, WILLIAMS, B., “A Critique of Utilitarianism”, in SMART, J. C. and WILLIAMS, B., *Utilitarianism: For and Against*, New York: Cambridge University Press, 1973, p. 116.

⁷² WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, pp. 16-18.

⁷³ LARMORE, CH., *The Autonomy of Morality*, p. 126.

more writes, "the most basic kinds of reasons (the reason to go to school, for instance)" can only be learned "through discipline and reward", which are often a "precondition for deliberating well about what else to believe or do".⁷⁴ But if all this is so clear for him, why does he still refuse to recognize the inseparable attitudinal basis of the moral point of view, constituted by certain "enduring concerns", as D. Bakhurst once put it?⁷⁵

In the world of aesthetics, for instance, there is no mystery in this respect. The untrained eye will frequently fail to appreciate the value of certain art pieces, for it lacks the judgmental prerequisites and sensitivity requirements that make this possible. Neophytes might react spontaneously to Guernica's Picasso by calling it "beautiful", or "astonishing", or "amazing", or "scary"; but only for someone sufficiently familiarized with Picasso's symbolism, the art of Cubism, and what it represents in contemporary art history let us say will such a painting reveal its most characteristic defining qualities. Fortunately enough, the world of morals is not that complex. If it were, then it would probably lose a great part of its inescapability. But putting aside this and other differences, both worlds seem to share pretty much the same ontological structure regarding properties, in the sense that neither moral nor aesthetic properties would be possessed by acts, objects, and even persons, without necessary involving to some extent an attitudinal stance on our part. In D. Wiggins's words, those properties and our responses to them would form 'tightly-knit pairs', since "they are made for one another and mutually intelligible".⁷⁶

Think, for instance, in a simple moral quality such as 'generosity'. Larmore deals with it very briefly at the beginning of his book, to suggest that its presence "can be analyzed in terms of impersonal reasons, valid in abstraction from one's own interests and affections, to concern oneself with the good of others".⁷⁷ Logically, if someone's generosity were just a matter to be decided by considering our own interests and affections, generosity would be definitively lost as an objective moral fact. But the question is not whether a moral quality of this kind, in order to retain its objectivity, should be analyzed in abstraction from one's contingent interests and affections. The question, rather, is whether an analysis of moral qualities in terms of impersonal reasons can be carried out without never invoking at all some interests

⁷⁴ LARMORE, CHARLES, *Morality and Metaphysics*, p. 30.

⁷⁵ BAKHURST, D., "Moral Particularism: Ethical Not Metaphysical?", in BAKHURST, D.; HOOKER, B. and LITTLE, M. O. (Eds.), *Thinking About Reasons. Themes from the Philosophy of Jonathan Dancy*, Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 206.

⁷⁶ WIGGINS, D., *Needs, Values, Truth*, Oxford: Blackwell, 1987, p. 199; see also BAKHURST, D., "Moral Particularism...", p. 200, and JURJAKO, M., "Normative Reasons: Response-Dependence and the Problem of Idealization", *Philosophical Explorations*, vol. 20, núm. 3, 2017, pp. 261-275.

⁷⁷ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 4.

and affections, not to mention any other human disposition, attitude, or motivation. For even if it is true, as Larmore notices, that generous acts cannot be reduced to the plain fact that they cause certain feelings of approval in our motivational set, as some Humeans would simplistically put it, it is no less true that they wouldn't survive as the kinds of acts that they are were it not for the sentiments of gratitude that we usually develop towards their authors. So, to bring Strawson's account into focus, there are certain feelings and reactive attitudes that we cannot do without as human beings, since our commitment to them "is part of the general framework of human life, not something that can come up for review as particular cases can come up for review within this general framework".⁷⁸

One of the most insightful distinctions that Strawson made in "Freedom and Resentment" was that between "the participant attitude and the objective attitude".⁷⁹ The participant attitude, as he says, encompasses all the reactive attitudes that we naturally adopt when dealing with people in "ordinary inter-personal relationships",⁸⁰ including gratitude, of course, but also resentment, forgiveness, anger, or "the sort of love which two adults can sometimes be said to feel reciprocally, for each other".⁸¹ In contrast, the objective attitude is the one that we tend to adopt towards agents who are under some sort of mental abnormality, in which case we suspend our typical reactions, for they would be quite inappropriate. Now, compare such an objective stance with Larmore's impersonal perspective, the one we would need to adopt for assessing the existence of moral reasons. Aren't they too similar in some respect? Needless to say, Strawson's paper is not concerned (or, at least, not directly concerned) with moral *reasons*. But it is certainly concerned with *moral-ity*, even to the point of qualifying as *moral* our ordinary reactive attitudes.⁸² Indeed, it seems that it would be rather strange if, in accordance with his own conceptual scheme, a reason to be generous, for instance, had nothing to do with our own reactive attitudes towards generosity and egoism.

In consequence, why would someone like Larmore still want to defend such an attitudinally aseptic conception of the moral point of view? To put it bluntly, he may fear that if my reason to be generous with my dearest cousin rests on the love I feel towards him, then it could never be possible to have a similar reason to be generous with someone for whom I have no such a feeling. However, this would be a complete distortion of the phenomenon. Truly enough, nobody

⁷⁸ STRAWSON, P. F., *Freedom and Resentment and Other Essays*, Abingdon, UK: Routledge, 2008, p. 14.

⁷⁹ STRAWSON, P. F., *Freedom and Resentment...*, p. 10.

⁸⁰ STRAWSON, P. F., *Freedom and Resentment...*, p. 13.

⁸¹ STRAWSON, P. F., *Freedom and Resentment...*, p. 10.

⁸² See, for instance, STRAWSON, P. F., *Freedom and Resentment...*, p. 21.

whom I don't know can ask me to donate an organ. Here, as in many other cases, demands of generosity are simply out of place. But if less generous acts are nonetheless expectable from me towards total strangers in different situations, as when someone is drowning in a swimming-pool and I am the only person who can help, surely this cannot be because I have no feelings at all. A primitive sentiment of compassion may be all that is needed to make me accountable in this situation, though moral accountability involves many other aspects.

Larmore might want to reply at this point that the total lack of such a sentiment is not enough to eliminate the moral reason in place to jump into the water. However, the only thing that this would prove is that moral reasons, in order to exist as such, do not depend on who we *currently* are. Yet, they would still depend on moral agency, and moral agency, be it mine, yours, hers, ours, or theirs, is intrinsically constituted by certain attitudes and feelings. Consequently, even if I am a dangerous psychopath who lacks any feelings of compassion towards human suffering, moral reasons can still apply to me as the kind of human being that I *might* become, as they certainly apply to human beings who already share these feelings. On the contrary, imagine a world only inhabited back to the dawn of time by natural born and irrecoverable psychopaths. Since moral agency as we know it is not there possible, moral reasons will not be possible either. In other words, they would be inexistent.

In another passage of his text, already analyzed (see section 1 above), Larmore makes a great deal of Darwall's idea that the moral point of view would be "'intersubjective' rather than 'impersonal'", in the sense that "moral reasons for action are founded in basic relations of mutual accountability in which we all stand to one another".⁸³ Larmore probably fears that such an understanding of moral reasons may put them on an equal footing with personal or agent-relative reasons, and particularly with relationship-dependent reasons (see section 3 above), in which certain sentiments, interests, and attachments are so fundamental. As he recognizes, there is a part of morality in which agent-relative reasons play an essential role. It is only because *you* promised me to water my plants that *you* ought to keep your word. And he is certainly right when he observes that, even if such a reason is agent-relative, it derives its authority from the "impersonal reason to value the benefits that people derive from being able to trust one another".⁸⁴ In any case, what is it that he pretends to infer from this? Is his purpose to discredit the role that subjective attitudes may still play in accounting for the impersonal point of view? If it were, it could hardly succeed. For it may well be, as in fact I think it is, that the impersonal reason

⁸³ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 48.

⁸⁴ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 49.

to value the benefits of trust among people will only be adequately revealed to those who have developed the capacity to feel what a betrayed person may typically feel. Connie Rosati has recently written in this respect that “if people’s emotional capacities were such that they did not care about and so could not benefit from friendship, for example, then it would arguably be false that we ought to promote the good of friendship for their sake”.⁸⁵ Moreover, insofar as an emotional capacity like this implies to be the receptacle of many other feelings and reactive attitudes, the moral point of view will need to cover them all, or at least a substantial part of them.

6. Testing a Mind-Dependent Approach to Moral Reasons: The Case of Respect

Unsurprisingly, what lies behind these critical considerations is a response-dependent theory of moral reasons; or, as Connie Rosati would prefer to put it, a mind-dependent kind of moral realism, committed to the thesis that moral facts, or facts about moral reasons (see *supra*), in order to be objective, need not be thought as being “existentially independent of the attitudes of actual or hypothetical human moral agents”.⁸⁶ In fact, if such a strong kind of constraint were indeed of Larmore’s taste, it would not survive even a weak scrutiny, unless we were willing to deny that mental entities like intentions, for instance, have no business at all in explaining the moral wrongness of certain actions, which is plainly absurd.⁸⁷

Larmore is perfectly aware of this fatal consequence, as he explains at length in Ch. 3 of his book in regards to the importance of respecting an author’s intentions in an adequate ethics of reading. So, what he could say in his defense is that even if intentions and other subjective attitudes usually are of the utmost importance to determine the moral character of a deed, that happens precisely because there is a moral reason that explains it, but a moral reason which is, again, “existentially independent of the attitudes of actual or hypothetical human moral agents”. In the specific domain of the ethics of reading, Larmore seems to think that the moral reason not to distort the meaning of a text ultimately rests on the objective existence of a general

⁸⁵ ROSATI, C. S., “Mind-Dependence and Moral Realism”, in MCPHERSON, T. and PLUNKETT, D. (Eds.), *The Routledge Handbook of Metaethics*, New York: Routledge, 2018, p. 358.

⁸⁶ CUNEO, T., *The Normative Web: An Argument for Moral Realism*, Oxford, UK: Oxford University Press, 2007, p. 45; quoted in ROSATI, C. S., “Mind-Dependence...”, p. 358.

⁸⁷ ROSATI, C. S., “Mind-Dependence...”, p. 358.

duty of respect for people.⁸⁸ Nonetheless, what is 'respect'? Is it not evidently an "attitude, a way of treating something, a kind of valuing",⁸⁹ as is usually recognized in the literature? This seems undeniable. But if this is so, then the meaning of a moral duty to respect people, unless it is filled with concrete information about typical disrespectful treatments among human beings, or about certain thresholds of tolerance regarding common ways of affecting people's dignity, will be no more than an empty shell.

Surely much more would it be necessary to say in all regards to understand the complex dynamics governing the concept of respect in the different contexts in which it is used. For the moment, however, it will suffice to notice that a mind-dependent approach to moral reasons seems more naturally fit to succeed. Of course, mind-dependent theories in this area are manifold and it is far beyond the scope of this paper to contribute to their analysis. But think, for instance, in Michael Smith's dispositional theory of value, a clear exponent of Kantianism.⁹⁰ Since moral reasons for acting one way or another appear in this theory as the byproduct of what we all would converge in desiring were we to rationally deliberate from a set of desires that is maximally informed, coherent, and unified,⁹¹ the moral reason to respect a person can never be envisaged without taking into consideration the set of desires that such a person possesses, on condition that it is maximally informed, coherent, and unified. Of course, apart from desires, many other elements shall be brought to light, like her sentiments, emotions, likings, attachments, and dispositions, to mention just a few. But once this is done, wouldn't it be much simpler to understand what is at stake when trying to respect a human being? As a general obligation, it is beyond doubt that respect cannot be confused with what each occasion particularly requires to comply with it. So, in that sense, there is no choice but to recognize its independent status. However, what Larmore does not seem to note is that such a status is just a logical matter, not an ontological one.

To see the difference from an angle that, as I hope, is still in line with Larmore's reflective position, think of the way in which we, as foreigners, may dare to approach a distant culture to show respect for the life of its members. If Larmore is on the right track, we should begin by taking some distance from our own subjective attitudes, including what we might regard as offensive of our own sense of dignity or self-respect. But important

⁸⁸ See, for instance, LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, pp. 87-91.

⁸⁹ DILLON, R. S., "Respect and Care: Toward Moral Integration", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 22, núm. 1, 1992, p. 108.

⁹⁰ See LORD, E. and PLUNKETT, D., "Reasons Internalism", in MCPHERSON, T. and PLUNKETT, D. (Eds.), *The Routledge Handbook of Metaethics*, New York: Routledge, 2018, pp. 336-337.

⁹¹ See SMITH, M., *The Moral Problem*, Malden, MA: Blackwell, 1994.

as it may be as a first step towards that goal, this can hardly be enough. For a mere detachment from who we are or what we feel in certain matters can only impede that our own bias and prejudices get in the middle. And, as we know, this is only part of the story of what implies to respect people. At one point, and especially as days pass by and our need to interact with these people becomes more stringent, more positive ways of approaching them will need to be envisaged. If we discover, for instance, that they are not so different from us, strict detachment may be discarded as an option. On the contrary, if we experience some difficulties in understanding them, or they react with anger or contempt to some of our acts and gestures, the circumstances may not only require that we detach from certain aspects of who we are, but also that we figure out new forms of attachment. The nature of such a challenge is not so different from the educational-upbringing process that takes place through the different stages of our lives, from childhood to adulthood, though it may be far less revisionist. It need not require, for instance, that we abandon our previous cultural attachments. But if they could be momentarily suspended until we start dealing again with members of our own culture, why not to take this path?

As I said, even if what lies behind all these requirements is a general moral obligation to respect people, whoever they are, this is something that only starts making sense once we have come a long way. Up to that moment, however, we must first have learned to realize which of the things that we said and did in the past might have caused other people to react in certain ways, and not mention which of the things that other people said and did might have led us to feel happy, or thankful, or angry, or sad, or vulnerable, or resented. It is only after this long (and usually unending) process of personal awareness and experiential growth that we progressively reach a more trustable stance to appreciate what 'respect' actually means, how it can be honored, and why it is morally significant. So, at the end of this process, it may well be that this value ^onot to mention many others^o appears before our eyes as the content of an abstract and general obligation, certainly irreducible to its many diverse instantiations. But this is just a logical result, generally crystallized in a linguistic device purported to make things easier for moral agents who must interact between each other in a complex world disturbed by incomprehension and cultural disagreement. Still, ontologically speaking, respect is nothing *before* and *beyond* the attitudinal background that governs all human agency. Without such a general framework, so well described by Strawson and many other philosophers who followed him after "Freedom and Resentment", not only respect would be meaningless and insubstantial. The same verdict would also apply to the whole universe of norms, obligations, moral facts, and moral reasons that populate our otherwise natural, non-normative world.

7. Final Remarks

Several times along his book, Larmore defines normative reasons as the relational properties that certain facts bear to our *possibilities of thought and action*.⁹² However, what is supposed to count for a person as a real possibility to take up? Larmore writes, for instance, that “the possibilities we see before us and among which we must decide have to be possibilities that in our view are left open by the given circumstances [...] for no one deliberates about what they regard as already determined”.⁹³ This is of course pure common sense, but, as we also know commonsensically, not all the options that are open to us for the sole reason of being factually available are also personally feasible or ethically conceivable. J. P. Sartre’s famous pupil may have had compelling moral reasons to go to England and join the Free French Forces, and this option probably was a perfectly realizable possibility. But if the love for his mother was too strong to turn it away, or if his mother’s despair was enough to put upon his shoulders a weight too heavy to bear alone, then it may be that such a possibility was not as conceivable as it might have been for a different kind of person. Needless to say, Sartre’s skepticism towards the role that moral principles could play to help us make our minds in scenarios of such a kind is also directed towards our own sentiments and emotions, which he judges too fuzzy to serve as reliable guides of conduct.⁹⁴ However, is this always the case? It does not seem so.

Under the category of the “unthinkable”, Harry Frankfurt has grouped all those actions we cannot bring ourselves to perform, not just because of the overwhelming aversion we may develop towards them, but because of our conscious endorsement of this aversion.⁹⁵ When we fear to be “severely maimed” by some actions, for example, or see our pride under the risk of being intolerably injured, Frankfurt notices,⁹⁶ we typically tend to see ourselves as unable to act in certain regards, even if –and this point is crucial in the present context– there is no factual impediment for so acting. The moral domain, as Frankfurt concedes, includes many actions conceived as unthinkable, like “the procedures for launching nuclear weapons” many officers finally refused to carry out in spite of having volunteered for those assignments. But, as he says, “the unthinkable is not essentially a moral cat-

⁹² See for instance LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, pp. 7, 8, 29, 36, 99, 132, 174.

⁹³ LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 188; see also ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics* VI, 5, 1140a 23-1140b 30.

⁹⁴ See SARTRE, J. P., *Existentialism and Humanism*, trans. P. Mairet, London, UK: Methuen and Co. Ltd., 1948, pp. 36-37.

⁹⁵ FRANKFURT, H., *The Importance of What We Care About*, New York: Cambridge University Press, 1998, p. 182; see also WILLIAMS, B., “A Critique of Utilitarianism”, pp. 92-93.

⁹⁶ FRANKFURT, H., *The Importance of What We Care About*, 1998, p. 182.

egory".⁹⁷ In Habermas's terms,⁹⁸ it may also function as an ethical category, in the sense of encompassing the whole universe of actions that are "entirely self-regarding and without moral significance at all".⁹⁹ Of course, some of these actions may lack moral significance, but this can hardly mean that they are normatively inert.

Moreover, think of those normative reasons that justify some of our most ordinary actions, like taking an umbrella when it is raining, which is Larmore's favorite example all along his book. As he says, the fact that it is raining would not be a normative reason unless there was a possibility of thought or action to bear to, like the possibility to take an umbrella for not getting wet, if this is our desire. Indeed, a normative reason like this is no less normative for being ethically trivial or morally insignificant. If we decide to put it in Löschke's words (see section 3 above), we may confer upon it a lesser normative force than the one we may be willing to confer upon a non-trivial reason, though its normativity would still be out of question. However, consider again Sartre's student. What help would it be to tell him that, in the light of the possibilities of action that are open to him, he has at least two normative reasons: a normative reason to join the Free French Forces as well as a normative reason to take care of his mother? If these are reasons he has a right to discount, as Dancy would put it,¹⁰⁰ no help will be offered to him unless we manage to evaluate the relative normative force that each of them may have. Nonetheless, how can we even dare to afford this task without considering the whole universe of feelings, affections, and emotions that define his character, not to mention many other aspects of his life, like his personal attachments, dreams, and commitments? Only someone who ignores what his mother represents to him may advise him to join the army, with all the negative consequences this may cause to his life.

In consequence, even if it is true that normative reasons are, as Larmore thinks, the relational properties that certain facts bear to our real possibilities of thought and action, the role that such possibilities play when deciding what to think or what to do is only marginal. If you had 10,000 dollars in your pocket and a desire to go on holiday, hundreds of alternatives would surely be factually possible for you. Yet only a few of them would be strictly relevant to evaluate, depending on your desires, of course, but also on your interests, mood, company, previous touristic experiences, and so on and so forth. Therefore, it is the meaning that our real possibilities of thought and

⁹⁷ FRANKFURT, H., *The Importance of What We Care About*, 1998, p. 182.

⁹⁸ HABERMAS, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Buenos Aires: El Cid Editor, 2000, p. 485.

⁹⁹ FRANKFURT, H., *The Importance of What We Care About*, 1998, p. 182.

¹⁰⁰ DANCY, 2004a, pp. 113-114.

action have for ourselves rather than these possibilities *per se* what is usually determinant to make up our minds.

The category of the unthinkable just helps to shed some light on these matters.¹⁰¹ From an ethical, agent-relative perspective, this seems easy to understand. But even from a moral, agent-neutral perspective, things cannot be all that different. As already suggested in the previous section, and as Larmore himself has recognized in previous works,¹⁰² what else could be more basic from the moral point of view than showing respect for people? Even so, in order to honor this general duty in the different circumstances we might face, it seems that we have no other option but to acknowledge the sentiments, feelings, and dispositions of the persons we may happen to deal with. For me, a simple joke about my hair could be a motive for laughing. For another person, however, a similar joke could rather be an unforgivable humiliating gesture, perhaps closely related to her own conception of the unthinkable. And even if it is far from being humanly possible, or remotely desirable, to try to live up to everybody's expectations, certain general principles may be useful to bring some peace. Obtaining a person's consent usually represents a convenient mechanism to avoid hurting her feelings, but there may be others.

Be it as it may, one thing is for sure: since the normative force of both our ethical and moral reasons is so intimately connected to our own attitudinal background of feelings and emotions, as Strawson has noticed, Larmore's contention that the reality of normative reasons implies that they exist independently of any such background turns out to be highly implausible. Nevertheless, imagine that he tries somehow to untie the reality of reasons from their normative force. He might say, for instance, that whereas the normative reasons that an agent may have is a matter to be determined by judging the factual possibilities that are objectively open to her, the variable normative force of those reasons, in contrast, is something to be assessed by examining the universe conformed by her own subjective attitudes. Such a move, however, would not exempt him to revise his position regarding the reality of normative reasons, since now there is a key aspect of them, namely their normative force, that seems unable to exist independently of certain subjective attitudes.

But what if he decided to embrace objectivism all the way down? That is, what if he adopts, in accordance with his own Platonism, an objectivist stance on the normative force of normative reasons, be they agent-neutral or agent-relative? In fact, this move seems to be present in Larmore's work, especially when he discusses Dworkin's criticism of moral realism (see section 2 above). There

¹⁰¹For a similar contention, see WILLIAMS, B., *Making Sense of Humanity*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995, Ch. 4.

¹⁰²LARMORE, CH., *The Autonomy of Morality*, 2008, pp. 148-153.

he says, for instance, that the truth of a value judgment that supports a normative reason “cannot depend on and vary with the standpoint of its addressee”, explaining that “what makes a judgment *true* (as opposed to justified) has to do with what it purports to be *about*”,¹⁰³ which is the value itself. Does anything of this mean, however, that values would still exist in a universe devoid of human creatures? When Larmore defines himself as “platonistic”, he is careful enough to reject what he calls “an extravagant kind of Platonism”, which supposes that reasons and values “dwell in some platonic heaven, unsullied by the vicissitudes of the world here below”.¹⁰⁴ Even more, when he discusses Darwall’s intersubjective approach to normativity (see section 5 above), he recognizes that “not everything that is valuable in our lives originates from” our “ability to stand outside ourselves”,¹⁰⁵ which is, as shown in section 4 (see above), a precondition of the reflective point of view. “The love we feel for particular individuals does not derive from an impartial consideration of their merits”, writes Larmore accordingly.¹⁰⁶ Nonetheless, insofar as such a feeling has a role to play in determining the special normative force of a normative reason, it is difficult to see what a purely objectivist approach to this phenomenon would even look like.

With that end in view, we may refuse to take at face value “the bonds of family, the transports of passion, the blossoming of chance encounters”, a goal that could be accomplished, for instance, if we are wise enough to appropriately locate these affairs “in the larger scheme of things”.¹⁰⁷ Larmore seems confident that such a move may allow us to appreciate “how small and fleeting” some human affairs frequently are. Evidently, for someone who after some thought gets to take distance from her current worries, feelings, and attachments, things that once seemed urgent, important, or indispensable may end up looking deferrable, foolish, or superfluous. But how far are we supposed to go in this reflective process of personal awareness and conscience’s enlargement? For a “god’s eye standpoint” –as Nussbaum describes Plato’s position in the *Republic* and the *Symposium*, among many other dialogues– seems too distant to be minimally attractive for the average person.¹⁰⁸ Thus, in order to offer an answer that avoids incurring the extravagant kind of Platonism he reasonably rejects, Larmore will need to come up with a more detailed explanation of *how far is too far* in these domains. Until then, however, his book will nonetheless remain a worthwhile philosophical piece for all those interested in the intricacies that connect moral theory to metaphysics.

¹⁰³LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 97.

¹⁰⁴LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 37.

¹⁰⁵LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, pp. 50-51.

¹⁰⁶LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 51.

¹⁰⁷LARMORE, CH., *Morality and Metaphysics*, p. 51.

¹⁰⁸See NUSSBAUM, M. C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001, p. 157.

References

- ALVAREZ, MARIA, *Kinds of Reasons. An Essay in the Philosophy of Action*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- ALVAREZ, MARIA, "Reasons for Actions, Acting for Reasons, and Rationality", *Synthese*, núm. 195, 2018, pp. 3293-3310.
- BAKHURST, DAVID, "Moral Particularism: Ethical Not Metaphysical?", in BAKHURST, DAVID; HOOKER, BRAD and LITTLE, MARGARET OLIVIA (Eds.), *Thinking About Reasons. Themes from the Philosophy of Jonathan Dancy*, Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 192-217.
- BUCKLAND, JAMIE, "Skorupski and Broome on the Agent-Neutral/Agent-Relative Distinction", *Utilitas*, vol. 31, núm. 1, 2018, pp. 1-24.
- COMESAÑA, J. and McGRATH M., "Having false reasons", in LITTLE J., C. and TURRI, J. (Eds.), *Epistemic Norms*, Oxford, UK: Oxford University Press, 2014, pp. 59-80.
- CUNEO, TERENCE, *The Normative Web: An Argument for Moral Realism*, Oxford, UK: Oxford University Press, 2007.
- DANCY, JONATHAN, *Practical Reality*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2000.
- DANCY, JONATHAN, "Enticing Reasons", in JAY WALLACE, R., PETTIT, P., SCHEFFLER, S., and SMITH, M. (Eds.), *Reason and Value. Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*. Oxford, UK: Clarendon Press, 2004a, pp. 91-118.
- DANCY, JONATHAN, *Ethics without Principles*, Oxford, UK: Oxford University Press, 2004b.
- DILLON, ROBIN S., "Respect and Care: Toward Moral Integration", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 22, núm. 1, 1992, pp. 105-32.
- FRANKFURT, HARRY, *The Importance of What We Care About*, New York: Cambridge University Press, 1998.
- GAUTHIER, DAVID, *Morals by Agreement*, Oxford: Oxford University Press, 1986.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Buenos Aires: El Cid Editor, 2000.
- HERAS-ESCRIBANO, M. and DE PINEDO-GARCÍA, M., "Naturalism, Non-Factualism, and Normative Situated Behaviour", *South African Journal of Philosophy*, vol. 37, núm. 1, 2018, pp. 80-98
- KORSGAARD, CHRISTINE M., "Reply", in KORSGAARD, CHRISTINE M.; COHEN, GERALD A.; GEUSS, RAYMOND; NAGEL, THOMAS and WILLIAMS, BERNARD, *The Sources of Normativity*, ed. ONORA O'NEILL, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 219-258.
- LARMORE, CHARLES, *Patterns of Morals Complexity*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987.
- LARMORE, CHARLES, *The Morals of Modernity*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.
- LARMORE, CHARLES, *The Autonomy of Morality*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008.
- LARMORE, CHARLES, *Morality and Metaphysics*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2021.

- LORD, ERROLD and PLUNKETT, DAVID, "Reasons Internalism", in MCPHERSON, TRISTRAM and PLUNKETT, DAVID (Eds.), *The Routledge Handbook of Metaethics*, New York: Routledge, 2018, pp. 324-339.
- LÖSCHKE, JÖRG, "Agent-Relative Reasons and Normative Force", *Philosophia*, núm. 49, 2021, pp. 359-372.
- NAGEL, THOMAS, *The Possibility of Altruism*, New Jersey: Princeton University Press, 1970.
- NAGEL, THOMAS, "Universality and the Reflective Self", in KORSGAARD, CHRISTINE M.; COHEN, GERALD A.; GEUSS, RAYMOND; NAGEL, THOMAS and WILLIAMS, BERNARD, *The Sources of Normativity*, ed. ONORA O'NEILL, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 200-209.
- NUSSBAUM, MARTHA C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.
- OLSON, JONAS, "The Metaphysics of Reasons", in STAR, DANIEL (Ed.), *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*, Oxford: Oxford University Press, 2018, pp. 256-275.
- PIGDEN, CHARLES, "El naturalismo", in SINGER, PETER, *Compendio de ética*, Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 567-580.
- RAWLS, JOHN, *A Theory of Justice*, Boston, MA: Harvard University Press, 1971.
- RAZ, JOSEPH, *Value, Respect, and Attachment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- ROSATI, CONNIE S., "Mind-Dependence and Moral Realism", in MCPHERSON, TRISTRAM and PLUNKETT, DAVID (Eds.), *The Routledge Handbook of Metaethics*, New York: Routledge, 2018, pp. 355-370.
- SARTRE, JEAN PAUL, *Existentialism and Humanism*, trans. P. Mairet, London, UK: Methuen and Co. Ltd., 1948.
- SCANLON, THOMAS, *Being Realistic About Reasons*, New York: Oxford University Press, 2014.
- SCHEFFLER, SAMUEL, *Equality and Tradition. Questions of Value in Moral and Political Theory*, New York: Oxford University Press, 2010.
- SEARLE, JOHN, *The Construction of Social Reality*, New York: The Free Press, 1995.
- SMITH, MICHAEL, *The Moral Problem*, Malden, MA: Blackwell, 1994.
- STRAWSON, PETER F., *Freedom and Resentment and Other Essays*, Abingdon, UK: Routledge, 2008.
- WIGGINS, DAVID, *Needs, Values, Truth*, Oxford: Blackwell, 1987.
- WILLIAMS, BERNARD, "A Critique of Utilitarianism", in SMART, J. C. and WILLIAMS, B., *Utilitarianism: For and Against*, New York: Cambridge University Press, 1973, pp. 77-150.
- WILLIAMS, BERNARD, *Making Sense of Humanity*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995.
- WILLIAMS, BERNARD, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Abingdon, UK: Routledge, 2006.

La moral kantiana frente al problema de la pobreza económica: un esbozo del deber moral para ayudar a los más necesitados

*Kantian morality in the face of the problem of economic poverty:
An outline of the moral duty to help those most in need*

ALAN ABDIEL MENDOZA OREA¹
UPAEP, Universidad, México
alanabdiel.mendoza@upaep.edu.mx

RESUMEN

El presente artículo tiene como objeto de estudio la pobreza económica a partir del pensamiento moral de Immanuel Kant. Para tal propósito, se analizan elementos de su moral pura *a priori* y su moral impura *a priori* o ética material, con el objetivo de matizar el supuesto formalismo kantiano y demostrar que la necesidad de los más necesitados no es ajena a la propuesta moral kantiana. Este abordaje aporta nuevos elementos, que obligan a repensar la tesis según la cual la moral kantiana consiste únicamente en una moral del deber por el deber, una moral desencarnada que, por tanto, se muestra del todo ajena a nuestras particularidades. En esta configuración, conceptos como los de dignidad, deber de beneficencia, deber de simpatía, creatividad moral y ética material, hacen cada vez más visible la necesidad de indagar sobre una moral kantiana que oriente frente a problemas que aquejan gravemente a la humanidad.

Palabras clave: Pobreza económica, moral kantiana, deber de beneficencia, ética material, deber de simpatía.

ABSTRACT

The subject of this article is economic poverty, based on the moral thought of Immanuel Kant. For this purpose, elements of his pure *a priori* morality and his impure *a priori* morality or material ethics are theoretically analyzed, with the aim of qualifying the supposed Kantian formalism and demonstrating that the need of the most needy is not alien to the Kantian moral proposal. This approach provides new elements, which force us

¹ ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-3099-9620>

Recepción del original: 04/04/2024
Aceptación definitiva: 02/07/2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

to rethink that the error of Kantian morality consists in a morality of duty for duty's sake, a disembodied morality that, therefore, appears completely alien to our particularities. In this configuration, concepts such as dignity, duty of beneficence, duty of sympathy, moral creativity and material ethics make increasingly visible the need to investigate a Kantian morality that guides the problems that seriously afflict humanity.

Keywords: Economic poverty, Kantian morality, duty of charity, material ethics, sympathy.

Introducción

La pobreza económica es un problema que aqueja a la humanidad, por el simple hecho de que mil millones de personas no ven satisfechas sus necesidades más básicas: sea el acceso a alimentación, vestimenta digna, vivienda en condiciones mínimas de salubridad o atención sanitaria primaria. Cabría decir que éste no es un fenómeno nuevo y mucho menos desconocido, de ahí que esta problemática se presente como un reto no sólo a la política pública y al desarrollo social de un país, sino también al ámbito filosófico; específicamente a la moral. Nadie en su sano juicio afirmaría que se debe tolerar la miseria humana en medio de la abundancia, en especial, cuando pareciera que se puede remediar mediante acciones colectivas. La pobreza económica, en efecto, es el origen de otros conflictos sociales, como la hambruna, desnutrición, analfabetismo, migración, desempleo, inseguridad, etc.

De acuerdo con el informe anual del Índice Global de Pobreza Multidimensional IPM (2023), desarrollado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y la Iniciativa sobre Pobreza y Desarrollo Humano de la Universidad de Oxford (OPHI), tanto la inflación como la pandemia de COVID-19, llevaron a 165 millones de personas a las filas de la pobreza económica, entre las cuales 75 millones de personas pasaron a vivir en condiciones de extrema pobreza durante el primer semestre del 2023. Esta estadística muestra que hoy por hoy conocemos la pobreza más y mejor que nunca, así como también que, aunque pueda resultar chocante, también disponemos de elementos suficientes para afirmar que, si bien se trata de un fenómeno complejo, su erradicación es factible.

Frente a este panorama, se trata de un problema que interpela a la persona y que, por tanto, reclama un abordaje moral, que consiste en aclarar y fundamentar desde el punto de vista moral el deber de socorrer al más necesitado. Es en relación con esto que la filosofía práctica kantiana, bien entendida, nos permite articular una propuesta centrada en la dignidad y la autonomía de la persona.

El esfuerzo de las últimas décadas por rehabilitar el pensamiento moral de Immanuel Kant se centra en tratar de hacer frente a su supuesto forma-

lismo, una crítica formulada inicialmente por Hegel pero popularizada por Max Scheler.² Dicho formalismo apunta a que el imperativo categórico es vacío, trivial y puramente formal, pues no identifica principios para determinar el deber; es decir, que los principios del deber en Kant son abstractos y no proporcionan un conjunto de instrucciones detalladas para su aplicación. Esta crítica se funda en lecturas parciales de la filosofía práctica de Kant, las cuales pierden de vista algunos elementos fundamentales que responden –al menos en parte–, al supuesto formalismo.³

Gran parte de la investigación especializada actual reivindica la filosofía moral kantiana, específicamente, en lo que se refiere a una aplicación de la moral kantiana a un caso concreto. En este sentido, el esfuerzo de Vigo⁴ por defender un pensamiento hilemórfico que, permite un enjuiciamiento moral de las máximas, que parte de un criterio formal aplicado al querer humano –el cual está siempre empíricamente determinado–, permite articular una propuesta de ética aplicada en Kant.

Dada la consideración previa, resulta importante adentrarse en una comprensión más profunda y académica del desarrollo de la ética material de Kant. Esta ética se distingue por su enfoque en la aplicación del principio *a priori* a los elementos esenciales de la naturaleza humana. Para alcanzar una apreciación completa de esta noción, se hace indispensable la exploración del sistema de deberes de virtud presentado en la segunda sección de su *Metafísica de las costumbres*. Dichos deberes proporcionan una estructura conceptual detallada para comprender cómo las obligaciones éticas emanan de la naturaleza racional del ser humano; en este sentido, el estudio de los deberes de virtud en la filosofía kantiana se convierte en un elemento central para la comprensión de su ética material.

Cabe decir que existe poca investigación especializada de ética aplicada en sede kantiana, al menos en lo que respecta al problema de la pobreza económica, máxime cuando el propio Kant no dedicó un escrito en particular a esta problemática. Por ello, el presente artículo se construye a partir de diversas fuentes y de un ejercicio hermenéutico que permita encontrar en Kant postulados sobre el problema de la pobreza económica a partir de su propuesta moral.

² Cf. SCHELER, M., *El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores*, traducción de Hilario Rodríguez Sanz, Madrid: Caparrós, 2001.

³ Cf. HELLER, A., *La primera y la segunda ética de Kant*. En: *Crítica de la Ilustración*, Barcelona: Península, 1984. CAMPS, V., *Breve historia de la ética*, Barcelona: RBA, 2013. MAESSCHALCK, M., *Die Lehre von den bedingten PÉichten*. En *Fichtes System der Sienlehre: ein kooperativen Kommentar*, Fráncfort del Meno: Viorio Klostermann, 2015

⁴ Cf. VIGO, A., *Conciencia, ética y derecho. Estudios sobre Kant, Fichte y Hegel*, Hildesheim/Zürich/ New York: Georg Olms Verlag, 2020.

El objetivo de este artículo es demostrar que, si partimos de una lectura integral de la moral kantiana, se desarticula o, cuando menos, se matiza, el supuesto formalismo kantiano, de cara a proponer una propuesta moral al caso específico de la pobreza económica en sede práctica y, con ello, afirmar que en Kant existe una obligación moral constante para los individuos de ayudar al pobre, siempre con una consideración del tipo de situación en la que el agente moral debe ayudar.

Finalmente, este artículo abordará el principio de la dignidad fundamentado en la “fórmula de la humanidad”; posteriormente, a modo de casuística, se intentará responder a quién y por qué ayudar a los miles de necesitados, para comprender de alguna manera la aplicación del principio *a priori* del deber en Kant. Más adelante la tarea será comprender y justificar en qué sentido el deber de beneficencia permite reconocer la dignidad de la persona como fin en sí misma y asistir al necesitado sin esperar nada a cambio. Esto último, será argumentado por el deber de simpatía y por el rol que juega la creatividad moral dentro de los deberes imperfectos.

1. Un comentario a la “fórmula de la humanidad”

La segunda formulación del imperativo categórico reflexiona sobre el ser humano como fin en sí mismo, esto permite estudiar el tema de la pobreza en sede práctica en relación con la dignidad humana, fundamentalmente por tres razones: primero, porque ayudar a una persona en necesidad es, ante todo, promover el bien de la persona en cuanto fin en sí misma. Segundo, esta formulación coacciona al sujeto a respetar en gran medida la dignidad y autonomía de la persona, ya que no se debe tratar al otro sólo como medio, sino considerarlo como un semejante.⁵ Finalmente, Kant, en esta fórmula, introduce un aspecto material, en cuanto que a la materia apropiada para el principio de la moralidad es el ser humano, y a su vez, comprende la derivación de deberes u obligaciones específicas, que son desarrolladas ampliamente en la *Doctrina de la virtud*.

A continuación, se hace un comentario al cuarto ejemplo que Kant utiliza para aplicar la fórmula de la humanidad, y con ello se argumenta en qué sentido el imperativo categórico es un principio regulativo de las conductas de los agentes racionales, particularmente de los seres humanos. Teniendo en cuenta esto, se argumenta que dicha formulación permite, 1) respetar al ser

⁵ CASALES, R., *Imperativo categórico y carácter. Una introducción a la filosofía práctica de Kant*, Ciudad de México: Ediciones del Lirio, 2019, p. 106.

humano en su calidad de agente racional y moral, como mandato de la ley moral; y 2) afirmar que, desde la moral pura *a priori*, se puede articular un deber de beneficencia.

El cuarto ejemplo de la *Fundamentación* se sitúa frente a alguien “a quien le va bien, pero sin embargo ve que otros (a quienes él bien podría ayudar) tienen que luchar grandes trabajos”;⁶ frente a esto surge la duda de si se debería o no contribuir a su bienestar, i.e., si debería o no socorrerlos. Mientras que de la primera formulación se sigue que es inmoral no socorrerlos, en virtud de una contradicción con su propio querer, ya que pueden ocurrir algunos casos en los que necesita del amor y compasión de otros, y en los que, por esa ley de la naturaleza, surgida de su propia voluntad, se sustraería a sí mismo toda esperanza del socorro que desea. En relación a esto, Kant argumenta que:

En cuarto lugar, por lo que atañe al deber meritorio hacia otros, el fin natural que todos los hombres tienen es su propia felicidad. Ahora bien, la humanidad podría ciertamente subsistir si nadie contribuyese con nada a la felicidad del otro, pero a la vez no sustrajese nada de ella a propósito, sólo que esto es únicamente una concordancia negativa y no positiva con la humanidad como fin en sí misma, si todo el mundo no tratase también, en lo que pudiese, de fomentar los fines de otros. Pues los fines del sujeto que es fin en sí mismo tienen que ser también, en lo posible, mis fines, si es que aquella representación ha de hacer en mí todo su efecto.⁷

El término *fin* es aquel motivo por el cual actuamos, en tal sentido, vemos que en este planteamiento Kant apunta hacia un fin cuya existencia es en sí misma un fin objetivo y que, por tanto, es capaz de coaccionar nuestra voluntad. Granja sostiene, en este sentido, que:

actuar por deber significa actuar considerando o apreciando el valor humano que cada persona tiene como fin existente o fin en sí mismo... Así una conducta sería moralmente buena si manifiesta respeto o estima por la humanidad como fin existente; una conducta sería moralmente mala si expresa falta de respeto o estima ante este valor.⁸

Dicho lo anterior, el deber de socorrer al otro, si bien se puede entender como un deber de no ser indiferente, parece que en sentido estricto es un deber “positivo”, por decirlo de alguna forma, ya que no basta con no ser indi-

⁶ Todas las referencias de Kant se citarán según el estilo canónico de citación. KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de José Mardomingo, Barcelona: Ariel, 1999. En adelante, *GMS*.

⁷ *GMS*, 430.

⁸ GRANJA, D., “El juicio reflexivo en la ética Kantiana”, *Diánoia: Anuario de Filosofía*, vol. 42, núm. 42, 1996, p. 134.

ferentes ante su sufrimiento, sino que también es indispensable socorrerlo en sus necesidades. Esto último se puede comprender con mayor profundidad a partir del deber de virtud para con los demás, a saber, buscar la felicidad ajena, el cual consiste en hacer que la felicidad de los demás sea un deber para conmigo, puesto que se debe contribuir a la felicidad del otro. Para Kant, el deber de beneficencia fomenta el deber de virtud de la felicidad ajena, en cuanto que “los deberes discutidos por Kant en conexión con la fórmula de la humanidad se desprenden del valor otorgado a lo que llamo el poder de, o la capacidad para, hacer elecciones racionales”.⁹

Con la fórmula de la humanidad, se reconoce a la persona en su dignidad, *i.e.*, como fin en sí misma, y se “declara que una acción es objetivamente necesaria por sí misma, sin propósito o fin ajeno que la condicione, razón por la cual vale como principio práctico apodíctico”.¹⁰ De ahí que el deber de ayudar al más necesitado dependa de que se reconozca el valor de la persona en su dignidad. En palabras de Korsgaard:

tratar a otro como un fin en sí mismo es considerar los fines de él o de ella tan objetivamente buenos como los propios. Tratar a cualquiera como un fin en sí mismo es considerar a esa persona como alguien que confiere valor a los objetos de su elección.¹¹

Kant reconoce, en este sentido, el valor incondicionado de la naturaleza racional (humanidad), lo cual permite afirmar que el hombre, en cuanto fin en sí mismo, posee un valor absoluto o dignidad, *i.e.*, un valor que no puede ser comparado, remplazado o compensado con ningún otro. Quien posee una dignidad es insustituible, razón suficiente para decir que a la persona no debe usarse solamente como mero instrumento, sino que se debe, incluso, actuar a favor de su dignidad y, por ende, se debe procurar en lo posible que esa persona pueda ser al mismo tiempo el fin de mis acciones. En palabras de Granja, según esta fórmula, el cumplimiento del deber no es una regla que deba ser obedecida; se trata, más bien, del valor que funda las reglas morales, y que proporciona el motivo racional para obedecerlas.¹² Lo que aquí se prescribe es que nuestras acciones manifiestan el respeto debido al valor de lo humano.

Valorar a las personas, en este sentido, “implica promover sus intereses y respetar sus elecciones, lo cual se logra o bien contribuyendo para conseguir los objetivos de su elección, o bien, simplemente evitando obstaculizarlos”.¹³

⁹ KORSGAARD, C., “Valorar nuestra humanidad”, *Signos Filosóficos*, vol. 13, núm. 26, 2011, p. 15.

¹⁰ CASALES, R., *Imperativo categórico y carácter...*, p. 84.

¹¹ KORSGAARD, C., *La creación del reino de los fines*, traducción de Eduardo Charpenel Elorduy y Dulce María Granja, México: UNAM; UAM, 2011, p. 256.

¹² GRANJA, D., “El juicio reflexivo en la ética Kantiana” ..., p. 141.

¹³ KORSGAARD, C., “Valorar nuestra humanidad”, p. 32.

De ahí que ayudar a los demás, o promover sus fines, signifique fundar mi acción en el “reconocimiento del hecho de que ellos, al igual que nosotros, mantienen la misma posición por la cual otorgan valor a los fines que eligen”.¹⁴

Este ejemplo muestra que el deber de felicidad demanda; por un lado, ser benéfico con ellos y participar activamente de sus destinos,¹⁵ es decir, proponérmolos como un fin nuestro; por otro lado, implica reconocerlos como fines en sí mismos, como seres racionales necesitados, con quienes estamos reunidos por la naturaleza en una morada para la ayuda recíproca.¹⁶ Con este postulado el hombre se vale por sí y para sí mismo, es fin en sí mismo y debe ser universalmente considerado como tal, reconociendo su dignidad, actuando de tal manera que nadie deba ser el medio para los fines de otros, por el hecho de ser racional. Si nadie contribuye a la felicidad de los demás y, específicamente, al socorro de los más necesitados, se traduce como un mero egoísmo y el egoísmo no concuerda positivamente con el fin de la humanidad.

Con respecto a este último aspecto, no resulta inusual que Kant, en la primera parte de su *Antropología en sentido pragmático*, distinga el egoísmo en tres clases, a saber: lógico, estético y práctico. Por un lado, el egoísmo lógico “tiene por innecesario verificar el propio juicio con el entendimiento de los demás, como si no necesitase para nada de esta piedra de toque (*criterium veritatis externum*)”.¹⁷ Por otro lado, el egoísta estético “es aquel al que le basta su propio gusto, por malos que los demás puedan encontrar o por mucho que puedan censurar o hasta burlarse de sus versos, cuadros, música, etc.”.¹⁸ En este caso, este tipo de egoísmo se priva a sí mismo de progresar, ya que se aísla con su propio juicio, alabándose a sí mismo, buscando en él mismo la piedra de toque de lo bello en el arte. Por último, el egoísmo práctico, es aquel que:

reduce todos los fines a sí mismo, que no ve más utilidad que la que hay en lo que le es útil, y que incluso como eudemonista pone meramente en la utilidad y en la propia felicidad, no en la representación del deber, el supremo fundamento determinante de su voluntad.¹⁹

Este último es aquel egoísmo que no permite ver al otro como *fin* en sí mismo y como persona con dignidad, ya que su finalidad principal es reducir todos los fines a sí mismo y sin velar por el bien del otro.

¹⁴ KORSGAARD, C., “Valorar nuestra humanidad”, p. 36.

¹⁵ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Collin Sancho, Madrid: Tecnos, 2005. En adelante como *Mds*. Cf. *Mds*, 452.

¹⁶ Cf. *Mds*, 453.

¹⁷ KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, traducción de Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storandt. México: FCE/UNAM/UAM, 2014. En adelante como *ApH*. Cf. *ApH*, 128.

¹⁸ *ApH*, 129.

¹⁹ *ApH*, 130.

2. ¿A quién y por qué ayudar cuando son muchos los necesitados?

Cuando nos encontramos frente a una coyuntura en la que la demanda de asistencia supera nuestra capacidad de respuesta, surge una cuestión ética de suma relevancia: la determinación de las prioridades en la prestación de ayuda. En este contexto, Dworkin propone el siguiente escenario a considerar:

Una persona se aferra a un salvavidas en medio de una tormenta que ha destruido su barco; los tiburones la rodean. Otros dos pasajeros se aferran a otro salvavidas unos cien metros más lejos; los tiburones también les rodean. Tú tienes una lancha. Puedes llegar a tiempo a uno de los salvavidas, pero no al otro. Asumiendo que los tres son extraños, ¿tienes un deber de salvar a los dos naufragos y dejar morir al naufrago solitario?²⁰

Una plausible respuesta es la que Kant insiste de antemano al afirmar que hacer el bien a los demás, es un deber imperfecto, lo que significa que no estamos moralmente obligados a hacer el bien en cada ocasión, pero debemos hacerlo cuando sea posible sin sacrificar nuestros deberes primordiales. Este caso tiene relación con la ayuda hacia los más necesitados, ya que la respuesta desde una perspectiva kantiana, la decisión de a quién salvar plantea un dilema moral. No hay una respuesta clara basada en los principios kantianos en este caso. La acción de salvar a dos personas y dejar morir a una tercera no sería universalizable como una ley moral, ya que la tercera también es persona y, por tanto, debe ser tratada como fin en sí misma y no meramente como medio. Por otro lado, salvar a una persona y dejar morir a dos también presenta problemas éticos. En términos de la ética kantiana, el caso mencionado plantea un dilema ético y no proporciona una respuesta sencilla. La decisión correcta, por tanto, depende de múltiples factores que el agente debe considerar al aplicar la ley moral a una situación específica.

Ante el escenario planteado, se hace imprescindible abordar la cuestión de la moralidad de la acción en un contexto donde la acción moralmente justa se convierte en objeto de análisis. En este contexto, se vislumbra un conflicto ético que pone a prueba los pilares de la ética kantiana y sus principios normativos fundamentales. La ética kantiana, en particular el imperativo categórico, postula la universalización de las máximas que guían nuestras acciones como un criterio esencial para determinar su moralidad. En otras palabras, la acción debe ser evaluada no sólo en función de sus consecuencias, sino también en relación con la coherencia de su máxima, con la posibilidad de que sea elevada a una ley moral universal aplicable a todos los seres racionales.

²⁰ DWORKIN, R., *Justice for Hedgehogs*, Cambridge (MSS): Harvard University Press, 2011, p. 280.

En este sentido, una acción realizada por el motivo del deber es aquella que, en palabras de Kant:

tiene su valor moral no en el propósito que vaya a ser alcanzado, sino en la máxima según la que ha sido decidida; no depende, así pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer según el cual ha sucedido la acción sin tener en cuenta objeto alguno de la facultad de desear. Por lo anterior es claro que los propósitos que pudiéramos tener en las acciones, y sus efectos, como fines e incentivos de la voluntad, no pueden conferir a las acciones un valor incondicionado y moral.²¹

De acuerdo con esto último, no basta con que la materia del querer, esto es, el objeto, sea moralmente bueno, sino que también debe ajustarse a la forma de la legalidad, para que pueda estar en presencia de un querer moralmente bueno. En este sentido, la determinación de la voluntad es donde no tiene como fundamento el objeto sensible del querer, sino, más bien, la forma misma de la legalidad. Nos encontramos, pues, ante lo que Vigo ha tenido a bien en denominar como “estructura hilemórfica del querer moralmente bueno”, la cual se opone a las lecturas formalistas de Kant, ya que:

En su concreción real, el querer moralmente bueno es siempre, desde luego, un querer dotado de una forma y una materia, y la acción moralmente buena es una acción que, a través de la correspondiente máxima, se refiere a determinados objetos, alguno de los cuales cumple, además, la función del fin que la acción busca alcanzar. La materialidad del querer queda, pues, incorporada en una nueva totalidad de sentido y, con ello, elevada al plano del valor moral, a través de su vinculación con la correspondiente forma.²²

Por lo tanto, una acción llevada a cabo a partir del principio del deber por el deber en sí mismo, adquiere un genuino valor moral en virtud de su realización basada en el propio principio moral. En otras palabras, la moralidad de una acción se encuentra intrínsecamente relacionada con la motivación subyacente que impulsa su ejecución de acuerdo con un deber ético. Esta concepción kantiana resalta la importancia de actuar por deber, independientemente de las consecuencias o de cualquier incentivo externo, para alcanzar una verdadera excelencia moral.

El caso presentado aborda la obligación de asistir a los individuos más necesitados mediante la justificación que reside en un principio fundamental de la ética kantiana. Ayudar a aquellos que necesitan apoyo se considera un deber moral, en virtud de su contribución a la instauración de un mundo en el cual cada ser racional es tratado con respeto y se establece un estado de

²¹ GMS, 399.

²² VIGO, A., *Conciencia, ética y derecho...*, p. 303.

coexistencia moral. Esta argumentación encuentra su base en la formulación kantiana de la humanidad, que inquebrantablemente aboga por la apreciación y salvaguarda de la dignidad y autonomía inherentes a cada individuo.

Desde esta perspectiva, la razón detrás de la asistencia a los necesitados se revela como un deber moral cuya motivación reside en la ética del “actuar por deber”. Actuar por deber, en la terminología kantiana, significa que nuestras acciones no se guían por inclinaciones personales o deseos egoístas, sino por el imperativo moral que rige la conducta, independientemente de cualquier preferencia subjetiva. En otras palabras, la ayuda a los necesitados se ejecuta no por mera voluntad, sino por el cumplimiento de un deber ético.

Este deber ético no sólo se fundamenta en la noción de deber en sí mismo, sino también en la promoción del respeto y la preservación de la dignidad y autonomía de los individuos. Ayudar a los más necesitados se convierte en una manifestación de este respeto, ya que se trata a cada ser humano como un fin en sí mismo, no como un mero medio para alcanzar un objetivo personal. En consecuencia, la obligación de socorrer a los necesitados se arraiga en una ética que subraya el imperativo moral de actuar en beneficio del prójimo, independientemente de nuestras inclinaciones subjetivas, y en defensa de la dignidad y autonomía de todos los individuos.

3. El deber de beneficencia en *Tugendlehre*

En este apartado se analiza el deber concreto de beneficencia, para tal objetivo, se sitúa y justifica el deber moral de beneficencia al interior de la *Tugendlehre*; posteriormente, se argumenta a favor de este deber para defender que Kant identifica en este deber una asistencia de socorro hacia los más necesitados.

De acuerdo con De Haro:

el antecedente principal de este deber en la *Doctrina de la virtud* es, evidentemente, el del célebre ejemplo de la *Grundlegung*, en el cual, a partir de la prueba de nomologización, y en el caso de una máxima que no se puede querer universalmente –la máxima de la indiferencia ante la necesidad ajena–, la beneficencia aparece como un deber imperfecto dirigido a los demás.²³

²³ DE HARO, V., “El deber de beneficencia en Kant y Fichte”, En *Ideas y Valores*, vol. 69, núm. 174, 2020, p. 127.

En esta misma obra se puede encontrar una división tentativa de los deberes, pero sólo para justificar de cierta manera el modo de emplear la fórmula del imperativo.²⁴ Concretamente en la *Tugendlehre* encontramos la discrepancia entre deberes perfectos e imperfectos. Dicha distinción depende sobre todo del margen de juego o de latitud, ya que los últimos:

dejan un cierto “espacio de juego” para el arbitrio libre, y ello en la medida en que se trata de normas que van dirigidas no directamente a las acciones, sino a sus correspondientes máximas, más precisamente, a aquellas que hacen referencia a fines que, al mismo tiempo, constituyen deberes.²⁵

En cambio, los deberes perfectos “no dejan ningún espacio de juego, en lo que concierne al modo y grado de su cumplimiento, por cuanto conciernen a las acciones mismas, y no a máximas vinculadas con fines”.²⁶ Estos deberes son de cumplimiento estricto en cuanto que se aplican siempre y en todo lugar, mientras que en los deberes imperfectos las circunstancias de aplicación son amplias (lo cual no implica que se exima del deber en cuanto tal). Al margen de lo dicho, se puede comprender que el lugar que ocupa el deber de beneficencia es el de un deber imperfecto “ya que cómo ejercerlo, con quién, de qué manera, etcétera, debe ser determinado en cada caso”.²⁷

Siguiendo esta argumentación, en el apartado de la *Tugendlehre* en el que se exponen los deberes para con los demás, y principalmente la clasificación entre deberes de amor y deberes de respeto; en primer momento se determina que los deberes de amor son más amplios que los de respeto, por lo que serían imperfectos los primeros y perfectos los segundos. A esta clasificación, Kant suma una distinción más, entre deberes meritorios y deberes erogatorios (no meritorios). En cuanto a los primeros, su cumplimiento hacia los demás “obliga a esta persona a, por ejemplo, mostrarse al menos agradecido o rendir honores”,²⁸ en cambio, los deberes no meritorios no generan de suyo ninguna pretensión legítima de reciprocidad por parte de quien recibe el efecto de la acción.²⁹ Con esta clasificación se comprende que el cumplimiento de los deberes de amor son meritorios y que el de los deberes de respeto no lo son, sin perder nunca de vista que ambos, en tanto deberes, son moralmente obligatorios.

²⁴ GMS, 422.

²⁵ VIGO, A., “Ética y creatividad. Libertad, sentido y reglas en contextos práctico-operativos”, *Tópicos*, núm. 11, 2011, p. 111.

²⁶ VIGO, A., “Ética y creatividad. Libertad, sentido y reglas en contextos práctico-operativos”, p. 112.

²⁷ DE HARO, V., “El deber de beneficencia en Kant y Fichte”, p. 128.

²⁸ DE HARO, V., “El deber de beneficencia en Kant y Fichte”, p. 129.

²⁹ Cf. *MdS*, 448.

Dada esta clasificación del sistema de los deberes, se puede ubicar el deber de beneficencia como un deber para con los demás y como un deber de amor, por lo cual debería ser imperfecto y, por tanto, meritorio, pero no en todos los casos. Para fundamentar el deber de beneficencia en sentido amplio, *i.e.*, entendido como ayuda de cualquier tipo, Kant argumenta que:

todo hombre que se encuentra necesitado desea que los demás hombres le ayuden. Pero si él manifestara su máxima de no querer, por contrapartida, prestar ayuda a los demás en caso de necesidad, es decir, si la convirtiera en una ley permisiva universal, todos le negarían igualmente su ayuda cuando él estuviera necesitado, o al menos, tendrían derecho a negársela.³⁰

Este deber se comprende a partir de que Kant considera a la beneficencia como “la máxima de proponerse esto mismo [la felicidad de los demás] como fin, y el deber correspondiente a ello es la coacción del sujeto, ejercitada por la razón, de aceptar esta máxima como ley universal”.³¹ De ahí que “hacer el bien, es decir, ayudar a otros hombres necesitados a ser felices, según las propias capacidades y sin esperar nada en cambio, es un deber de todo hombre”.³² Esta apreciación de la beneficencia conduce a concluir que los hombres, en cuanto que son seres humanos, “han de considerarse como semejantes, es decir, como seres racionales necesitados, unidos por la naturaleza en una morada para que se ayuden mutuamente”.³³

Cabe aclarar un problema que se da cuando la beneficencia se ejerce de modo que humilla o hace sentir obligado al beneficiado. Al respecto, Kant argumenta que, en cierta medida se permite reubicar el deber de la beneficencia como objetivamente no meritorio:

Quien es rico (quien posee medios sobrados para la felicidad de otros, es decir, que exceden su propia necesidad) casi no ha de considerar la beneficencia, en tanto que bienhechor, como un deber meritorio suyo, aunque con ello obligue a la vez al otro [...] también tiene que evitar cuidadosamente toda apariencia de que con ello piense obligar al otro: porque no sería un beneficio auténtico el que le dispensaría mostrando querer imponerle una obligación (que siempre humilla a este último a sus propios ojos) [...] tiene que mostrar el deber como una simple obligación suya.³⁴

Si la beneficencia se ejerce de modo que no humille o haga sentirse obligado al beneficiario, “el deber sería (al menos en la percepción del beneficiado)

³⁰ *MdS*, 453.

³¹ *MdS*, 452.

³² *MdS*, 453.

³³ *MdS*, 453.

³⁴ *MdS*, 452.

cumplido, no ya como un deber meritorio, sino como uno perfecto, no meritorio, erogatorio".³⁵ De Haro lo explica de manera más acertada, afirmando que "si el deber de beneficencia (*prima facie*, por el criterio del margen de juego o de latitud antes explicado, un deber imperfecto) fuera cumplido perfectamente, no generaría obligación en quien recibe el beneficio, por lo que se presentaría como deber perfecto".³⁶

Con esto se comprende, por tanto, que el deber de beneficencia no en todos los casos es meritorio, ya que, por ejemplo, la beneficencia económica ejercida por una persona muy adinerada es menos meritoria y, dependiendo del caso, puede no serlo del todo. Esto se debe, según Forkl, a que "lo meritorio de una acción depende, en cierto grado, de la medida del sacrificio necesario para realizarla",³⁷ por tal razón, según De Haro:

es el mérito moral lo que depende en cierta medida del esfuerzo en su realización, y no el valor moral, pues la dinámica de la virtud facilita la realización de la acción moral, lo cual no implica que la despoje de valor.³⁸

Por mencionar otro ejemplo, Kant argumenta que, en casos de una gran injusticia social, la ayuda económica no hace sino retribuir al miserable, devolverle lo suyo, por lo que, por supuesto, objetivamente no es meritoria, incluso ni siquiera debería llamarse beneficencia.

Esto último se comprende mejor en las *Lecciones de ética*,³⁹ concretamente en donde Kant deja claro que la beneficencia hacia los pobres, más que meritoria, es un acto de restitución de lo que les corresponde en tanto seres humanos: si hubiera justicia, apunta Kant, no habría pobres. Estas afirmaciones pueden apuntarnos a futuras investigaciones con respecto a la justicia distributiva en la *Doctrina del Derecho*.

³⁵ DE HARO, V., "El deber de beneficencia en Kant y Fichte", p. 134.

³⁶ DE HARO, V., "El deber de beneficencia en Kant y Fichte", p. 134.

³⁷ FORKL, M., *Kants System der Tugendpflichten: eine Begleitschiffe zu den Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre*, Neubuch: Peter Lang, 2001, p. 216.

³⁸ DE HARO, V., "El deber de beneficencia en Kant y Fichte", p. 134.

³⁹ Cabe destacar que *Las Lecciones sobre filosofía moral*, lograron ser publicadas entre 1974 y 1979 por Gerhard Lehmann. La sección IV, en particular, el tomo XXVII de las Obras completas de la Academia, corresponde a las Lecciones de Kant sobre el tema moral. Dicho tomo consta de tres volúmenes. En el primero de ellos están los manuscritos: *Praktische Philosophie Herder* (1764-1765), *Praktische Philosophie Powalski* (1777), y *Moral philosophie Collins* (1784-1785). El segundo volumen recoge la *Metaphysik der Sitten Vigilantius* (1793-1794) y la *Ethica philosophica de Baumgarten*. Finalmente, el tercer volumen contiene estudios de Lehmann y un aparato crítico junto con la *Naturrecht Feyerabend*. Un dato a destacar es la fecha del manuscrito de Collins, el cual pertenece al semestre de invierno de 1784-1785. Esto significa que Kant habría dictado este curso justo cuando se hallaba redactando la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, esto lo reviste de un particular interés para el estudio realizado.

Para reforzar el deber de beneficencia determinado en la *Tugendlehre*, cabría mencionar dos argumentos a favor de este deber, expuestos en las *Lecciones de ética*, sobre todo para dejar en claro que en Kant existe una preocupación, en sede moral, sobre el problema de la pobreza económica. Por un lado, Kant argumenta que “una acción es bondadosa cuando se corresponde con las necesidades del prójimo y aspira a su bienestar. Tales acciones pueden ser asimismo generosas cuando implican un sacrificio”.⁴⁰ Esto da cuenta de lo meritorio de la acción de ayudar al más necesitado y de reconocerlo como semejante.

Por otro lado, el filósofo prusiano afirma que “los hombres creen satisfacer su deber de amor a la humanidad al procurarse primero toda clase de riquezas para sí y pagar después un pequeño tributo ante el bienhechor universal dando algo a los pobres”.⁴¹ Esto significa que la ayuda al necesitado no debe reducirse a una mera limosna que afecte su dignidad como persona y que, por tanto, no es un deber de beneficencia movido por una buena voluntad, sino simplemente por cumplir el deber de pagar impuestos en sede jurídica, sin importar realmente el deber de ayudar. Para Kant, puesto que una limosna que genera o impone una obligación al beneficiario, es una limosna que puede humillarlo a sus propios ojos, se sigue que es preferible buscar otra forma de remediar su pobreza, con la finalidad de que el pobre no tome como vía de vida el ser un mendigo y que además afecte a su dignidad.⁴²

Recordemos que en todos los casos concretos que Kant presenta los vicios que atentan a la persona o a la de los demás, se acompaña de una casuística, de acuerdo con De Haro:

se trata de la valoración de máximas y no de acciones consideradas en su exterioridad, y ello explica el carácter propiamente ético de estos deberes perfectos con uno mismo, así como la necesaria implicación de la facultad de juzgar para determinar los casos que caen bajo estos principios, pues no toda muerte autoinflingida es suicidio, ni todo falsilquiuo es mentira.⁴³

En este sentido, en el apartado casuístico correspondiente al deber de beneficencia, Kant se pregunta hasta dónde debemos gastar los propios bienes en beneficencia. Kant afirma que se debe gastar hasta el punto de no acabar necesitando nosotros mismos de la beneficencia de otro. En palabras de Vicente De Haro, “que el límite sea el de no necesitar uno mismo ayuda para

⁴⁰ KANT, I., *Moral Philosophie Collins*, en KANT, I., *Lecciones de ética*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Barcelona: Crítica, 1988, pp. 455-456.

⁴¹ KANT, I., *Moral Philosophie Collins*, p. 456.

⁴² Cf. MdS, 453.

⁴³ DE HARO, V., “Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant”, tesis doctoral dirigida por Alejandro G. Vigo, Universidad Panamericana, Escuela de Filosofía, 2012, p. 135.

la supervivencia, muestra lo enfático de la demanda de ayuda a otro en el pensamiento kantiano".⁴⁴ Esto permite comprender que, si bien es un deber ayudar al más necesitado, hay que hacerlo sin tener como referencia el beneficio propio, ya que muchas veces, la ayuda que se le puede dar al necesitado puede ser denigrante o humillante, si se busca una satisfacción personal de glorificación o un sentido de la propia superioridad.

Esta actitud es contraria al deber de beneficencia, tal como también el vicio de la envidia que Kant enuncia como "propensión a sufrir al conocer el bien ajeno, aunque con ello no se perjudique el propio bien, y que se llama envidia cualificada si conduce a un acto (a disminuir aquel bien)".⁴⁵ De igual manera, una actitud egoísta de alegrarnos del dolor del otro no puede ser nunca una ley universal, en cuanto que:

alegrarse de que existan tales monstruosidades, que destruyen lo mejor del mundo en general, por tanto, desear también que se produzcan tales acontecimientos, es secreta misantropía y justamente lo contrario del amor al prójimo, que nos obliga como deber.⁴⁶

Por tanto, el dolor ajeno no puede ser fuente de alegría, sino que se tiene el deber de hacer que las condiciones de los demás mejoren. En este sentido, Kant apunta a que un deber de beneficencia es buscar en sentido amplio la felicidad ajena y específicamente a socorrer al más necesitado de manera económica, siempre mirando al otro como semejante y no como un mero medio para nuestros fines propios.

4. El deber de simpatía

El deber de simpatía se relaciona con la idea de ayudar al más necesitado, en el sentido de que el respeto por la humanidad y la consideración hacia los demás que implica el deber de simpatía también lleva a la obligación moral de ayudar a aquellos que están en situaciones de necesidad extrema. Aunque Kant no abordó específicamente la ayuda al más necesitado en términos contemporáneos, sus principios éticos establecen una base sólida para considerar esta obligación moral.

En la *Doctrina de la virtud*, el deber de simpatía se relaciona con el deber de beneficencia en el sentido de que ambos están vinculados a la moralidad

⁴⁴ DE HARO, V., "El deber de beneficencia en Kant y Fichte", p. 135.

⁴⁵ *Mds*, 459.

⁴⁶ *Mds*, 460.

y a la ética, pero tienen enfoques ligeramente diferentes. El deber de simpatía supone un sentimiento ya cultivado, y permeado por el respeto y así dirigido racionalmente; de ahí que es un deber indirecto. La simpatía como deber hacia los demás, en este caso concreto [de asistencia al más necesitado] es relevante porque sin la simpatía sería imposible percibir las necesidades de los otros como moralmente relevantes y actuar en consecuencia, y, por tanto, cumplir con el deber de beneficencia. Kant defiende esta postura de la siguiente manera:

Así pues, es un deber no eludir los lugares donde se encuentran los pobres a quienes falta lo necesario, sino buscarlos; no huir de las salas de los enfermos o de las cárceles para deudores, etc. [...] porque éste [la simpatía, entendida como empatía] es sin duda uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer aquello que la representación del deber por sí sola no lograría.⁴⁷

Para Kant, en efecto, no es un deber sufrir o alegrarse con otros, pero sí lo es cultivar ciertos sentimientos compasivos naturales, como lo es la simpatía, sin la cual no captaríamos aquellas situaciones de emergencia moral. Gracias a la simpatía la persona identifica la situación en la que, por deber, se requiere una acción obligatoria, como ocurre en el caso de la beneficencia.

Además, para el prusiano, el deber de simpatía se refiere a la idea de que debemos tratar a los demás con respeto y consideración. En otras palabras, debemos prestar atención a los sentimientos y necesidades de los demás, y actuar de una manera que refleje un trato justo y respetuoso hacia ellos. Al respecto, en este contexto, la simpatía en Kant no se basa en la comprensión de los sentimientos de los demás, sino en la consideración de su dignidad como seres racionales y en cultivar ciertos sentimientos morales que favorezcan la captación del deber. Es un reconocimiento de la humanidad en cada individuo.

Dado que el deber de simpatía implica un respeto por la dignidad de los demás, se sigue lógicamente que, si vemos a alguien en una situación de necesidad extrema, tenemos una obligación moral de ayudar si estamos en una posición para hacerlo. La ayuda al más necesitado se deriva del respeto por la humanidad en el sentido de que actuar de manera contraria sería incoherente con un principio de respeto universal; con este deber se comprenden las palabras de Kant al afirmar que “cuando otro sufre y me dejo contagiar por su dolor (mediante la imaginación), no pudiendo, sin embargo, librarlo de él, sufren dos, aunque el mal propiamente (en la naturaleza) sólo afecte a uno”.⁴⁸

⁴⁷ *Mds*, 457.

⁴⁸ *Mds*, 457.

5. La necesidad de la creatividad moral en el precepto moral de ayudar a los más necesitados

La creatividad moral, aunque no sea un término comúnmente asociado a la ética de Kant, puede ser considerada como una forma de interpretar y aplicar los principios éticos kantianos, incluido el deber de beneficencia, en situaciones complejas y actuales, como la asistencia a los más necesitados. La ética de Kant se centra en la racionalidad y la moralidad de las acciones, y la creatividad moral puede ser una herramienta útil para aplicar estos principios de manera efectiva. Aquí se presenta una perspectiva de cómo la creatividad moral podría ser empleada para abordar el deber de beneficencia en la ayuda a los más necesitados desde una perspectiva kantiana.

Con elocuencia y profundidad, De Haro, en su artículo titulado “Kant y la creatividad moral”, el cual vio la luz en 2023 como parte de la obra colectiva *Metafísica de la vida: Homenaje a Alejandro Vigo*, aborda con meticulosidad la intrincada relación entre la filosofía moral de Kant y el concepto de creatividad moral.

De Haro,⁴⁹ tomando como referencia el trabajo realizado por Vigo en su artículo “Ética y creatividad. Libertad y reglas en contextos prácticos operativos”,⁵⁰ concibe una relación genuina entre creatividad y acción moral. En palabras de Vigo, la creatividad moral es necesaria, ya que hay una asimetría estructural en tanto que el precepto establece un fin a valorar y a promover, pero no una acción precisa para ello, a diferencia de la prohibición que señala puntualmente la acción indebida. En tanto, el cómo, cuándo, en qué modo y medida, etcétera, quedan indeterminados en el precepto positivo, la necesidad de creatividad es irreductible.

En concordancia con este enfoque, en la ética kantiana, los deberes imperfectos, como el deber de beneficencia, no prescriben una acción precisa para cada situación, sino más bien exigen una disposición intrínseca a actuar en aquellos casos en los que sea factible y justificable. En este contexto, la creatividad moral se revela como un elemento relevante al ofrecer posibilidades de encontrar enfoques creativos para cumplir con estos deberes, tomando en consideración las particularidades de las circunstancias y los recursos disponibles. En este sentido, creatividad moral, debe concebirse tal como aquella capacidad que distingue a un jugador creativo de ajedrez que:

⁴⁹ Cf. DE HARO, V., *Kant y la creatividad moral*, en *Metafísica de la Vida. Homenaje a Alejandro Vigo*, Bogotá: Editorial aula de Humanidades, 2023, pp. 49-63.

⁵⁰ Cf. VIGO, A., “Ética y creatividad...”, pp. 157-160.

opera con eficacia y halla soluciones inesperadas o variantes sorprendentes, dentro del espacio de juego demarcado por las reglas y con vistas a la situación concreta que presenta en cada caso la disposición de piezas en el tablero, en la partida concreta que está jugando.⁵¹

En este sentido, cuando se trata de asistir a alguien necesitado, la característica distintiva de una persona considerada creativa radica en su habilidad para desempeñarse de manera eficiente y descubrir soluciones inesperadas o variaciones sorprendentes, mientras se adhiere a las pautas establecidas, y todo ello, con el propósito de abordar la situación particular que se presenta en cada caso, reflejada en la disposición de recursos y circunstancias concretas en ese momento. Cada persona tiene la responsabilidad de determinar cómo puede contribuir de manera efectiva y ética. La creatividad moral ayuda a identificar formas únicas de cumplir con el deber de beneficencia, ya sea a través de donaciones caritativas, trabajo voluntario, difusión de conciencia, o cualquier otro medio.

En suma, la creatividad moral se convierte en una necesidad imperativa. Dado que el precepto no proporciona instrucciones detalladas sobre cómo cumplir con el deber de ayudar a los más necesitados en todas las situaciones posibles, la persona se enfrenta a la tarea de discernir la mejor manera de hacerlo. Esto implica considerar las circunstancias específicas, los recursos disponibles y las posibles soluciones para llevar a cabo el deber de beneficencia de manera efectiva.

Conclusión

La filosofía práctica de Kant trasciende la mera cuestión de la fundamentación de la moralidad, exigiendo una reevaluación integral que supere una interpretación exclusivamente formalista y permita una apreciación más profunda de su alcance genuino. De las premisas fundamentales de la moral kantiana se deriva la conclusión de que el ser humano debe actuar en conformidad con principios morales a fin de edificar una buena voluntad. Esto no implica la necesidad de un conocimiento erudito y exhaustivo del imperativo categórico, ya que, según Kant, este último simplemente expone filosóficamente lo que acontece de manera innata en la conciencia moral de todo ser humano. Además, se destaca la capacidad de Kant para llevar a cabo una reflexión crítica que fundamenta la moral, revelando que nuestra conducta moral se arraiga en principios *a priori* de la razón, los cuales pueden formular

⁵¹ VIGO, A., "Ética y creatividad...", p. 150.

la ley moral que se extiende universalmente a todos los seres racionales, manifestando un imperativo categórico aplicado a circunstancias particulares. Esta ley moral, en esencia, posee una dimensión práctica legislativa.

En el ámbito de la ética material de Kant, y específicamente en su obra *La Metafísica de las costumbres*, se aplica el principio *a priori* a los elementos esenciales de la naturaleza humana, resultando en un sistema de deberes jurídicos y deberes de virtud. En lo que respecta a los deberes de virtud, es crucial notar que la doctrina de la virtud presenta una legislación interna, y no excluye la posibilidad de una aplicación externa; esta legislación interna emana de la libertad. Además, se hace evidente que la virtud requiere que actuemos en beneficio de otros y que trabajemos en nuestro propio perfeccionamiento.

Este proceso implica el desarrollo de las facultades que no sólo permite tratar con bondad a los demás, sino también mejorar sus condiciones. Es esencial comprender que esta faceta de la filosofía práctica de Kant no prescribe un método deductivo rígido para aplicar el principio supremo de la moralidad, sino que se basa en el enjuiciamiento de las máximas de acción como principios subjetivos de determinación de la voluntad, permitiendo así la valoración y el juicio de situaciones morales concretas.

En este sentido, la relevancia y vigencia del pensamiento moral kantiano radican en su capacidad para proporcionar orientación sobre cómo actuar de modo moralmente correcto, basado en la razón que guía nuestra conducta moral, en lugar de simples inclinaciones o deseos. Por lo tanto, este análisis de la ética material de Kant conduce a la conclusión de que, aunque muchas de las críticas habituales a su propuesta moral pueden haber sido desafiadas, aún existen puntos que podrían ser objeto de debate en busca de una interpretación verdaderamente kantiana.

La consideración del deber de beneficencia dentro del sistema de deberes hacia los demás en la *Doctrina de la Virtud* permite comprender que este deber, de acuerdo con la clasificación de Kant, es un deber hacia los demás, un deber de amor, y, por lo tanto, debería considerarse imperfecto y, en consecuencia, meritorio. Sin embargo, esto no se aplica uniformemente a todas las situaciones; como se argumenta en el caso de individuos acomodados. Este deber subraya, por un lado, la dignidad de la persona como un fin en sí misma y, por otro lado, la consideración de la persona necesitada como semejante, lo que conduce a la máxima de promover la felicidad de los demás como un fin. En este sentido, ayudar a aquellos que necesitan nuestra asistencia para lograr la felicidad, dentro de nuestras capacidades y sin expectativas de recompensa, se convierte en un deber humano fundamental.

Finalmente, en la ejecución del deber de beneficencia en el marco de la ética kantiana, se destacan dos elementos distintivos y profundamente arraigados en su filosofía moral: el deber de simpatía y la creatividad moral. El deber de simpatía representa la capacidad inherente del ser humano de experimentar empatía y compasión hacia otros. Este deber, si bien no constituye el fundamento último de la moralidad en el pensamiento kantiano, desempeña un papel significativo como un punto de partida para el deber de beneficencia. La simpatía permite percibir la situación de aquellos que se encuentran en condiciones de necesidad, lo cual a su vez nos instiga a reconocer un deber moral de asistencia hacia los menos afortunados.

Por último, la creatividad moral se refiere a la capacidad de aplicar los principios éticos de Kant de manera innovadora y adaptativa a situaciones concretas. Kant no promovió la creatividad moral en el sentido de inventar nuevas reglas éticas, sino más bien de aplicar de manera ingeniosa los principios morales universales a situaciones específicas. La creatividad moral, en este contexto, implica la capacidad de pensar y razonar éticamente para tomar decisiones correctas en situaciones complejas de la vida cotidiana, basadas en los principios fundamentales de la moralidad kantiana.

Bibliografía

- CAMPS, V., *Breve historia de la ética*, Barcelona: RBA, 2013.
- CASALES, R., *Imperativo categórico y carácter. Una introducción a la filosofía práctica de Kant*, México: Ediciones del Lirio, 2019.
- DE HARO, V., "El deber de beneficencia en Kant y Fichte", en *Ideas y valores*, vol. 69, núm. 174, 2020, pp. 123-141.
- DE HARO, V., *Kant y la creatividad moral*, en *Metafísica de la Vida. Homenaje a Alejandro Vigo*, Bogotá: Editorial aula de Humanidades, 2023.
- DE HARO, V., "Una discusión sobre la posición sistemática de la *Metaphysik der Sitten* de Kant y la *Sittenlehre* de Fichte", *Tópicos*, núm. 54, 2018, pp. 147-169.
- DE HARO, V., "Deber, virtud y razón práctica en la *Metafísica de las costumbres* de Immanuel Kant", tesis doctoral dirigida por Alejandro G. Vigo, Universidad Panamericana, Escuela de Filosofía, 2012.
- DWORKIN, R., *Justice for Hedgehogs*, Cambridge (MSS): Harvard University Press, 2011.
- FORKL, M., *Kant's System der Tugendpflichten: eine Begleitschiffe zu den Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre*, Neubuch: Peter Lang, 2001.
- KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, traducción de Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storandt, México: FCE/UNAM/UAM, 2014.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de José Mar-domingo, Barcelona: Ariel, 1999.

La moral kantiana frente al problema de la pobreza económica:
un esbozo del deber moral para ayudar a los más necesitados

- KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Collin Sancho, Madrid: Tecnos, 2005.
- KANT, I., *Moral Philosophie Collins*, en KANT, IMMANUEL, *Lecciones de ética*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Barcelona: Crítica, 1988.
- GRANJA, D., “El juicio reflexivo en la ética Kantiana”, *Diánoia: Anuario de Filosofía*, vol. 42, núm. 42, 1996, pp.125-144.
- HELLER, A., *La primera y la segunda ética de Kant*, en *Crítica de la Ilustración*, Barcelona: Península, 1984.
- KORSGAARD, C., *La creación del reino de los fines*, traducción de Eduardo Charpenel Elorduy y Dulce María Granja, México: UNAM/UAM, 2011.
- KORSGAARD, C., “Valorar nuestra humanidad”, *Signos Filosóficos*, vol., 13, núm. 26, 2011, pp.13-41.
- MAESSCHALCK, M., *Die Lehre von den bedingten Pëichten*, en *Fichtes System der Sienlehre: ein kooperativen Kommentar*, Fráncfort del Meno: Viorio Klostermann, 2015.
- SCHELER, M., *El formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores*, traducción de Hilario Rodríguez Sanz, Madrid: Caparrós, 2001.
- VIGO, A., *Conciencia, ética y derecho. Estudios sobre Kant, Ficthe y Hegel*, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2020.
- VIGO, A., “Ética y creatividad. Libertad, sentido y reglas en contextos práctico-operativos”, *Tópicos*, núm. 11, 2011, pp.137-160.
- VIGO, A., *Kant y la conciencia moral. Un comentario a los textos principales*, México: Editorial NUN, 2023.

La naturaleza del alma en el *Timeo* de Platón

The nature of ψυχή in Plato's Timaeus

RÓMULO RAMÍREZ DAZA Y GARCÍA¹
Universidad Panamericana
rramirez@up.edu.mx

Se inician impiamente en los misterios practicados por los hombres.
Heráclito, fr. B14 D.K.

RESUMEN

La presente investigación tiene por finalidad la aclaración conceptual de la dimensión mítica del discurso platónico sobre el alma, su fundamentación epistémica y la pretensión de su explicación definitiva en el *Timeo*. En efecto, este texto de Platón es un legado de su última producción escrita (17 a-92 c), en donde resume todos los conocimientos que sobre el tema de las ultimidades del universo tenía, o al menos aquellos que en esencia quiso transmitir a la posteridad, siendo –dada su evolución pensante o progreso intelectual– la expresión más acabada de su pensamiento, escrito para tales objetos. Nos enfocamos, específicamente, al tema de la configuración del alma individual y su destino, que a su vez es derivación directa del alma del mundo, y creación indirecta del Demiurgo o supremo hacedor de este cosmos viviente. Así mismo, nos focalizamos en las condiciones argumentativas que de la naturaleza del alma podemos tener en términos racionales, y apuntamos su vinculación justificativa con las ideas místico-religiosas del mismo Platón.

Palabras clave: argumentación, mito, alma, alma del mundo, psicogénesis, Platón, Timeo

ABSTRACT

The purpose of this research is the conceptual clarification of the mythical dimension of Plato's discourse on the soul, its epistemic foundation and the claim for its definitive explanation in the *Timaeus*. In effect, this text by Plato is a legacy of his last written production (17 a-92 c), where he summarizes all the knowledge that he had on the subject of the ultimacies of the

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7280-3812>

Recepción del original: 29/05/2024
Aceptación definitiva: 09/07/2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

universe, or at least those that he essentially wanted to transmit to posterity, being –given his thinking evolution or intellectual progress– the most complete expression of his thought, written for such objects. We focus specifically on the issue of the configuration of the individual soul and its destiny, which in turn is a direct derivation of the soul of the world, and indirect creation of the Demiurge or supreme maker of this living cosmos. Likewise, we focus on the argumentative conditions that we can have about the nature of the soul in rational terms, and we point out its justifying link with the mystical-religious ideas of Plato.

Keywords: Argumentation, Myth, Soul, Soul of the world, Psychogenesis, Plato, Timaeus

Introducción

Hablar del alma en Platón es en cierto sentido fácil, y en cierto sentido difícil. Fácil porque es un caballo de batalla que asoma en toda su obra y que se cuela en todo discurso de una manera u otra, y a sazón del cual su filosofía se abre como un abanico de múltiples enfoques y posibilidades: todo refiere a ella y cualquier tema en ella desemboca: el conocimiento, la educación, la entidad humana, la vida, la moral, etcétera. Pero unificar todos esos frentes, en principio separados como *disiecta membra*, es lo que se considera complejo, y es el camino de toda la hermenéutica del *corpus platonicum* como tal, a lo largo de toda la historia del platonismo.

Para hacer una monografía de presentación completa de este tema, habría que recorrerlo no sólo a lo largo de los planteamientos ex profeso que hace el filósofo, a través de sus distintos personajes, sino toda mención directa o indirecta de su sentido o de su natural desembocadura, desde la *Apología* hasta las *Leyes*. En todos los grandes platonistas nos encontramos una exposición profunda del tema, ya sea que en parte sigan la lectura evolutiva de su obra, o en parte el enfoque temático en sus enclaves obligados: *Gorgias*, *República*, *Banquete*, *Fedro*, y *Fedón*, un ejemplo son: Sciacca, Ryle, Rohde y Robinson.²

Ahora bien, si bajo el criterio evolutivo tomamos la última versión de la filosofía de la vejez de Platón, donde aborda el tema con singular esfuerzo tanto por extensión como por profundidad, y con un enfoque apoyado en la ciencia física de su tiempo, tenemos que revisar la doctrina del alma en el *Timeo*. De cierta forma, y atendiendo al criterio de unidad, resulta que en esencia es la misma doctrina que ha defendido en los diálogos antes mencio-

² SCIACCA, M., *Platón*, Buenos Aires: Editorial Troquel, 1959, pp. 284-318; RYLE, G., *Plato's Progress*, Great Britain: Cambridge University Press, 1966, pp. 238-243; ROHDE, E., *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 328-348; ROBINSON, T., "Soul (*Psychê*)", en PRESS, G. (Ed.), *The Continuum Companion to Plato*, Great Britain: Continuum International Publishing, 2012, pp. 247-249.

nados, pero en éste tratará de explicarla con un discurso verosímil –λόγος εἰκός– de una manera más extrema, esto es, desde su configuración y diseño divino hasta la forma en cómo sale del cuerpo tras las enfermedades y la muerte, para retornar a su lugar de origen o para ser degradada en otro ciclo vital. En el *Timeo* Platón expone al alma desde su alfa hasta su omega, desde su génesis hasta su unificación con lo divino –en el mejor de los casos–, o su transmigración por reencarnaciones sucesivas en una línea de degradación sucesiva “un darwinismo invertido”,³ dada su perdición moral e ignorancia no atendida en los ciclos vitales precedentes –en el peor de los casos–.

1. Un diálogo complejo

El *Timeo* de Platón es uno de los diálogos más complejos de la vejez del autor,⁴ y, por ende, de su filosofía. Los temas que aborda son, en su mayor parte, de naturaleza metafísica, cosmogónica y científica: la creación del mundo por parte del Demiurgo⁵ y su relación con un diseño geométrico y matemático del cosmos, la naturaleza metafísica del alma, la fisiología del cuerpo acorde con la ciencia y con la medicina de su tiempo, y la conformación de los procesos materiales a la luz de los cuatro elementos y sus especies, en suma, la relación del microcosmos con el macrocosmos; “es la respuesta completa y definitiva de Platón a esa cuestión”.⁶

Además, toca brevemente el mito de la Atlántida,⁷ y desde un punto de vista metodológico, expone la justificación epistémica de la naturaleza del mito en términos generales. “Es a propósito del *Timeo*, sobre todo, cuando se plantea la cuestión del valor del mito en Platón. Este diálogo, en efecto, pare-

³ NIETZSCHE, F., *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, Madrid: Tecnos, 2019, p. 119.

⁴ En cuanto a la cronología relativa se refiere, la mayoría de los expertos suelen datarlo después del grupo de diálogos autocríticos de la última etapa (sólo unos pocos, a raíz de Owen, lo sitúan anterior a dichos diálogos, aunque cercano a la *República* y al *Fedón*), redactado junto al *Critias* y previo a las *Leyes*. No se sabe si fue redactado antes o después del *Filebo* (GUTHRIE, W., *Historia de la filosofía griega*, Madrid: Gredos, vol. 5, 2000, pp. 258-259; LISI, F., “Introducción al *Timeo*”, en PLATÓN, *Diálogos*, Madrid: Gredos, vol. 6, 1997, pp. 130-140). Friedländer lo agrupa junto con *Critias* y *Leyes*, al considerar el tratamiento tardío del orden del cosmos y del Estado (FRIEDLÄNDER, P., *Platone*, Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2004, pp. 1091), por la trilogía que iba a representar el *Timeo*, el *Critias*, y el *Hermócrates*. Otras indicaciones pueden verse en SERRANO, R.; DÍAZ, M. (Eds.), *Timeo*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012, pp. 24, 31.

⁵ Para el concepto de δημιουργός véase: LURI, G., *Introducción al vocabulario de Platón*, Sevilla: Fundación ECOEM, 2011, pp. 80-81.

⁶ GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, p. 262.

⁷ *Timeo*, 20 d-25 d. La continuación del mito sigue en *Critias* 108 e- 121 c. El sentido fundacional del mito de la Atlántida es preguntarse cuál es el origen más remoto del ser humano, y de lo que la memoria de la humanidad puede alcanzar hacia el pasado más remoto.

ce mítico del principio al fin”⁸; los platonistas se preguntan: “perché la creazione del mondo del *Timeo* doveva essere rappresentata come un mito? Quali i precedenti di questa cosmogonia mitica nelle opere di Platone e non solo? Che posto occupa questa creazione nella mitologia platonica?”⁹ Veamos.

En este diálogo de ultimidades, se observa claramente una síntesis de los conocimientos que Platón acumuló durante muchos años de su vida; en efecto, hay tesis de Hesíodo, de Empédocles, de Anaxágoras, de Parménides y de los pitagóricos, pero sin mención alguna. Además, no hay que olvidar que:

Platón en materia de citas es deliberadamente impreciso, a veces irónico, las más, distanciado. Muestra, además, una desesperante tendencia a intervenir libérrimamente no sólo en la interpretación de los pasajes que cita, sino incluso en los textos mismos, para acomodarlos a sus propios esquemas de pensamiento.¹⁰

Pero de cualquier manera, el esfuerzo de conjuntar dichos saberes en un solo discurso y en una visión unitaria del mundo, hace del texto una especie de bitácora unificada de las ciencias bajo el enfoque de la teoría de las Ideas.¹¹ “Platón construye su propia *De rerum natura* pero en un orden racional modelado sobre las Formas inmutables”.¹² Asimismo, constituye una antesala de su mismo espíritu religioso por el recurso al mito, como el telón de fondo de las tesis que asume como verdaderas.

Desde el punto de vista histórico, el *Timeo* guarda una importancia capital en el pensamiento platónico por el hecho mismo de que, no sólo representa una síntesis madura de los saberes de su tiempo respecto a sus eminentes objetos, sino porque su tratamiento influyó enormemente en la historia de Occidente: desde Jenócrates y Crántor (primer comentarista), Aristóteles, Teofrasto, Plotino, Proclo, Macrobio, Boecio, y un largo etcétera. En cuanto a las traducciones se refiere, la *numeralia* es un dato a considerar: Calcidio y Cicerón en la Antigüedad lo traducirían al latín, Ficino lo haría en el Renaci-

⁸ BROCHARD, V., *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires: Losada, 2008, p. 32.

⁹ FRIENDLÄNDER, *Platone*, p. 1097.

¹⁰ BERNABÉ, A., *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid: ABADA Editores, 2011, p. 11.

¹¹ “En este diálogo, escrito en su vejez, Platón consignó los resultados de muy largas y muy numerosas investigaciones. No es, visiblemente, la obra de un día, sino resultado de pacientes estudios. En muchas ocasiones habla con orgullo de su obra y se jacta de ser el primero que haya escrito acerca de la naturaleza una obra de esa importancia, y en toda la discusión que sigue parece desafiar a los filósofos a que hallen explicaciones más plausibles que la suya”.

BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 33.

¹² GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, p. 262.

miento (1491), y hoy en día goza de al menos trece traducciones a las lenguas modernas, y de centenares de estudios contemporáneos.¹³

En esta investigación nos centraremos específicamente en la naturaleza del alma, en su concepción mítica expuesta a lo largo de esta macrología de su tercer etapa pensante.¹⁴ Pondremos el énfasis en la justificación procedimental del relato alegórico–metafísico y en sus implicaciones derivadas en torno al alma.

2. Planteamiento epistémico y argumentativo

Platón es consciente tanto de la parcialidad del conocimiento humano, como de la vastedad conformante y complejidad estructural del cosmos. Por ello mismo, la utilización del mito le resulta necesaria para dar alcance a su objeto; y, en el fondo, es motivada con fines morales, pues la fundamentación última del discurso es su impronta práctica, dada la *καλοκαγαθία* que debe de resultar de todo ello. En efecto, la belleza que pasma al entendimiento, le permite al bueno querer replicar el orden del universo, por semejanza, al orden de la vida interior. Pues, finalmente, la armonía o musicalidad debe ser un precepto del buen comportamiento del hombre virtuoso, del que controla continentemente sus adentros y vive en consonancia con el cosmos creado por la inteligencia del dios. Hay que tener en cuenta que “solamente existe un mundo, no infinito, construido según su modelo, y contiene todo lo viviente inteligible. Por tanto, no existe espacio para un segundo mundo”.¹⁵

En primer lugar, la investigación de tan eminente objeto, nada menos que del principio universal, o teología, se justifica porque “*Tim.*– el que ama el espíritu y la ciencia debe investigar primero las causas de la naturaleza inteligente y, en segundo lugar, las que pertenecen a los seres que son movidos por otros y a su vez mueven necesariamente a otros”.¹⁶ Esto faculta a la inte-

¹³ SERRANO Y DÍAZ, *Timeo*, pp. 168-184; LISI, “Introducción al *Timeo*”, pp. 148-150.

¹⁴ Método de exposición contrario al “elenco socrático” que, él mismo, en los diálogos de juventud, se propone achacar como impropio. Una y otra vez se queja de dichos discursos pronunciados con gran retoricidad por los maestros sofistas, pues a final de cuentas nos refiere su inconveniencia por ser farragosos, narrativos en exceso e impropios para la demostración racional, precisamente por ser largos e inmanejables. Y esta flagrante contradicción presenta una dificultad hermenéutica de no poca monta, pues “¿cómo creer que Platón haya incurrido precisamente en la falta que reprocha a sus contemporáneos y que haya revestido sus propios pensamientos con esa forma poética que proscribió allí donde la encuentra y que le parece señal de error y falsedad?” BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 30.

¹⁵ NIETZSCHE, F., *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, p. 119.

¹⁶ *Timeo*, 46 e. Este pasaje sería un claro antecedente de uno de los principios metodológicos de la *Física* de Aristóteles. “Aristóteles cita al *Timeo* con mayor frecuencia que ningún otro diálogo y pensó que merecía la pena escribir un epítome” (GUTHRIE, *Historia de la filosofía*

ligencia del hombre a indagar la causa motriz de la que dependen todos los demás seres, dado que la inteligencia es lo que tenemos de semejanza con lo divino, o lo que lo divino nos participa para que seamos felices. En efecto:

El que se aplica al aprendizaje y a los pensamientos verdaderos y ejercita especialmente este aspecto en él, es de toda necesidad, creo yo, que piense lo inmortal y lo divino y, si realmente entra en contacto con la verdad, que lo logre, en tanto es posible a la naturaleza humana participar de la inmortalidad. Puesto que cuida siempre de su parte divina y tiene un buen orden al dios (δαίμων) que habita en él, es necesario que sea sobremanera feliz (εὐδαίμων).¹⁷

Pero dar entera cuenta de dicho principio y de cómo creó el mundo, es algo que no puede saberse a ciencia cierta, tanto por la lejanía de lo humano respecto de la naturaleza del Demiurgo,¹⁸ como por nuestras propias limitantes facultativas. Éste es un punto de inflexión en el diálogo en que concuerdan en sucesivas intervenciones los cuatro interlocutores del diálogo: Sócrates, Timeo, Critias y Hermócrates (y uno más anónimo que no interviene).¹⁹ En síntesis, se habla de una apología de la opinión verdadera: ὁρθὴ δόξα ἐπιστήμης,²⁰ pues “desde el punto de vista práctico, la opinión verdadera produce los mismos resultados que la ciencia y no es menos útil”.²¹

La complejidad epistémica está en que el entendimiento no parece tener claridad de la realidad que es alcanzada por medio de relatos legendarios, pero, por otra parte, por paradójico que pueda resultar, cuando son de fiar por razón de la fuente, resulta altamente conveniente dar asentimiento a los mismos, por los beneficios que reportan. De hecho, “su propósito es situar al hombre en su marco en el mundo y extraer las implicaciones para la vida humana y sus objetivos [...], el hecho de que el universo sea gobernado de un modo racional y divino es el requisito previo para una vida humana moral”.²²

griega, p. 256), “aunque en la mayoría de las ocasiones se aparta de Platón” (LISI, “Introducción al Timeo”, p. 148). Definitivamente, Aristóteles representa en sí un avance de enfoque científico respecto del enfoque platónico. Y así, en relación a Platón, “un moderno filósofo naturalista, dotado de mentalidad científica, avrebbe proceduto in modo del tutto diferente. Per iniziare avrebbe affermato –come fa per esempio Aristotele nella sua *Fisica*– i principi basilari, ossia la dottrina delle cause, cui avrebbe fatto seguire la teoria degli elementi e quindi la costruzione del mondo fisico su queste basi. Platone non procede in questo modo”. FRIEDLÄNDER, *Platone*, p. 1121.

¹⁷ *Timeo*, 90 c.

¹⁸ SERRANO Y DÍAZ, *Timeo*, pp. 48-55.

¹⁹ SERRANO Y DÍAZ, *Timeo*, pp. 24-25 se inclinan por considerar a este personaje como un elemento más de la situación dramática; otros como Burnet y Taylor se orientan por algún pitagórico, tipo Filolao.

²⁰ *Menón*, 97 b.

²¹ BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 35.

²² GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, p. 261.

Desbrocemos esta tesis platónica en los señalamientos metódicos, que a juicio de Platón parecen quedar justificados en su implementación, si y sólo si sus fines son científico-morales. No hay que olvidar que sus tesis últimas son religiosas y a ello endereza toda su filosofía; de hecho, "Platón extrae las últimas conclusiones de las premisas contenidas en la doctrina órfico-pitagórica".²³ El orfismo, del que Platón es un fiel exponente, tenía "un marco de referencia común: el dualismo entre el alma inmortal y el cuerpo mortal, el pecado antecedente, el ciclo de las transmigraciones, la liberación del alma y su salvación final. Y con todo ello respondía a necesidades de consuelo y salvación individual".²⁴

Un primer recurso que se tiene de este tipo de verdades sabidas desde antiguo, es la transmisión que de las mismas nos ha heredado la tradición. El mito podría juzgarse ficticio en una primera instancia, pero los antiguos nos lo han legado como algo verídico y merece la pena su consideración. Así, Platón afirma: "Sócr.- Pero, por cierto, explicaba que, según la historia no era una mera fábula, sino que se realizó efectivamente en tiempos remotos [...], Solón la había escuchado como algo verdadero".²⁵ Y la intervención del mismo Critias, reafirma dicha verdad testimonial, apoyándose en la legislación de los antiguos:

La historia, aunque relatada como una leyenda, se refiere a la realidad [...] cuánto se preocupó nuestra ley desde sus inicios por la sabiduría pues, tras descubrirlo todo acerca del universo, lo trasladó de estos seres divinos al ámbito humano para salud de éste y adquirió el resto de los conocimientos que están relacionados con ellos.²⁶

Como puede colegirse del pasaje, se habla de una sabiduría transmitida por parte de los antiguos sabios a los presentes, y el fin de dichos relatos tienen por meta "la salud" del género humano. La salud para Platón es el saber mismo que cura la ignorancia.²⁷ Y desde este punto de vista, "el objetivo es la salud moral de todo el hombre, y el desarrollo saludable del alma constituye el objetivo de toda legislación".²⁸

La naturaleza de estos saberes tan difíciles de pergeñar, por ser los más alejados de nuestros sentidos (como es la descripción de la composición del universo por parte del Demiurgo, o la constitución metafísica del alma y su naturaleza inmortal), resulta necesaria para cuadrar nuestros saberes en una

²³ GOMPERZ, *Pensadores griegos*, p. 417.

²⁴ BERNABÉ, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, p. 13.

²⁵ *Timeo*, 21 a.

²⁶ *Timeo*, 22 d, 24 c.

²⁷ *Timeo*, 88 b.

²⁸ GRUBE, G., *El pensamiento de Platón*, Madrid: Gredos, 1994, p. 194.

cosmovisión coherente con los demás saberes que tenemos más a la mano. Por ende, al abordar dichos objetos tan arduos para el entendimiento humano, no debemos exigir un grado de exactitud en el discurso tal que implique una constatación directa. Así lo acuerdan Critias y Sócrates en otro pasaje del texto:

Critias.- Es la dificultad más grande en tales casos: hacer un discurso adecuado a lo que se pretende [...]. Debemos considerar, Sócrates, si esta historia nos es apropiada o si hemos de buscar alguna otra en su lugar. *Sócr.*- ¿Qué otra podríamos preferir a ésta, Critias, que su parentesco se ajusta de manera excelente a la presente? El que no sea una fábula ficticia, sino una historia verdadera es algo muy importante.²⁹

El lenguaje, en efecto, debe estar al servicio de la verdad, y debemos armonizar los distintos tipos de saberes que están a nuestro alcance, desde los conocimientos matemáticos hasta los que lindan con las cuestiones más alejadas de la materia, como el alma separada una vez que ha sido separada del cuerpo tras la muerte y la lógica de sus sucesivas reencarnaciones o “revoluciones del alma inmortal”.³⁰ Así, estas condiciones epistémicas del mito hacen permisible su utilización, en razón de su verosimilitud o probabilidad.³¹ El fin debe ser práctico a lo que “debemos” creer y operar a nuestro alcance, según esto. Así lo afirma el propio protagonista del *Timeo*, cuando, entrado en su exposición, refiere:

Tim.- Los discursos están emparentados con aquellas cosas que explican [...]. Lo que es el ser a la generación, es la verdad a la creencia. Por tanto, Sócrates, si en muchos temas, no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos un relato probable y no busquemos más allá.³²

²⁹ *Timeo*, 26 a-e.

³⁰ *Timeo*, 42 b-c. Dentro de todo este esquema refulgen como dadas por hecho, las ideas órficas, en donde “sus ritos místicos se enmarcan en la creencia en la metempsicosis y en una forma de puritanismo que preconizaba la necesidad de mantener el alma pura y el cuerpo apartado del derramamiento de sangre y del contacto con un ser muerto. A lo largo del tiempo, fueron creando una forma de religiosidad individual, cuyo interés básico era la salvación personal en otra vida que suponían mejor que ésta. Los conocimientos les permitían saber cómo obtener un destino especial en el otro mundo, tras liberarse de la culpa originaria que creían acarrear”. BERNABÉ, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, p. 12.

³¹ “En todas partes se veía que Platón, habiendo concebido un ideal muy alto y noble de ciencia, se dio cuenta de que el espíritu humano no podía alcanzarlo, y que debe, a menudo, atenerse a ese conocimiento intermedio, la opinión verdadera, equivalente o sucedáneo de la ciencia, especie de mal menor con el que hay que saber contentarse. Este conocimiento de la verdad participa de lo divino, por así decir”. BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 35-36.

³² *Timeo*, 29 b-d.

En este pasaje vemos, con todas sus letras, la validación de la creencia en los mitos como fuentes válidas para el saber humano. Pues, así como podemos darnos cuenta de que la esfera del devenir es un reflejo imperfecto de la esfera del ser de las Ideas, o un pálido reflejo de ellas –pero finalmente un reflejo del ser verdadero–, así también la creencia en el mito es parte de la verdad absoluta, de la que nuestra naturaleza humana vislumbra sus reflejos y pretende sus acercamientos a través de la ciencia a la que tenemos acceso.

En efecto, la generación de los entes naturales es un no-ser relativo al ser eterno inamovible y subsistente, pero vale como reflejo, como boceto, como participación de lo eterno en su dimensión verosímil de relato probable; pues “la ciencia es a la opinión lo que el ser es al devenir. La opinión verdadera es la ciencia del devenir”.³³ Nuestra inteligencia generada es operativamente efectiva, en la medida en que capta el trasmundo que está detrás del cambio temporal en el devenir de las cosas percederas. De aquí que, para Platón, podamos confiar en los mitos verosímiles y probables que tocan de lejos o intuyen las verdades que reflejan y que nos han sido transmitidos como verdades.

3. Alma del mundo

Con esta validación epistémica del mito, Platón expone en un discurso ininterrumpido el tema del alma,³⁴ al que coloca en este sector discursivo por la dificultad de su objeto, y porque obedece a las características antes señaladas. De la creación del cosmos el alma es el foco de todo su discurso. Y es que “nosotros dependemos en gran medida de la casualidad y en cierto modo hablamos al azar. Por el contrario, el Demiurgo hizo el alma primera en origen y en virtud y más antigua que el cuerpo”.³⁵ Pero, ¿cómo hizo el Demiurgo al alma?, ¿el alma es una sola o son muchas?, ¿hay almas no humanas?

La primera conjetura que advertimos cuando nos enfrentamos racionalmente a la realidad, sucede cuando nos referimos a cosas que no son materiales y por lo tanto no visibles, pero las afirmamos firmemente en su calidad de existentes. En efecto, las figuras geométricas, las numeraciones y proporciones matemáticas, las ideas morales son los mejores testigos de estas realidades; y aún más, parecen tener más ser que las realidades físicas en su calidad de no mudables, mientras que las últimas se mudan y corrompen. Todas esas

³³ BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 36.

³⁴ Para el análisis de las diversas relaciones del concepto de alma, como instancia autónoma, en su relación con el cuerpo y su complejidad funcional véase: LURI, *Introducción al vocabulario de Platón*, pp. 26-30.

³⁵ *Timeo*, 34 c.

verdades las descubrimos a través de la inteligencia, de ahí que Platón afirme que “*Tim.*- El alma es el único ser al que le corresponde tener inteligencia – pues ésta es invisible–”.³⁶

Ahora bien, cuando distinguimos lo visible y mortal de lo invisible e inmortal, parece que la inteligencia, con la que el mismo dios crea las cosas, es lo mejor de todas las cosas y tiene su asiento o receptáculo precisamente en el alma. En efecto,

Tim.- Entre los seres visibles nunca ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee y que, a su vez, es imposible que ésta se genere en algo sin alma. A causa de este razonamiento, <el Demiurgo> al ensamblar al mundo colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera más bella y mejor por naturaleza. Es así que según el discurso probable debemos afirmar que este universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina.³⁷

El universo era ese viviente animado. De ahí se infiere que el alma de la que habla es, en primera instancia, el alma del mundo; de hecho: “A Alma do mundo é formada de três substâncias: a essência do indivisível e invariável, a essência do divisível e corpóreo, e uma terceira essência que participa das anteriores”.³⁸ Es necesario continuar la descripción platónica del mito de la creación del alma, para entender su alcance y derivaciones funcionales. Por ello, *Timeo* continúa, pasajes más adelante, afirmando:

Una vez que, en opinión de su hacedor, toda la composición del alma hubo adquirido una forma racional, éste entramó todo lo corpóreo dentro de ella, para lo cual los ajustó reuniendo el centro del cuerpo con el del alma. Ésta, después de ser entrelazada por doquier desde el centro hacia los extremos del universo y cubrirlo exteriormente en círculo, se puso a girar sobre sí misma y comenzó el gobierno divino de una manera inextinguible e inteligente que durará eternamente. Mientras el cuerpo del universo nació visible, ella fue generada invisible, partícipe del razonamiento y la armonía, creada la mejor de las creaturas por el mejor de los seres inteligentes y eternos.³⁹

El alma del universo⁴⁰ y el cuerpo del universo⁴¹ fueron formados así en una unidad compuesta, y el alma, parte invisible de ese conjunto, es la mejor

³⁶ *Timeo*, 46 d.

³⁷ *Timeo*, 30 b.

³⁸ FREIRE, A., “Aspectos da idea de Deus em Platão”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 23, fasc. 2 (Apr-Jun), 1967, pp. 135-160. <http://www.jstor.org/stable/27860106>, p. 148; BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 41.

³⁹ *Timeo*, 36 e.

⁴⁰ SERRANO Y DÍAZ, *Timeo*, pp. 68-74.

⁴¹ SERRANO Y DÍAZ, *Timeo*, pp. 74-107.

creatura del mundo que, en pro de su racionalidad, goza de armonía inextinguible. Nótese que el alma tiene una factura fina, invisible, armónica y racional; mientras que el cuerpo tendrá partes que dependerán de su armonía para reflejar haciendo visible aquella belleza invisible e incomparable. En efecto,

el alma del mundo es un concepto complejo, que integra tres dimensiones conceptuales (ontología, matemática y astronomía), reflejadas en el proceso de construcción: El Demiurgo procede en primer lugar a elaborar una masa uniforme procedente de la mezcla de Existencia, Identidad y Diferencia; esta mezcla es a continuación sometida a un proceso de elaboración matemático-musical, que genera una masa ordenada, que por último es manipulada para formar una entidad astronómica.⁴²

El alma tiene a su vez una factura divina, tendiente a la circularidad casi parmenídea, pues “le adjudicó la forma que contiene en sí todas las formas”,⁴³ pero también fue creada con relación a lo divisible y corpóreo para poner orden en el caos preexistente (tesis hesiódica), en la “masa caótica de la materia secundaria”,⁴⁴ por eso el alma del mundo es resultado de una segunda mezcla, como tercer elemento resultante de conjugar lo indivisible con lo divisible.⁴⁵ Y por eso, todas las armonías que la inteligencia advierte en la naturaleza serán producto de esa relación inteligente de suyo, que el alma guarda en proporción con el cuerpo del cosmos en su totalidad. El mito de la creación del alma del mundo precisa también cómo opera respecto a la unidad y a la multiplicidad manifiesta, a saber:

Tim.- Puesto que el dios la compuso de estos tres elementos –la naturaleza de lo mismo, la de lo otro y el ser–, la dividió proporcionalmente y después la unió, cuando el alma, al girar sobre sí misma, toma contacto con algo que posee una esencia divisible o cuando lo hace con algo que la tiene indivisible, dice, moviéndose en su totalidad, a qué es, eventualmente idéntico, de qué difiere o de qué es relativo y, más precisamente, cómo y de qué manera y cuándo sucede que un objeto particular es relativo o afectado por otro objeto del mundo del devenir o del de los entes eternos e inmutables.⁴⁶

En este proceso complejo de constitución del orden cósmico, la línea jerárquico-ontológica es clara: lo material queda en orden a lo animado, lo visible en orden a lo invisible, lo animado en orden a lo divino, y lo mortal en función de lo inmortal. Ahora bien, el Demiurgo en un acto seguido al anterior, configura la multiplicidad en función de la unidad, y, por ende, del alma del mundo hace

⁴² SERRANO Y DÍAZ, *Timeo*, p. 58.

⁴³ NIETZSCHE, F., *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, p. 119.

⁴⁴ NIETZSCHE, F., *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, p. 118.

⁴⁵ NIETZSCHE, F., *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, p. 116.

⁴⁶ *Timeo*, 37 b.

derivar el alma del hombre,⁴⁷ marcándole su destino existencial, que en aras de su libertad moral, o se eleva hasta esa alma del mundo o se condena en metamorfosis sucesivas de seres de menor jerarquía ontológica. Así, Platón afirma:

Tim.- Y vertió nuevamente en el recipiente, en el que antes había mezclado el alma del universo, los restos de la mezcla anterior y los mezcló de una manera que no eran igualmente puros, sino que poseían una pureza de segundo y tercer grado. Una vez que hubo compuesto el conjunto, lo dividió en un número de almas igual a dos cuerpos celestes y distribuyó una en cada astro [...]. Después de implantarlos en los instrumentos del tiempo correspondientes a cada una, deberían nacer en el más piadoso de los animales, el que se habría de llamar hombre.

Cuando se hubieran necesariamente implantado en cuerpos [...] el que viviera correctamente durante el lapso asignado, al retornar a la casa del astro que le fuera atribuido, tendría la vida feliz que le corresponde, pero si fallara en esto, cambiaría a la naturaleza en la generación, sufriría una metamorfosis hacia una naturaleza animal semejante a la especie del carácter en que hubiera envejecido. Sometido al cambio no dejaría de sufrir hasta haber dominado con el razonamiento, y no llegar a la forma de la primera y mejor actitud moral.⁴⁸

Aquí está expuesta, con todas sus letras, la concepción moral platónica del proceder del alma humana, en un deber ser que le compromete en su destino futuro. Pero esa alma humana es una factura derivada de la primera, que es el alma del mundo, y del alma de los astros que viven ya en una felicidad que les está reservada. Por consiguiente, el alma humana tiene que granjearse su propia felicidad en proporción directa a su alteza moral, de lo contrario, las metamorfosis condenatorias lo seguirán en sus ciclos futuros.

4. Alma individual

La realidad platónica tiene jerarquías y estratos diferenciados, desde las Ideas en lo más alto –ser verdadero– hasta los grados del mundo (universo creado por el Demiurgo) del cambio en el artificio del tiempo⁴⁹ en el devenir

⁴⁷ “Il Demiurgo ha creato il mondo corporeo sull’immagine di figure matematicamente perfette. Quindi infonde la vita e l’anima all’interno del mondo corporeo partendo dalla periferia e andando verso il centro”. FRIEDLÄNDER, *Platone*, p. 1104. Y una vez creada el alma del mundo, ésta, siendo “el alma racional, desciende a conformar lo sensible”. NIETZSCHE, F., *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón* p. 118.

⁴⁸ *Timeo*, 41 d- 42 d.

⁴⁹ Platón le define bellamente como: “una cierta imagen móvil de la eternidad, que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo”. *Timeo*, 37 d; SERRANO Y DÍAZ, *Timeo*, pp. 107-109.

sensible. El alma es una estructura secundaria⁵⁰ y el alma individual de los humanos es una derivación terciaria de la primera. Es por ello que: “el dios en persona se convierte en artífice de los seres divinos y manda a sus criaturas llevar a cabo el nacimiento de los mortales, éstos recibieron un principio inmortal de alma, a imitación de lo que él había hecho [...] componiendo con necesidad el alma mortal”.⁵¹

Y fue a partir de esa creación de las almas secundarias que seres intermedios, derivados del Demiurgo, dispusieron el tipo de cuerpo que debían ligar a ese tipo de almas, en efecto: “los dioses menores se cuidaban de no mancillar el género divino del alma, a menos que fuera totalmente necesario [...]. Ligan el género mortal del alma al cuerpo, al tronco y al así llamado tórax”.⁵² El destino de las almas humanas es acceder prontamente a la educación, para que por medio de esa forma de vida alcancen el conocimiento necesario y puedan dignificar su inmortalidad para la que fueron diseñadas originalmente.⁵³ De aquí que el tema del conocimiento no sea un lujo o una mera posibilidad, sino una necesidad ontológico-existencial que define el futuro mismo del destino del alma. Platón así lo refiere:

Tim.- Tanto ahora como al comienzo, cuando el alma es atada al cuerpo mortal, en un primer momento se vuelve irracional [...]. En caso de que reciba una correcta formación educativa, se llegará a ser completamente sano, puesto que se habrá evitado la enfermedad más grave. Pero cuando uno se descuida y lleva una forma de vida coja, como un no iniciado e insensato, retorna al Hades.⁵⁴

La naturaleza del alma humana es volar hacia “la patria celeste”, hacia “la pradera de la verdad”, como lo ha dicho Platón en otros diálogos a través de sus personajes; en este diálogo habla de liberación de la materia corpórea (tesis órfica), inclusive las enfermedades podrían ser un vehículo para alcanzar dicha separación que es el resultado necesario de una unión temporal, y hasta cierto punto forzada, ya que “el ser humano muestra el rasgo único de combinar mortalidad e inmortalidad, y de ahí la necesidad de la muerte

⁵⁰ *Timeo*, 82 c.

⁵¹ *Timeo*, 69 c-d.

⁵² *Timeo*, 69 e. La aceptación de esos dioses parece ser “una aceptación acrítica de los relatos tradicionales que, paradójicamente, existe sobre el presupuesto de que la cuestión nos excede” (SERRANO Y DÍAZ, *Timeo*, p. 113).

⁵³ Estas tesis descansaban en antecesores, sobre los cuales “Platón prosiguió su desarrollo que había comenzado mucho antes de su época. Además de los órficos y pitagóricos hay que nombrar a Jenófanes. Éste volvió a una representación del regreso de aquel soplo del alma o de la vida (*πνεύμα*, soplo de viento, espíritu) al espacio celeste y al éter que lo llena. Esta opinión imperaba en Atenas en el último tercio del siglo V”. GOMPERZ, *Pensadores griegos*, p. 415.

⁵⁴ *Timeo*, 44 b-c.

como un añadido a la creación, pues los elementos de los que está formado el ser humano no pueden ser sino tomados en préstamo”.⁵⁵ Es por ello que:

Tim.- Finalmente, cuando los vínculos del cuerpo unidos ya no soportan el esfuerzo y se separan, desatan a su vez los vínculos del alma y ésta, liberada naturalmente, parte con placer el vuelo, pues todo lo que sucede contra la naturaleza es doloroso, pero lo que se da como es natural produce placer. Así, la muerte que se produce por enfermedad o heridas es dolorosa y violenta, pero la que llega al fin de manera natural con la edad es la menos penosa de las muertes y sucede más con placer que con dolor, [...] se sueltan las cuerdas que allá amarran el alma como las de un ave y la dejan partir libre.⁵⁶

Aquí vemos refrendada la antítesis de lo corporal y lo espiritual como constante en todos los diálogos, y cómo el alma tiene un destino prefijado de antemano desde su configuración y diseño. “Es imposible no sorprenderse del tono grave y casi religioso que adopta naturalmente cuando se refiere a estos temas”.⁵⁷ De hecho, “la teoría de la *psyche* humana es un desarrollo natural del punto de vista de los órfico-pitagóricos, al ser algo que dirige la vida humana, controlando el cuerpo y sus pasiones”.⁵⁸ En este sentido, el cuerpo es una oportunidad para que el alma se esfuerce; la inmortalidad está ligada a su invisibilidad y a su estructura racional e inteligente que es, a final de cuentas, lo inmortal y divino que hay en el hombre.⁵⁹

No hay que olvidar que toda la odisea humana tiene que ser en un tiempo determinado, pues la prueba del destino al que ha sido sometida toda la especie es condición de realización en la vida mortal; en efecto, “el conjunto nace con un tiempo de vida asignado a toda la especie y cada particular es engendrado con un período de vida determinado, independientemente de las afecciones que necesariamente sufra”.⁶⁰ Por lo que nuestras capacidades y disposiciones duran lo que tienen que durar, y estamos reglamentados por la invención divina del tiempo.⁶¹ Y es justo en esta estructura metafísica, con consecuencias físicas, que la moralidad tiene sus consecuencias antropológicas, morfológicas y cósmicas, por el destino por el que corren las almas.

Toda esta visión platónica está enteramente afincada en el orfismo de corte pitagorizante, aunque siempre hay que tener presente que “Platón

⁵⁵ SERRANO Y DÍAZ, *Timeo*, p. 117.

⁵⁶ *Timeo*, 81 e; 85 e.

⁵⁷ BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 32.

⁵⁸ GRUBE, *El pensamiento de Platón*, p. 192.

⁵⁹ El supuesto que está detrás de todo esto es el concepto de vida inmortal del alma. En efecto, “E la credenza che l’anima umana sia immortale poggia essenzialmente sulla convinzione che la vita non possa morire”. FRIEDLÄNDER, *Platone*, p. 1103.

⁶⁰ *Timeo*, 89 b.

⁶¹ *Timeo*, 37 d-38 d.

altera los esquemas heredados para adaptarlos a su propia doctrina”⁶². Todas las tesis del *Timeo* encajan en esa visión del mundo que Platón hace congeniar con el modelo geométrico universal, con los conocimientos del mundo físico –cual pálidos reflejos del verdadero ser– que tenía por herencia de las escuelas previas, y de la medicina y fisiología de su tiempo. Y aquí no hay que olvidar que –a diferencia de nuestra ciencia y creencias contemporáneas– “en Platón las realidades superiores son objeto de ciencia y los fenómenos, objeto de creencia”.⁶³ Con ese marco conceptual es que debemos entender su concepción del alma humana y de su inmortalidad vía el intelecto. De hecho,

La concepción del alma como la parte más elevada del hombre parece haber sido importada a Grecia por una serie de maestros místicos y profetas que usualmente y en forma un tanto simplificadora son agrupados bajo el nombre de órficos. Sus doctrinas procedían del Este. Parece que enseñaron una inmortalidad que no era ya un pálido reflejo de la vida sobre la tierra, sino un rescate y una liberación del cuerpo. El destino del hombre es la purificación de esta alma, que tras muchas emanaciones alcanza la perfección, siendo absorbida o reabsorbida en lo divino.⁶⁴

5. Reflexión crítica

Estas tesis platónicas pueden en sí mismas resultar altamente polémicas, pues Platón mismo ha censurado en la *República* (II, III y X)⁶⁵ el uso indiscriminado de fábulas ficticias por parte de los poetas del pasado, y eso contrasta escandalosamente con el hecho de que él utiliza el mito en múltiples ocasiones como un recurso argumentativo singular.

Atajando ese reclamo, podríamos decir que la diferencia de la fabulación está precisamente tanto en la finalidad moral de dichos relatos como en la verosimilitud que hace compatible dichos discursos con los demás campos de la ciencia conocida, que sí permite mayores grados de precisión, como sucede con la geometría⁶⁶ o con el conocimiento de los cuatro elementos

⁶² BERNABÉ, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, p. 10.

⁶³ BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 40.

⁶⁴ GRUBE, *El pensamiento de Platón*, p. 191.

⁶⁵ Algunos de los pasajes son: 365 b-e, 366 e, 377 c-d, 378 a, 379 a-e, 380 b, 382 e, 383 a-c, 387 b, 398 a-b, 595 b, 601 a, 605d-606 b. Para el problema de la relación del *Timeo* con la *República*. SERRANO Y DÍAZ, *Timeo*, pp. 28-30.

⁶⁶ “La teoría geométrica de la estructura del mundo aparece por primera vez en Platón, y ha sido la base de la cosmología moderna desde Copérnico y Kepler, a través de Newton, hasta Einstein y Heisenberg”. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, p. 257.

y sus configuraciones sucesivas en los fenómenos que podemos constatar con veracidad incontrovertible. El problema es que no hay un criterio de cercanía o de lejanía del uso de los mitos, pues “la verosimilitud presenta una infinidad de grados”.⁶⁷

De acuerdo con la naturaleza del objeto será entonces el discurso en turno que se presentará a la audiencia. El mismo interlocutor principal del diálogo estudiado, constata la retoricidad de las tesis defendidas: “*Tim.*- Nada de esto está expresado con propiedad. Pero ahora, no es el momento oportuno para buscar exactitud”.⁶⁸ Y el mismo discurso mítico no tiene esa pretensión, una vez entendido el fin que persigue, por eso mismo: “*Tim.*- Si alguien quisiera detallar todas las causas por las que así lo hizo, la argumentación presentaría una dificultad mayor que la que merece su objeto”,⁶⁹ pues claramente no podríamos detallar con rigor ni con exactitud dichas causas. Pero, de cualquier modo, aun sabiendo que es un mito, Platón “no deja de resaltar la veracidad del asunto”.⁷⁰

Así entonces, desde el punto de vista de la argumentación, la belleza y el arte juegan aquí un papel narrativo muy importante que no debemos perder de vista en el discurso platónico. “De tal modo, en toda la obra de Platón, se unen sin confundirse ni molestarse entre sí la explicación científica y la exposición mítica”.⁷¹ Pero en el fondo, esas tesis morales que se quieren hacer aceptar obedecen a las creencias religiosas que Platón defiende como dogmas, pero que no acusa como tales para no traicionar su método. De hecho,

Platón bajo influencia órfica, sigue a los pitagóricos que desarrollaron su forma de vida como un proceso gradual de purificación. Pero esta *psyche* inmortal era para ellos la potencia intelectual del hombre, y la purificación se lograba en gran medida a través de una estricta educación científica, que para ellos era matemática, si bien algunos de los pitagóricos parecen haber dado gran importancia a la magia de los números y a la conducta ritual. De ellos debió provenir la concepción del intelecto como la parte más noble e inmortal del hombre y la idea de salvación a través del conocimiento, idea que Platón mantuvo hasta el final.⁷²

El mito escatológico, con implicaciones morales y existenciales, queda bien expuesto en apoyo con la argumentación dialéctica del diálogo en turno

⁶⁷ BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 29.

⁶⁸ *Timeo*, 38 b.

⁶⁹ *Timeo*, 38 e.

⁷⁰ NIETZSCHE, F., *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, p. 115.

⁷¹ BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 38.

⁷² GRUBE, *El pensamiento de Platón*, p. 191.

—en este caso el *Timeo*—, y para Platón resulta suficiente porque lo que importa es a final de cuentas la teoría moral y el estilo de vida espiritual esforzado que se deriva de dichas afirmaciones. Por ello, afirma:

Tim.- En lo que concierne al alma, cuánto tiene de mortal y cuánto de divino, de qué manera fue creada y en qué órganos habita y por qué causas lo hacen en partes separadas, sólo afirmaríamos que, así como está expuesto es verdadero, si un dios lo aprobara. Sin embargo, tanto ahora como después de una consideración más detallada hemos de arriesgarnos a sostener que hemos expuesto al menos lo probable. Tengámoslo, por tanto, por afirmado.⁷³

Con este cierre epistémico del texto platónico, lo que se nos dice a los lectores o auditores es que no hay ni puede darse mayor precisión ni objetividad en los relatos de los objetos más álgidos del conocimiento humano. Y, de hecho, esto es común en el discurso platónico, pues no hay que olvidar que:

Platón presentó a menudo sus doctrinas bajo forma poética o alegórica. Se complugo en la ficción y casi no hay diálogo en el que no se pueda, buscando bien, descubrir mitos más o menos desarrollados. Parece que era, especialmente, sobre cuestiones esenciales, Dios, alma, vida futura, donde el filósofo se complacía en presentar su pensamiento bajo la forma más opuesta a su método ordinario que es la dialéctica.⁷⁴

Ese discurrir platónico, libérrimo, acrítico a sus propios principios en algunas ocasiones, inclusive por encima de lo que él mismo señala a sus adversarios, lo hizo a sabiendas de que el orfismo permitía esa maleabilidad sobre la que sus representantes afincaban sus dogmas centrales y que todos sus miembros compartían. En efecto, el orfismo

al ser una religión sin comunidades estables, organizada en torno a una materia prima de base mítica, doctrinal y ritual expresada literariamente, en manos de intérpretes que nadie nombraba ni legitimaba, sino que ellos mismos se erigían como tales, admitía desde el principio notables variaciones entre sus diversos creyentes y transmisores.⁷⁵

Y Platón aprovechó esa coyuntura estructural para proponer sus propios mitos dentro de un esquema con pretensiones científicas elevadas.

⁷³ *Timeo*, 72 d.

⁷⁴ BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 28.

⁷⁵ BERNABÉ, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, p. 12.

Conclusiones

Nosotros los humanos no somos dioses, pero los presupuestos intuitivos o casi “revelados” que Platón maneja tienen, a su juicio, una justificación verosímil por cuanto toca a la armonía que los mismos pueden tener respecto de la ciencia (de su tiempo). Y aún más, por cuanto toca al fin moral de los mismos, permiten que la vida del ser humano se oriente hacia una moral que busca el bien y la belleza, el conocimiento que dignifica la vida y la educación continua, vista como la salud misma del alma. El fin moral justifica hasta cierto punto la laxitud epistémica, siempre y cuando sus postulados embonen con la ciencia rigurosa a la que tenemos acceso.

Platón mismo se ve en la necesidad de justificar, epistémicamente, la utilización del mito, dado que su crítica a muchas otras posturas y autores radica en lo infundado que le parecen en términos de entendimiento, sobre todo, ha criticado duramente a los poetas que utilizan la imaginación sin vinculación directa a las estructuras rigurosas del conocimiento. Él intenta refundar la utilización del mito para sus fines intelectuales y espirituales.

Ahora bien, la justificación pragmática de la utilización retórica del mito fundacional de la creación del alma por parte del Demiurgo, tal como lo vemos expuesto en el *Timeo*, y tal como lo expusimos en las secciones precedentes, permite entender el esfuerzo del autor por congeniar los saberes científicos de su tiempo con sus ideas religiosas, venidas claramente del orfismo y del pitagorismo. Pareciera ser que la inmunidad epistémica que tiene la utilización deliberada del mito es la que otorga o acusa la verosimilitud del relato con las bases antes supuestas; pero ese procedimiento resulta altamente criticable, aunque este no sea el lugar para ello.

Inclusive, la presentación de este mito escatológico tiene la forma narrativa de una *lectio* a renglón seguido, dado el discurso que Platón le hace pronunciar a Timeo, frente a un Critias (presumiblemente el abuelo de Platón) y a un Sócrates que nada opinan, ni a favor ni en contra –ni siquiera con asentimientos lacónicos, como suelen aparecer en otros diálogos los interlocutores no principales–, durante o después de haber concluido dicho discurso. Una vez que los interlocutores se ponen de acuerdo para que Timeo explique estos objetos tan altos para el conocimiento humano, el discurso es una *expositio* de principio a fin.

El tema del alma sigue estando nebuloso por cuanto a clarificación conceptual se refiere, pues cuando la razón se torna impotente para alcanzar sus objetos, y en eso echa mano de la fantasía mítica, por verosímil que pueda imaginarse en relación con un esquema científico, no parece al cabo una postura muy justificable.

Así mismo, la derivación que hace del alma individuada, de la acción de un alma del mundo, que a su vez deriva de la acción de un dios que toma juntamente la materia preexistente o primitiva como materia prima, y el paradigma de las Ideas como modelo para configurar una bella arquitectura cósmica, no parece sostenerse desde un punto de vista riguroso, dado que hay tensiones y dificultades explicativas intrínsecas, desde el punto de vista de una fundamentación racional con base en la evidencia de las cosas naturales. Ciertamente, eso no quita el gran esfuerzo que le llevó a Platón el unificar los diversos elementos matemáticos, geométricos, armónico-musicales, cosmológicos, fisiológicos, químicos y físicos de la ciencia de su tiempo para configurar una entera cosmovisión (*Weltanschauung*) con proyección metafísica.

Finalmente, sea como sea la tensión entre el acierto y el desacierto del tratamiento que el filósofo ateniense acomete explicativamente en este diálogo de vejez, sus objetos son una herencia invaluable para la historia del pensamiento occidental. En efecto, el alma es el principio vital innegable de los vivientes, y constituye un objeto de conocimiento insoslayable en cualquier antropología posterior a Platón. El reconocimiento de un principio universal que causa los procesos cósmicos y la operatividad de los mismos, desde una dinámica de leyes matemáticas que rigen a una armonía manifestada numérica y geoméricamente, será la base para múltiples investigaciones posteriores de todas las escuelas. Con este texto (y con otros antecedentes), Platón pondría también las preocupaciones dramáticas del ser humano en el primer plano del discurso, y buscaría el enaltecimiento de la naturaleza y del destino humano como una prioridad para la investigación.

De alguna manera, la misma utilización del mito refleja lo ignoto del destino último de las almas, de la vida y del destino del hombre. Mantiene la tensión dramática que representa para el ser humano advertir sus postrimerías y, aunque no acierte lo verosímil del mito a reflejar la verdad que pretende revelar, al menos nos hace conscientes de nuestras limitaciones y de la dimensión harto compleja de la realidad y su configuración inteligente.

Así mismo, el nivel del discurso con el que intenta vincular las mismas leyes para el macrocosmos que para el microcosmos, constituye un acierto científico, que hereda de la tradición de las escuelas anteriores, y que mantiene en este esfuerzo explicativo de gran calado para su época, para integrar todos los niveles de la realidad viviente manifestada en todos los procesos físicos y corporales, que reflejan su innegable interacción con lo eidético y espiritual. Todo ello es lo que representa para nosotros este texto –y en general– el nombre de Platón.

Referencias

- BERNABÉ, A., *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid: ABADA Editores, 2011.
- BROCHARD, V., *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires: Losada, 2008.
- FREIRE, A., "Aspectos da idea de Deus em Platão", *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 23, fasc. 2, Apr-Jun, 1967, pp. 135-160. <http://www.jstor.org/stable/27860106>
- FRIEDLÄNDER, P., *Platone*, Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2004.
- GOMPERZ, T., *Pensadores griegos*, Barcelona: Herder, vol. 2, 2000.
- GRUBE, G., *El pensamiento de Platón*, Madrid: Gredos, 1994.
- GUTHRIE, W., *Historia de la filosofía griega*, Madrid: Gredos, vol. 5, 2000.
- LISI, F., "Introducción al Timeo", en *Platón. Diálogos*, vol. 6. Madrid: Gredos, 1997.
- LURI, G., *Introducción al vocabulario de Platón*, Sevilla: Fundación ECOEM, 2011.
- NIETZSCHE, F., *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, Madrid: Tecnos, 2019.
- PLATÓN, *Diálogos*, vol. 6, Madrid: Gredos, 1997.
- ROBINSON, T., "Soul (Psychê)", en PRESS, GERARLD (Ed.), *The Continuum Companion to Plato*, Great Britain: Continuum International Publishing, 2012, pp. 247-249.
- ROHDE, E., *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, traducción de Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- RYLE, G., *Plato's Progress*, Great Britain: Cambridge University Press, 1966, pp. 238-243.
- SCIACCA, M., *Platón*, traducción de Luis Farré, Buenos Aires: Editorial Troquel, 1959.
- SERRANO, RAMÓN; DÍAZ, MERCEDES (Eds.), *Timeo*, edición crítica Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012.

NOTAS CRÍTICAS

El paraíso perdido en “La gallina degollada” y “El potro salvaje”, de Horacio Quiroga

*Paradise lost in “La gallina degollada” (The Slaughtered Hen)
and “El potro salvaje” (The Wild Colt) by Horacio Quiroga*

ADRIANA SOFÍA BLANCAS CABALLERO¹
UPAEP Universidad, México
adrianasofia.blancas@upaep.mx

RESUMEN

Los relatos “La gallina degollada” y “El potro salvaje”, de Horacio Quiroga, caracterizados por ser lineales, sencillos, y relatados por un narrador extradiegético, logran despertar sensaciones profundas en el lector gracias a la construcción de los personajes y a la descripción. Aunque en una primera lectura no parecen mostrar sino diferencias genéricas y temáticas, presentan un tópico común: el paraíso perdido. En “La gallina degollada”, la pérdida de la felicidad, tan difícilmente adquirida, viene acompañada del horror, mientras que en “El potro salvaje” la pérdida de la juventud, desperdiciada el potro, produce nostalgia. A final de cuentas, la pérdida une estos relatos. En el presente trabajo se explorará el manejo y el sentido de este recurso.

Palabras clave: Quiroga, Potro salvaje, Gallina degollada, narrativa de América Latina, pérdida del paraíso.

ABSTRACT

The works “La gallina degollada” (The Slaughtered Hen) and “El potro salvaje” (The Wild Colt) by Horacio Quiroga, characterized by being linear, simple, and narrated by an extradiegetic narrator, manage to awaken deep sensations in the reader thanks to the construction of the characters and description. Even though a first reading of both stories seems to show only differences in terms of genre, and anecdotes, they present a common topic: the “lost paradise”. In the first case, the loss of happiness, so difficult to acquire, is accompanied by horror, while in the second, the wasted youth of “El potro salvaje” (The Wild Colt) pro-

¹ ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-4785-7990>

Recepción del original: 23/12/2023
Aceptación definitiva: 24/06/2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

vokes nostalgia. Ultimately, it is the loss that unites these stories. In the following work, we will explore the biblical roots and the author's management of this resource in the tales.

Keywords: Quiroga, Potro salvaje, Gallina degollada, Latin American narrative, lost of Paradise.

Horacio Silvestre Quiroga Forteza (1878-1937) publicó los relatos “La gallina degollada” y “El potro salvaje” en el volumen *Cuentos de amor y de locura y de muerte* (1917). Equívocamente clasificado como género trágico, “La gallina degollada” inaugura el horror en América Latina. Se narra la tragedia de la familia Mazzini-Ferraz, cuyos primeros cuatro hijos se vuelven idiotas al cumplir año y medio, hasta que tienen una hija sana, Bertita. Ella representa para la familia una figura de belleza y salud después del deterioro cognitivo en los varones y las constantes discusiones del matrimonio. En una crisis, los hermanos asesinan a Bertita, degollándola de la misma manera en que la sirvienta ha degollado a una gallina.

Por otro lado, la fábula “El potro salvaje” narra la historia de un caballo que entra al mundo de las carreras anhelando riquezas y fama. El corcel ha pasado años enteros soportando malos tratos, comiendo desperdicios de comida encontrados en las calles, sufriendo sed, y recibiendo una paga miserable con la esperanza de un día ser tratado como un auténtico caballo de carreras. Cuando finalmente consigue su objetivo, ha perdido la juventud y la libertad.

A pesar de que estos cuentos desarrollan temáticas muy distintas, el tópico de la pérdida es el punto de encuentro y también la transformación del material narrativo de Quiroga. En ambos un bien precioso y vital es destruido: la vida misma de la primera hija del matrimonio Mazzini-Ferraz en el caso de “La gallina degollada”, y la juventud del corcel en “El potro salvaje”. Para la exploración de estas relaciones, primero se revisarán los géneros y luego el tópico en común.

Empecemos por “La gallina degollada”, que, como dijimos, pertenece a la literatura de horror, pues provoca miedo, repugnancia o inquietud en el lector. Bertita, la hermosa hija, la única sana mentalmente, es degollada por sus cuatro hermanos retrasados, suceso que perturba y escandaliza. Según Lovecraft: “la emoción más antigua y más intensa de la humanidad es el miedo, y el más antiguo y más intenso de los miedos es el miedo a lo desconocido”.²

² LOVECRAFT, H., *El horror en la literatura*, Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 7.

El paraíso perdido en “La gallina degollada”
y “El potro salvaje”, de Horacio Quiroga

Durante la Edad Media, la humanidad temió a animales mitológicos y a la magia, sin embargo, con el desarrollo científico, esos mitos dejaron de ser fuente de horror. Aparecieron las corrientes literarias como el realismo y el naturalismo que utilizaron el misterio, lo racional e irracional para relatar eventos cotidianos. Así, Quiroga se inspiró en la cultura de América Latina para construir un estilo literario americano, y para transformar lo cotidiano en cuadros de horror.

Evidentemente, la familia Mazzini-Ferraz no temía a un animal mitológico, sino a una enfermedad: el embotamiento mental de sus hijos. El lector puede identificarse con la historia porque es algo que puede pasarle a cualquiera. El realismo está bien logrado y, aunque el horror podría parecer exagerado, el lector lo acepta como verosímil. Esa posibilidad de que la desgracia pueda ocurrir en el mundo real es lo que escandaliza, eso es a lo que teme el hombre: lo desconocido. Altamirano afirma:

En un mundo donde lo sobrenatural es la regla, los eventos paranormales son asimilados con familiaridad [...]. En el cuento de horror, el narrador debe ser víctima de la misma sorpresa, duda y angustia que le produciría un evento extraño a cualquiera en la vida real.³

En este caso, el horror es construido a través de recursos de la narración. El narrador enuncia en tercera persona, desde la extradiégesis,⁴ ajeno a la historia, lo cual confiere al relato una aparente objetividad. Al narrar el asesinato de Bertita brinda sólo la información esencial, y así provoca incertidumbre, repugnancia: horror. Véase esta cita:

—¡Mamá! ¡Ay, ma...! —No pudo gritar más. Uno de ellos le apretó el cuello, apartando los bucles como si fueran plumas, y los otros le arrastraron de una sola pierna hasta la cocina, donde esa mañana se había desangrado a la gallina, bien sujeta, arrancándole la vida segundo por segundo.⁵

³ ALTAMIRANO, A., “Horacio Quiroga, el horror en el cuento latinoamericano”, tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Autónoma del Ecuador, Quito, 2018, p. 9.

⁴ De acuerdo con Gérard Genette diégesis es el “universo espacio-temporal del relato” (GENETTE, G., *Figuras III*, traducción de Carlos Manzano, Barcelona: Editorial Lumen, 1989, p. 70). Luz Aurora Pimentel, a su vez, lo define así: “el universo diegético incluye la historia pero alcanza aspectos que no se confinan a la acción, tales como niveles de realidad, demarcaciones temporales, espacios, objetos; en pocas palabras el ‘amueblado’ general que le da su calidad de ‘universo’” (PIMENTEL, L. A., *El relato en perspectiva*, México: UNAM/Siglo XXI, 1998, p. 11, nota al pie). Tomando en cuenta estas dos consideraciones, el narrador extradiégetico es aquél que se ubica fuera de la historia que cuenta. Reis y Lopes, en su *Diccionario de narratología*, definen el nivel extradiégetico como: “aquél en el que se sitúa el narrador ‘exterior’ a la diégesis que narra, colocándose casi siempre (pero no obligatoriamente) en una posición de ulterioridad que favorece esa posición de exterioridad” (REIS, C. y LOPES, A. C. M., *Diccionario de narratología*, Salamanca: Colegio de España, p. 175).

⁵ QUIROGA, H., *Cuentos*, México: Porrúa (Sepan cuantos...), 1994, p. 12.

La narración parece transmitir una sensación de objetividad. Sin embargo, el narrador ofrece detalles como el movimiento de los bucles de Bertita para lograr una imagen perturbadora y llegar al clímax del relato. No es difícil para el lector construir el cuadro en su mente.

Observemos ahora el constante tratamiento de la muerte. De acuerdo con Noé Jitrik, el manejo del tema en la narrativa de Quiroga no es nada fortuito, sino que es parte de su estilo:

La coexistencia de todas estas formas de morir indica que su autor entiende que lo que interesa es justamente ese abanico de posibilidades mortuorias, un refinamiento en lo que no es la muerte misma, igual para todos, sino en las circunstancias en que se produce, preferencia que en verdad es accesorio, anecdótica y superficial.⁶

Al igual que ocurrió con otros escritores del siglo XX en América Latina, Quiroga retoma ciertos elementos de autores como Edgar Allan Poe. Englekirk propone que ningún prosista hispánico ha expresado tan vivamente el espíritu de los cuentos de Poe como el escritor argentino (1949); y en una investigación posterior reafirma: “se define primero como decadente, luego, bajo la influencia de Poe, cambia su obra de rumbo, y de 1905 en adelante descubre los recursos del ambiente nativo”.⁷ Quiroga reelabora la muerte y el terror de Poe, para transformarlos con un propósito estético distinto: dejar atrás las posibles interpretaciones europeas y tomar la cultura de América Latina como escenario. Hasta aquí, el tema del horror. exploremos ahora “El potro salvaje”, cuento que se aparta del horror.

Puesto que el protagonista es un animal, no es difícil considerar este relato una fábula y, por lo tanto, como una enseñanza moral: valorar la libertad de la juventud. Sin embargo, hay una peculiaridad sobresaliente: el narrador relata desde la perspectiva del personaje, es decir, el caballo. Las fábulas usualmente se cuentan en tercera persona y el narrador es ajeno a la historia; así lo vemos en Esopo, Iriarte y otros. Quiroga, en cambio, subjetiviza la narración con el potro. El lector no accede a las acciones sino a la percepción del personaje, a sus sentimientos –tristeza y melancolía– y, por ello, logra identificarse con él. Es clara la innovación del género y creatividad del argentino.

Llegados a este punto, exploremos ahora el tópico común de los dos relatos: el paraíso perdido. Este motivo se remonta al Génesis: Adán y Eva son desterrados del Edén por haber comido del fruto del árbol del bien y del mal.

⁶ JITRIK, N., *Horacio Quiroga: una obra de experiencia y riesgo*, Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1959, p. 114.

⁷ ENGLEKIRK, J. E.; Ramos Margaret, M., *La narrativa uruguaya. Estudio crítico bibliográfico*, Los Angeles: University of California, 1967.

El paraíso perdido en “La gallina degollada”
y “El potro salvaje”, de Horacio Quiroga

Dios le dice a Adán: “Dado que hiciste caso a tu esposa, y comiste del fruto del árbol, del que te ordené que no comieras, la Tierra es maldita. Por tu culpa, toda tu vida, lucharás para poder vivir de ella”.⁸

Tomando en cuenta la cita anterior, podría afirmarse que tanto el potro salvaje como la familia Ferraz-Mazzini son víctimas de una maldición. Los padres de Bertita discuten sobre las causas de la enfermedad de sus hijos varones, culpando el uno a los padres del otro: el delirio del padre de él, la enfermedad pulmonar de la madre de ella. En busca de una respuesta, se preguntan afanosamente cuál habría sido el fruto prohibido del que han comido y que ha provocado tanta pena a su familia. La desgracia es aún mayor con la muerte de Bertita, la única hija cuerda del matrimonio. Su deceso es la pérdida de aquello que los hacía una familia normal. Utrera dice al respecto:

Bertita también es la/lo diferente, representa a la ‘normal’, la que se distingue de sus cuatro hermanos y la que nace con el estigma de sanear la culpa del matrimonio Mazzini-Ferraz: la diferente viene a cortar con la descendencia podrida.⁹

El matrimonio ha perdido su fuente de felicidad. Su bella hija es asesinada por los otros cuatro hijos de manera sanguinaria, lo cual resulta desagradable. Aquí nace el horror.

En cuanto a “El potro salvaje”, la maldición está en la ingratitud del trabajo que el equino realiza: es la Tierra maldita. Aunque el potro intenta aprovechar su juventud y libertad para conseguir recompensas, nunca logra disfrutarlas plenamente. Cuando no tenía nada, se consolaba pensando en el alimento futuro. Cuando por fin lo adquiere, está cansado. Su espíritu ha sido desgarrado por el hambre y el desprecio. Por comer el fruto prohibido –el mundo de las carreras– ha perdido el paraíso.

Recapitulemos. “La gallina degollada” y “El potro salvaje” tienen un punto en común: el paraíso perdido. En el primer relato, el narrador extradiegético ofrece los recursos necesarios para generar horror. Es evidente, además, que Quiroga transforma con creatividad la propuesta de Poe al utilizar situaciones de América Latina y cambiar el propósito estético del escritor norteamericano. En el segundo relato, gracias a que la narración posee la perspectiva del caballo, el lector puede acceder a su nostalgia causada por la pérdida de la libertad; así Quiroga innova el género fábula.

⁸ Génesis 3:17. *Santa Biblia Nueva Traducción Viviente*, Illinois: Tyndale House Publishers, 2011.

⁹ UTRERA, L., “Más que naturalismo: melodrama, exceso y abandono en ‘La gallina degollada’ de Horacio Quiroga”, *Revista Cuadernos de literatura*, vol. XIX, núm. 38, julio-diciembre, 2015, p. 420.

La pérdida del paraíso, como vimos, es un motivo bíblico, el del destierro de Adán y Eva del Edén hacia lo desconocido, cruel, solitario. En Quiroga, esta pérdida se manifiesta, en el primer caso, con el asesinato de Bertita y la consiguiente destrucción de la familia normal; y en el segundo caso, con el agotamiento de la juventud. Los relatos no generan nostalgia y terror con situaciones sobrenaturales, sino con fenómenos que pertenecen al mundo en el que se mueve el lector.

Para concluir, al igual que la familia Ferraz-Mazzini, algunos le tememos a las enfermedades y a la desgracia, mientras que otros, le tememos a la vejez. El humano siempre ha encontrado aterrador perder el control sobre el destino. Como lectores, nos identificamos con estas lecturas porque, en el fondo, sabemos que también hemos perdido un paraíso.

Bibliografía

- ALTAMIRANO, A., *“Horacio Quiroga, el horror en el cuento latinoamericano”*, tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Autónoma del Ecuador, Quito, 2018.
- ENGLEKIRK JOHN, E., *“Influencia de Poe en Quiroga”*, *Revista Nume*, vol. I, núm. 4, septiembre-octubre, 1949, pp. 323-339.
- ENGLEKIRK JOHN, E.; Ramos Margaret, M., *La narrativa uruguaya. Estudio crítico bibliográfico*, Los Ángeles: University of California, 1967.
- GENETTE, GÉRARD, *Figuras III*, traducción de Carlos Manzano, Barcelona: Editorial Lumen, 1989.
- JITRIK, N., *Horacio Quiroga: una obra de experiencia y riesgo*, Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1959.
- LOVECRAFT, H., *El horror en la literatura*, Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- PIMENTEL, L. A., *El relato en perspectiva*, México: UNAM/Siglo XXI, 1998.
- QUIROGA, HORACIO, *Cuentos*, México: Porrúa (Sepan cuantos...), 1994.
- REIS, CARLOS y LOPES, ANA CRISTINA M., *Diccionario de narratología*, Salamanca: Colegio de España.
- Santa Biblia Nueva Traducción Viviente*, Illinois: Tyndale House Publishers, 2011.
- UTRERA, L., *“Más que naturalismo: melodrama, exceso y abandono en ‘La gallina degollada’ de Horacio Quiroga”*, *Revista Cuadernos de literatura*, vol. XIX, núm 38, julio-diciembre, 2015, pp. 414-431.

En defensa de la persona humana: vocación y teoría en la vida de Dietrich von Hildebrand

*In Defense of the Human Person: Vocation and Theory
in the Life of Dietrich von Hildebrand*

PEDRO JOSÉ GRANDE SÁNCHEZ¹
Universidad Complutense de Madrid, España
pgrand01@ucm.es

RESUMEN

Este artículo explora la vida y filosofía de Dietrich von Hildebrand, destacando su resistencia contra el nazismo y su incansable defensa de la persona, la verdad y la justicia. A través de un análisis profundo de diez eventos significativos de su vida, se revela cómo esta defensa constituyó el núcleo de su misión y pensamiento. Se argumenta que la postura de Hildebrand contra el nazismo no fue sólo una elección de vida, sino una manifestación de su profunda convicción metafísica y antropológica, colocando a la persona y a la comunidad humana en el centro de sus reflexiones.

Palabras clave: Dietrich von Hildebrand, persona, metafísica, antropología, filosofía, vocación, vida

ABSTRACT

This article explores the life and philosophy of Dietrich von Hildebrand, highlighting his resistance against Nazism and his tireless defense of person, truth, and justice. Through a thorough analysis of ten significant events in his life, it is revealed how this defense formed the core of his mission and thought. It is argued that Hildebrand's stance against Nazism was not merely a life choice, but a manifestation of his profound metaphysical and anthropological convictions, placing person and the human community at the center of his reflections.

Keywords: Dietrich von Hildebrand, person, metaphysics, anthropology, philosophy, vocation, life.

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6592-857X>

Recepción del original: 06/04/2024
Aceptación definitiva: 28/05/2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Introducción

Si bien es innegable que Dietrich von Hildebrand figura entre los más destacados filósofos del siglo XX, quizás no sea tan conocida su lucha y defensa incansable por la verdad y la justicia durante los tiempos oscuros del nazismo.² Su valentía y compromiso con estos valores fundamentales arrojan una luz aún más brillante sobre su legado filosófico. La lucha en defensa de la persona humana se erigió desde el principio en un componente fundamental de su vida y pensamiento. Von Hildebrand vio con claridad que la misión de su tiempo, la vocación personal a la que estaba llamado y a la que se refería como “mi misión”, consistía en luchar contra el nacionalismo extremo,³ un monstruo moderno que engullía todo lo verdaderamente valioso que existía en la persona. Esta oposición, como veremos más adelante, se desarrolló en Berlín, la cuna del nacionalsocialismo. El filósofo no quiso ceder ante las oportunidades y circunstancias favorables que se le presentaron durante el auge y la ascensión del nazismo. Quizás lo más sencillo hubiera sido permanecer en silencio o, tal vez, beneficiarse de la política de masas para promocionar y garantizarse una carrera académica dentro del nuevo régimen. Sin embargo, Dietrich von Hildebrand, en contraste con otros colegas que optaron por adaptarse a las circunstancias, consideró que la defensa de la justicia y la verdad debía prevalecer por encima de cualquier

² Sobre estas consideraciones hay que mencionar, en primer lugar, que las memorias de Dietrich von Hildebrand han salido a la luz hace apenas dos décadas, gracias a su esposa Alice. En segundo lugar, el conocimiento y divulgación de estos hechos se concentra en el círculo de sus discípulos, escuela de J. Seifert, revista *Aletheia* y filósofos sensibilizados vitalmente con estos temas, destacamos: SEIFERT, J., “Personalistische Philosophie und Widerstand gegen Hitler. Zum Kampf Dietrich von Hildebrands gegen den Nationalsozialismus, seine Ideologie und seinen rassistischen Antisemitismus”, en *Dietrich von Hildebrands Kampf gegen den Nationalsozialismus*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1998, pp. 107-158; WENISCH, E., “Der Kampf gegen den Totalitarismus: Das Zeugnis Dietrich von Hildebrand 1933-1938”, en *Aletheia. An International Yearbook of Philosophy*, núm. 5, *Truth and Value. The philosophy of Dietrich von Hildebrand*, 1992, pp. 334-347; KAZMIERCZAK, P., “Dietrich von Hildebrand and Political Theology: Catholic Austria versus National Socialism”, en ARMADA, P.; GÓRNISIEWICZ, A. & MATUSZEK, K. (Eds.), *The Problem of Political Theology*, Kraków: Akademia Ignatianum, 2012, pp. 149-159; KAZMIERCZAK, P., “Personalism versus Totalitarianism: Dietrich von Hildebrand’s Philosophical-Political Project”, en GUEYE, C. M. (Ed.), *Ethical Personalism*, Frankfurt: Ontos Verlag, 2011, pp. 189-204. En tercer lugar, recientemente se ha defendido una tesis doctoral en John Paul II Catholic University of Lublin (Poland), Department of Philosophy: VARGIĆ, H., *On Truth and Totalitarianism: Assessing Contemporary Relevance of Dietrich von Hildebrand’s Political Philosophy*, 2022, lo cual demuestra el reciente y progresivo interés sobre este asunto, del que todavía hay muchas cosas que decir y, sobre todo, aprender. Asimismo, sobre la cuestión de la política y la posverdad, remitimos a los tres ensayos de Dietrich von Hildebrand publicados bajo el título *The Dethronement of Truth*, Ohio: Hildebrand Project, 2021 (*El destronamiento de la verdad*, traducción de Pedro José Grande Sánchez, Madrid: Ediciones Rialp, 2024).

³ Cf. VON HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler*, Madrid: Ediciones Rialp, 2016, p. 68.

decisión arbitraria.⁴ Examinaremos las repercusiones que resultaron de su firme adhesión a esta posición:⁵

El antipersonalismo moderno convierte al hombre en instrumento y mide la importancia y valor de cada persona según la utilidad desde el punto de vista de la producción de bienes impersonales. Se manifiesta no sólo en la idolatría del Estado, de la nación, de la raza y de la clase social, sino también en la supervaloración del trabajo profesional y de cualquier clase de eficiencia. En la actualidad nos vemos envueltos en una herejía de la eficiencia, que se encuentra en abierta contraposición con la vocación y destino del hombre y que amenaza con destruir hasta la plenitud natural de una vida plena de contenido humano.⁶

Posteriormente, después de la caída del nacionalsocialismo, von Hildebrand tampoco quiso subirse al carro de los que reclamaban su lugar y reconocimiento social por haber resistido al nazismo. Su compromiso ético e integridad intelectual le mantuvieron siempre al margen de tales actitudes.

Ciertamente, Dietrich von Hildebrand nunca se autodenominó “filósofo personalista”, sin embargo, una revisión exhaustiva de su vida y obra filosófica evidencian que tanto la persona como la comunidad humana siempre ocuparon un lugar central en sus análisis.⁷ Este vínculo intrínseco se manifiesta especialmente en sus investigaciones sobre el amor y la afectividad. Pero, para comprender más a fondo este aspecto, es necesario adentrarnos en un análisis más detallado de su vida, en primer lugar, con una mirada general, para después hacerlo con otra mucho más concreta, fijándome en diez acontecimientos personales e indicativos de su valor. A continuación, intentaré presentar cómo la defensa de la persona ejercida por Dietrich von Hildebrand, no sólo fue una cuestión vital, sino también teórica. En realidad, se trata de una filosofía coherente en la que existe una unidad fundamental entre vida y pensamiento.

⁴ Hay un texto profético y esencial de Martin Buber de 1938 en donde subraya la importancia de la *decisión personal* ante el peligro de los reduccionismos sociológicos: “Semejante doctrina puede seguir imperando mientras no se enfrente con un momento histórico en el que se haga sentir en grado espantoso la problemática de la decisión humana. Me refiero a un momento en el que acontecimientos catastróficos ejercen una influencia sobrecogedora y paralizante sobre el poder de decisión del hombre, moviéndole a menudo a renunciar a ella en favor de una élite negativa de hombres que carecen de frenos internos y que, por consiguiente, se comportan como lo hacen no por una decisión real sino para afirmar su poder. En situaciones parejas el hombre que persigue la renovación de la vida social, el hombre socialista, podrá participar en la resolución del destino de su sociedad únicamente si cree en su propio poder de decisión, si sabe que es ello lo que importa, porque sólo entonces actualizará en los efectos de su decisión la potencia máxima de su fuerza resolutoria”. BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 53.

⁵ Otro de los intelectuales destacados, símbolo de la resistencia contra el nazismo, fue Dietrich von Bonhoeffer (1906-1945). Cf. VON HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler*, p. 13.

⁶ VON HILDEBRAND, D., *Santidad y virtud en el mundo*, Madrid: Ediciones Rialp, 1972, p. 19.

⁷ Conviene considerar los textos de Carlos Díaz para profundizar en la *persona* y la *comunidad*. De su extensa bibliografía destacamos: DÍAZ, C., *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2005; *Decir la persona*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2005.

1. Notas biográficas

Dietrich von Hildebrand⁸ nació en Florencia el 12 de octubre de 1889, en el ambiente de una familia profundamente arraigada en el arte y la filosofía. Desde temprana edad, respiró un profundo amor por la belleza, donde la ética de Kant, abrazada fervientemente por su madre, contrastaba con el relativismo moral de su padre, el famoso escultor Adolf von Hildebrand.

Aunque su educación no siguió el convencionalismo de asistir a una escuela, su formación estuvo bajo la tutela de preceptores privados, guiados con esmero por la atenta mirada de su madre. Fue a los quince años cuando, inmerso en la lectura de los diálogos de Platón, descubrió su pasión por la filosofía y la búsqueda incansable de la verdad.

Su travesía académica comenzó en la Universidad de Múnich, donde se nutrió del pensamiento filosófico de Theodor Lipps y Alexander Pfänder. Durante este tiempo, entabló vínculos cruciales con figuras destacadas como Adolf Reinach, a quien llamaba su “verdadero maestro”, y Max Scheler, cuyas ideas también ejercieron una profunda influencia en su pensamiento y conversión espiritual. La percepción de la santidad en la Iglesia católica, manifestada a través de Cristo, su Iglesia y los santos, sacudió los cimientos de su ser y alimentó toda su trayectoria filosófica.⁹

⁸ Hildebrand escribió sus memorias en más de cinco mil páginas manuscritas para Alice Jourdain, su segunda esposa, con quien contrajo matrimonio en 1959. “Entristecida por el pensamiento de que, debido a la diferencia de edad entre mi marido yo, había una gran parte de su vida que no había compartido con él, le pedí que escribiera su biografía. Con su acostumbrado ardor, tomó su pluma y *currente calamo* se embarcó en esta tarea de amor. [...] Este libro narra la vida de mi esposo desde su primera juventud hasta su llegada a los Estados Unidos en 1940. Su manuscrito sólo llega hasta el otoño de 1947, pero yo fui capaz de completarlo gracias al caudal de información que había reunido a lo largo los años”. VON HILDEBRAND, A., *The Soul of a Lion: Dietrich von Hildebrand. A Biography*, San Francisco: Ignatius Press, 2000, p. 13 (trad. esp. *Alma de león. Biografía de Dietrich von Hildebrand*, Madrid: Palabra, 2005, p. 11). Su intención no era publicar el texto, pues, como ya se ha comentado, nunca buscó los elogios, ni llegó a considerarse un héroe. Además, puede leerse *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*. Mit Alice von Hildebrand und Rudolf Ebneht hrg. Von Enrst Wenish. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1994 (trad. esp. *Mi lucha contra Hitler*, Madrid: Ediciones Rialp, 2016). Para su autobiografía intelectual, publicada poco antes de su muerte, también puede consultarse: *Dietrich von Hildebrand (*1889)*, en PONGRATZ, L. J. (Hrsg.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. II, Hamburg: Felix Meiner, 1975, pp. 77-127.

⁹ “Every true value, such as the beauty of nature or of a masterpiece of art like Beethoven’s *Ninth Symphony*, or the moral light of a generous act of forgiveness, or of an immovable fidelity –all these values speak to us of God and touch our hearts, draw our spirit toward the true world of God, lead us before the face of God, and, thanks to them, the barriers of pride, egoism, and self-assertion, which isolate us and make us look upon our fellow men from without as adversaries and competitors, fall away”. VON HILDEBRAND, D., *Liturgy and Personality*, Ohio: Hildebrand Project, 2016, p. 26.

En 1909, se instalará en Gotinga para seguir los cursos del fundador de la Fenomenología, Edmund Husserl. Hildebrand con el tiempo reconocerá que esta filosofía allanó, sin duda, el sendero hacia su conversión espiritual.¹⁰

En 1912, año marcado por importantes acontecimientos en su vida, contrajo matrimonio con Margarete Denk, y defendió su tesis doctoral en Filosofía, bajo la dirección de Husserl, titulada “La idea de la acción moral”.¹¹ Sin embargo, conforme su carrera progresaba, su pensamiento divergía gradualmente de las ideas de su maestro. La Fenomenología de Husserl se iba deslizando hacia el idealismo trascendental, distanciándose cada vez más del realismo que había cautivado a tantos jóvenes filósofos.

La conversión al catolicismo en 1914, influenciada por Max Scheler,¹² marcó un punto de inflexión crucial en la vida de Dietrich von Hildebrand. Durante los años de la Primera Guerra Mundial, desempeñó labores como enfermero en la Cruz Roja. Posteriormente, se dedicó con fervor a una intensa actividad intelectual y docente. Su habilitación académica tuvo lugar en 1918 con el trabajo *Moralidad y conocimiento ético de los valores*.¹³ Después, aparecerían *Pureza y virginidad* (1927), *El matrimonio* (1928), *Metafísica de la comunidad. Investigaciones sobre la esencia y el valor de la comunidad* (1930), *Lo temporal a la luz de lo eterno* (1932) y *Liturgia y personalidad* (1933).

Ante el ascenso de Hitler al poder, Hildebrand decidió abandonar Alemania y establecerse en Viena. Allí, con el respaldo del canciller Dollfuss, fundó la revista *Der christliche Ständestaat*, en la que publicó casi ochenta artículos entre 1933 y 1937, en los que combatió el antipersonalismo, las ideas racistas, el nazismo y el comunismo. Sin embargo, ante el asesinato de su protector, el canciller Dollfuss y la creciente amenaza, se vio obligado a huir, primero a Suiza, y luego a Francia, donde padeció persecución constante.

En 1940, publicó una de sus obras más destacadas, *La transformación en Cristo. Sobre las actitudes cristianas fundamentales*, bajo el pseudónimo de Peter Ott, mientras buscaba refugio en Portugal y finalmente en Estados Unidos. En 1941 aceptará un puesto como profesor en la Fordham University de Nueva York, donde continuará su labor filosófica hasta 1960.

¹⁰ Cf. GRANDE SÁNCHEZ, P. J., *Edith Stein. Servir a la humanidad*, Madrid: Voz de papel, 2022.

¹¹ *Die Idee der sittlichen Handlung*, publicado en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1916.

¹² VON HILDEBRAND, D., *Dietrich von Hildebrand (*1889)*, pp. 106-107. Cf. VON HILDEBRAND, D., *La filosofía y la personalidad de Max Scheler*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2019.

¹³ *Sittlichkeit und ethische Werturteile*, publicado en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1922.

A lo largo de su vida, Hildebrand escribió numerosas obras que abordaban temas fundamentales de la vida humana. Entre ellas destacamos su *Ética* (1952), influenciada por Max Scheler y Nicolai Hartmann, que contiene un análisis fenomenológico sobre la santidad; *¿Qué es filosofía?* (1960); *El corazón. Análisis de la afectividad humana y divina* (1965); sobre este mismo asunto, su obra culmen titulada: *La esencia del amor* (1971); y *El caballo de Troya en la Ciudad de Dios* (1967).

Hildebrand falleció en 1977, dejando tras de sí un legado intelectual que continúa inspirando a generaciones de pensadores. Entre los libros que vieron la luz póstumamente se encuentran el primer tomo de *Estética*, un estudio sobre la belleza¹⁴ (entregado a la imprenta antes de su muerte); el segundo tomo de esta magna obra dedicado a analizar la obra de arte y las diversas modalidades de Arte; *Magna Moralia*, un compendio de ética; y, por último, *Sobre la muerte y Sobre el agradecimiento*.

2. Diez hitos clave en la trayectoria personal de Dietrich von Hildebrand

No resulta difícil encontrar acontecimientos significativos en la vida del filósofo que contribuyan a dar sentido y esplendor a la persona humana. A fin de llevar a cabo esta tarea, propongo en esta sección diez momentos que no sólo reflejan la congruencia entre su pensamiento y acción, sino que también subrayan la profundidad de su compromiso ético con la persona, con “cada individuo”¹⁵.

2.1. Defensa de la vida y la paz

El primer momento clave de esta narrativa reúne a Dietrich von Hildebrand y Marc Sangnier, periodista y político francés, creador de *Le Sillon*,

¹⁴ “Junto con esta pasión por la verdad, von Hildebrand poseía también, desde sus más tiernos años, un profundo aprecio y amor por la belleza. Indudablemente, la vocación artística de su padre, su juventud transcurrida en Florencia y su educación musical contribuyeron a esta sensibilidad estética. Fue, sin embargo, la experiencia de la gracia de Dios lo que le condujo al reconocimiento fundamental de que la verdad y la belleza están relacionadas, convergen, son una y la misma en la Persona de Jesucristo. Esta convergencia significa que el amor por la verdad y la belleza conduce a la auténtica comunión con los demás y hacia el vencimiento de cualquier forma de egoísmo y de solipsismo”. RATZINGER, J., *Prólogo*, en VON HILDEBRAND, A., *Alma de león*, p. 7.

¹⁵ “Yo me preocupo de cada individuo. Esta curiosa respuesta es típica de él. Desde su juventud, junto a la aguda comprensión de que cada individuo es único, tuvo una fuerte repugnancia por cualquier forma de panteísmo, en el que el individuo se desvanece en la especie o en la inmensidad del conjunto” (VON HILDEBRAND, A., *Alma de león*, p. 79).

quien lo invitó a París en 1921 para participar en un encuentro supranacional y católico tras el término de la Primera Guerra Mundial. Durante este acto, von Hildebrand fue confrontado con la pregunta sobre la responsabilidad de Alemania en el conflicto bélico. Cuestión a la que respondió con claridad y sin titubeos afirmando que, si se demostraba la culpabilidad alemana, no tendría objeciones en reconocerlo. Sin embargo, el interrogatorio no cesó ahí. Un senador belga insistió con una nueva pregunta para conocer directamente la opinión del filósofo: ¿Qué piensa usted sobre la invasión alemana de mi país neutral? La respuesta de Dietrich von Hildebrand fue contundente y resonante: “un crimen atroz e inaceptable, porque, en primer lugar, soy católico, en segundo lugar, soy católico y, en tercer lugar, y mil veces más, soy católico”.¹⁶ Este episodio refleja la firme convicción que tenía von Hildebrand de su fe católica y su rechazo inequívoco a cualquier forma de injusticia y agresión, mostrando así un claro desafío al mal y a sus manifestaciones en el mundo.

Conviene no olvidar que von Hildebrand ocupaba el cargo de profesor de Filosofía de la Religión en la Universidad de Múnich desde 1919. Esto significa que presenció el surgimiento del nazismo desde sus primeras etapas. Los testimonios de sus alumnos nos revelan que Dietrich von Hildebrand siempre estuvo alerta ante el antihumanismo y la barbarie que representaban tanto el nazismo como el bolchevismo. Sus alumnos han dejado múltiples testimonios señalando que, si hubiera habido más profesores con su valentía e integridad moral, el curso de la historia podría haber sido diferente.¹⁷

En 1923, durante el Putsch de Múnich, Dietrich von Hildebrand tomó la decisión de abandonar Alemania. Aunque el fracaso de este intento de golpe de Estado parecía presagiar el declive del nazismo, lamentablemente, la evolución de los acontecimientos desmentiría tal expectativa. Lejos de disiparse, el peligro no sólo persistió, sino que se intensificó progresivamente.

¹⁶ VON HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler*, p. 45.

¹⁷ Efectivamente, el número de intelectuales que optaron por una postura de oposición fue limitado, y aún más reducido fue el grupo de aquellos que, permaneciendo en el ámbito académico el tiempo que les fue permitido, se dedicaron a denunciar la barbarie imperante. Dentro de este contexto, el caso más emblemático, aunque por razones diametralmente opuestas, corresponde a Martin Heidegger. Refiriéndose a von Hildebrand, “Balduin Schwarz, su mejor alumno en Munich, lo describe muy bien: ‘Poseía el enorme talento de detectar lo que ‘había en el ambiente’, como si dispusiera de una especie de barómetro para la amenaza que se estaba fraguando en la atmósfera’. Pese a que sus comentarios podían ser muy directos —‘le aseguro que los nazis son los animales más feroces’, dijo en 1924—, era tremendamente persuasivo. ‘Nos inmunizó y nos protegió de las corrientes filosóficas que recorrían Alemania en aquella época —recuerda su alumno Paul Stöcklein—. La música de Heidegger había perdido para nosotros su poder de seducción, porque nuestros oídos habían ganado en agudeza. Todo el que entendía a Hildebrand estaba salvado. Creo que es justo decir que, a pesar de las circunstancias, la historia habría sido muy diferente de haber existido más profesores como él” (VON HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler*, p. 27).

2.2. Defensa de la verdad

Pasemos al segundo momento. En 1932, la Asociación Católica por la Paz de Múnich solicitó a von Hildebrand que ofreciera un discurso en su ciudad. Los nacionalsocialistas intentaron poner todo tipo de obstáculos para que el evento no se realizase, pero finalmente se llevó a cabo según lo planeado. La conferencia del filósofo se centró en la defensa de la paz y la condena tanto del nacionalismo como del militarismo. Las primeras palabras de su intervención resonaron con fuerte determinación:

La deificación del Estado es un antiguo error que se remonta a Esparta, mientras que el nacionalismo es un producto de la era moderna y, sobre todo, obra de la Revolución Francesa. Los dos se basan en peligros clásicos de la naturaleza humana. El racismo, por el contrario, es una teoría completamente estúpida, descabellada y artificial sin ninguna base orgánica en la naturaleza humana.¹⁸

Socialistas y comunistas que también habían asistido al acto, aprovecharon sus palabras para atacar a la Iglesia y difundir su propaganda atea. Los acontecimientos habían cambiado el sentido de la conferencia.

Lo mío es romper líneas de batalla e incluso ser perseguido por ponerme del lado del bien, por defender la justicia y la verdad; de hecho, eso era lo que pretendía mi discurso. [...] pero [...] mi participación no logró contribuir a la causa de la justicia frente a la injusticia.¹⁹

Dietrich von Hildebrand, indignado por la instrumentalización de sus palabras y el giro que tomó el acto, decidió abandonarlo.

2.3. Defensa del cristianismo

La relación que mantuvo von Hildebrand con algunos católicos que simpatizaron con el nacionalsocialismo estuvo marcada, sin duda, por el desencuentro. En sus memorias, recuerda una conversación con el provincial de los dominicos alemanes,²⁰ quien creía que Hitler no era tan malo como decían. Esta tesis se apoyaba, sobre todo, en la defensa que hacía el *Führer* de la Nación, y la autoridad y el orden que representaba. Además, sostenía, al igual que muchos otros católicos de su tiempo que, llegado el momento, el nacionalsocialismo podría ser influenciado y cambiado desde dentro por los cristianos que formasen

¹⁸ VON HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler*, pp. 69-70.

¹⁹ VON HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler*, p. 70.

²⁰ Cf. VON HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler*, p. 99.

parte de sus bases. Sin embargo, von Hildebrand afirmaba con firmeza que las relaciones entre el cristianismo y el nacionalsocialismo eran totalmente irreconciliables, comparando su naturaleza con la incompatibilidad existente entre el fuego y el agua, tal y como expresaría más tarde el cardenal Pacelli, futuro Papa Pío XII.²¹

Por otro lado, para aquellos que creían que el Concordato firmado con la Santa Sede garantizaba la seguridad cristiana, Dietrich von Hildebrand respondía contundentemente que era “irrelevante si el Anticristo se abstiene de atacar a la Iglesia por razones políticas o por firmar un Concordato”.²² La postura del filósofo era clara al respecto: con el mal no se negocia.

2.4. Defensa de la libertad

En cuarto lugar, hay que señalar que durante el gobierno nazi los docentes alemanes recibían un cuestionario –que estaban obligados a rellenar– para certificar su pertenencia a la presunta raza aria. Este censo buscaba depurar la Universidad de profesores que fueran judíos o que tuvieran ascendencia hebrea. El requisito que se exigía para ser ario era que los abuelos, aunque pudieran ser judíos, hubieran sido como mínimo bautizados y, por supuesto, que jamás hubiesen sido educados en la religión judía. A pesar de no alcanzar la pureza de raza, recibían un certificado denominado *ario menor*. Además, el cuestionario obligaba a aquellos que se declaraban arios a hacer un juramento y a justificar los datos aportados, no así para los que no lo eran. Este asunto indignó profundamente a Dietrich von Hildebrand. Ahora bien, su abuela por línea materna era judía, pero bautizada en la religión cristiana y, según las condiciones establecidas, von Hildebrand podría haber jurado su condición de ario. Sin embargo, tomó la valiente decisión de firmarlo como no-ario. El filósofo, con plena libertad, se negó a formar parte de esta discriminación.²³ El 27 de junio de 1933, Dietrich von Hildebrand fue expulsado de la Universidad de Múnich.

2.5. Contra el antisemitismo

El quinto momento de nuestra narrativa tiene lugar en Viena. Dietrich von Hildebrand, invitado de honor del rector del Seminario, impartió una confe-

²¹ Cf. VON HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler*, p. 242.

²² VON HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler*, p. 115; cf. “*Ceterum censeo...!*”, en *Mi lucha contra Hitler*, p. 372.

²³ Se encontrará un análisis detallado de la acción moral y sus consecuencias en la investigación: VON HILDEBRAND, D., *La idea de acción moral*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2014.

rencia a los jóvenes seminaristas. En aquélla, como en tantas otras ocasiones, hizo referencia al antisemitismo:

Un indicio seguro de que estamos pensando en términos sobrenaturales es romper con ciertos prejuicios que representan un peligro concreto en nuestro entorno. Y en su caso, queridos amigos, ese peligro es el antisemitismo. En Viena y en toda Austria existe una tradición antisemita. No obstante, el antisemitismo es incompatible con el espíritu de Cristo y de su Iglesia, y en estos momentos en que un terrible racismo antipersonalista alza su cabeza en Alemania, ¡existe una particular llamada de Dios a escapar de ese veneno!²⁴

Después de exponer por qué el antisemitismo es incompatible con la fe cristiana, von Hildebrand compartió la hermosa historia de la entrada de Pauline Reinach²⁵ en un convento benedictino. La abadesa había proclamado: “Mañana tendremos el inmenso privilegio de recibir en nuestro convento a alguien que es hermana del Señor no sólo en el espíritu, sino también en la sangre”. Estas palabras, llenas de júbilo y significado espiritual, causaron un profundo espanto entre los seminaristas. La mitad de ellos abandonaron la sala de inmediato, porque no podían concebir en su mente deformada tal monstruosidad.

2.6. *El deber de dar testimonio*

Dietrich von Hildebrand fue miembro activo de la *Asociación de Oposición al Antisemitismo*, y tenía por costumbre comenzar cada conferencia en aquella época con una declaración firme: “Condeno el antisemitismo de todo corazón porque soy católico. El antisemitismo y el catolicismo son absolutamente irreconciliables”.²⁶ Sentía un profundo dolor por la aversión que algunos católicos tenían hacia el judaísmo. Incluso algunos justificaban la persecución, sin ningún conocimiento teológico, culpándolos de la muerte de Jesucristo, como si el resto de la humanidad no hubiese tenido ninguna relación con el acontecimiento de la salvación. La determinación con la que von Hildebrand combatía el antisemitismo fue, sin duda, excepcionalmente inusual en aquel tiempo. El 2 de diciembre de 1936, le retiraron su derecho a la ciudadanía, perdiendo así las posesiones que aún conservaba en Alemania.

²⁴ VON HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler*, p. 156.

²⁵ Hermana de su maestro, Adolf Reinach, y gran amiga de Edith Stein. Véase: STEIN, E., *Obras completas, vol. I. Escritos autobiográficos y cartas*, Burgos: Ed. Monte Carmelo/Ediciones El Carmen/Ediciones de Espiritualidad, 2002, p. 391.

²⁶ VON HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler*, p. 249.

2.7. Defensa de los valores

La primera lección que impartió en Viena tras su nombramiento como profesor de Filosofía en 1935 tampoco estuvo exenta de controversia. Aunque el tema tratado fue estrictamente filosófico: la diferencia entre el “valor” y la “satisfacción subjetiva”,²⁷ se organizó una fuerte protesta nazi en su contra. A pesar de ello, la conferencia se llevó a cabo sin contratiempos, aunque a algunos de los asistentes nazis que lograron acceder a la sala, “les aburrió –según relata von Hildebrand– más que nada porque es probable que no entendieran ni una sola palabra”.²⁸

2.8. Responsabilidad por la persona

El panorama que Dietrich von Hildebrand se encontró en el claustro universitario tampoco fue muy alentador. El filósofo hace referencia al poeta latino Ovidio, quien señala que, en tiempos felices, uno tiene muchos amigos, pero durante los difíciles, uno se encuentra solo. Sin embargo, von Hildebrand, por cierto, añade que esta soledad –*solus eris*– también “es consecuencia de un estado de nuestra propia mente del que tampoco nosotros somos culpables”.²⁹

Lo cierto es que, en ese entorno, von Hildebrand encontró más camaradería con Moritz Schlick, un filósofo neopositivista y ateo, con quien mantenía una gran distancia filosófica, que con los cristianos que eran nazis y antisemitas. A pesar de que Moritz Schlick no era judío, fue asesinado en 1936 por un individuo trastornado. Ahora bien, su muerte fue instrumentalizada políticamente para denunciar el supuesto espíritu antimetafísico del judaísmo. Ante estas acusaciones, el hijo de M. Schlick le pidió que saliera en su defensa para aclarar que el asesinato no había sido por motivos políticos. Dietrich von Hildebrand aprovechó también el escrito para explicar que la filosofía judía no es, en modo alguno, destructiva, tal como se evidencia en figuras destacadas de la historia del pensamiento como Maimónides, Spinoza, Bergson, H. Cohen y Husserl, entre otros.³⁰

²⁷ Cf. VON HILDEBRAND, D., *Ética*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1983, pp. 42-47.

²⁸ VON HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler*, p. 236.

²⁹ VON HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler*, p. 107.

³⁰ Cf. VON HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler*, p. 301.

2.9. Defensa de la rebelión cívica

En Viena, Von Hildebrand fundó la revista *Der christliche Ständestaat* con la intención de combatir el antipersonalismo y el totalitarismo. Desde su primer número, el filósofo se esforzó por desafiar los fundamentos ideológicos del nacionalsocialismo y de cualquier forma de colectivismo deshumanizador. Para Dietrich von Hildebrand, el nazismo representaba una inversión de la jerarquía del ser, porque lo biológico tenía una primacía esencial sobre lo espiritual. No cabe duda de que el racismo materialista, el antipersonalismo y el totalitarismo, constituían factores radicalmente contrarios al valor de la vida humana.

2.10. Vivir sin miedo

Por último, en los días que siguieron al incendio del Reichstag, en 1933, von Hildebrand constató que el Estado constitucional y el imperio de las leyes habían dejado ya de funcionar en Alemania. La pregunta que se planteaba entonces era una cuestión fundamental y que interpela a los seres humanos de todos los tiempos: ¿por qué no hubo resistencia? Pero también: ¿dónde estaban la policía, el ejército, incluso las milicias de los jóvenes patriotas que no eran nazis? ¿Dónde?

3. Deformación de la moral

Dietrich von Hildebrand señala que el motivo de tanta pasividad probablemente haya que buscarlo en el miedo. El miedo humano ante el peligro. Ahora bien, hay que responder que la inactividad no cura el destino, ni resuelve los problemas, más bien parece todo lo contrario. Cuando pensamos que el peligro ha desaparecido, pero no lo hemos vencido, descubrimos que pronto irrumpen nuevos y mayores peligros, desafíos existenciales que nos remiten una y otra vez a tener que tomar nuevas decisiones personales.

En este caso, ya no sería sólo el miedo lo que paralizaría a los ciudadanos, sino también la costumbre. Von Hildebrand señala que la costumbre, sin duda, positiva para la adaptación del ser humano, también puede convertirse en una "fuerza capaz de disminuir la alerta espiritual de una persona, fundamento de la auténtica moral y de la vida interior".³¹ De modo que la fuerza de

³¹ VON HILDEBRAND, D., "El peligro de acabar moralmente adormecido", en *Mi lucha contra Hitler*, pp. 337-338.

la costumbre puede acabar transformándose o, mejor dicho, deformándose, en indiferencia moral. Y en tal estado es perfectamente asumible la aceptación de morales sustitutivas.

Tendremos una deformación radicalmente distinta de la moralidad cuando un valor extramoral asuma el carácter de *sustitutivo* de la moralidad, carácter con el cual ingrese como norma y denominador general dentro del reino de lo moralmente bueno y malo. Hay muchas cosas que pueden asumir el papel de una moralidad sustitutiva. Tales son la tradición, las leyes del país y el honor, que figuran como código moral tanto en algunas sociedades y épocas culturales como en determinados individuos. La ceguera al valor de que aquí se trata, es –de nuevo– completamente distinta. En contraste con la ceguera formal para el valor moral [...], vemos que aquí el individuo entiende y admite la primacía e indispensabilidad de la esfera moral. Pero el contenido cualitativo de la moralidad lo deforma y pervierte un valor extramoral o un aspecto extramoral, o una medida extramoral que asume el papel de denominador de la moralidad.³²

Unido a esto se encuentra la actitud y el coraje de Dietrich von Hildebrand. Continuar ejerciendo la docencia en un país donde faltaban libertades y derechos fundamentales, hubiera significado para él transigir con el nazismo. Ciertamente, existen personas que decidieron quedarse para luchar desde dentro, y también para morir.³³ En todo caso, el filósofo no puede, no debe guardar silencio ante la injusticia. Y el mundo que venía necesitaba urgentemente de voces disonantes que pudieran desafinar en el coro uniforme que representaba el totalitarismo. Un filósofo que calla, un filósofo que se ve forzado a tener que silenciar su voz/grito ante la injusticia, es un filósofo que vive muerto en vida. Su vocación queda mutilada, porque no puede *ser* verdaderamente filósofo.³⁴ Dietrich von Hildebrand afirmó: “¡Preferiría ser un pordiosero libre a verme obligado a ceder en contra de mi conciencia!”³⁵

³² VON HILDEBRAND, D., *Deformaciones y perversiones de la moral*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2011, p. 39. A este respecto, se recomienda también: CRESPO, M., “La ceguera al valor moral. Consideraciones en torno a la ‘Antropología integral’ de Dietrich von Hildebrand”, en SELLÉS, J. F. (Ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003. Asimismo Leonardo Rodríguez Duplá sostiene que “el estudio más completo que disponemos acerca de las fuentes del error o causas de la distorsión del juicio moral se lo debemos a Hildebrand, quien ha acuñado la expresión ‘ceguera al valor’ para referirse a la incapacidad para percibir datos morales de orden normativo”. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. *Ética*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, p. 91.

³³ Cf. BUCH, E., *Dietrich von Bonhoeffer*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2003.

³⁴ Para Dietrich von Hildebrand la filosofía es el prototipo del conocimiento. Sobre esta cuestión puede verse su famoso ensayo: *¿Qué es filosofía?*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2000; y, en concreto, la exposición que hace en su último capítulo, “El sentido de la filosofía para el hombre”, pp. 217-227.

³⁵ VON HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler*, p. 77.

4. La batalla por la persona

Con este mismo título,³⁶ el 14 de enero de 1934 von Hildebrand redactó un artículo en *Der Christliche Ständestaat*, la revista que recordemos había fundado en Viena para combatir el nazismo. En él, el filósofo comienza destacando el hastío generado por el liberalismo individualista, que separa a la persona de Dios y fomenta el aislamiento entre individuos. Muchas personas de su tiempo, desencantadas con los frutos negativos de esta ideología, se sintieron atraídas por el nazismo –como supuesto antídoto– buscando en él una restauración del sentido de comunidad perdido. Sin embargo, Hildebrand argumenta que la imagen distorsionada de la persona en el totalitarismo o colectivismo lo hace incapaz de crear una auténtica comunidad. Sólo reconociendo la relación entre la persona humana y el Dios judeocristiano es posible erradicar el efecto despersonalizador del liberalismo.

Para Hildebrand, el fundamento de la vida en la persona radica en la esfera espiritual, esto es, dentro del ser humano. En este sentido, von Hildebrand rescata el concepto clásico de la persona como *imago Dei*. Por esto, el antipersonalismo representa para él una ruptura con Dios y con el vínculo espiritual a través de Cristo. Niega la comunidad más elevada y auténtica entre los seres humanos, la unidad en el “Cuerpo Místico de Cristo”, que sólo es posible mediante el don gratuito de Dios, y que concierne al ser humano como persona espiritual.³⁷

La estructura esencial de la persona humana, dotada de entendimiento, voluntad y corazón,³⁸ refleja, según von Hildebrand, la imagen de Dios. Aquí reside la mayor muestra de dignidad ontológica que puede alcanzar el ser humano.

Este interés fundamental por la persona y este modo “indirecto” de acceder a su estudio, lejos de ser casual, es signo de la tensión espiritual más profunda de Hildebrand. Para el filósofo, la persona humana ocupa, en verdad, un puesto privilegiado en el universo. Pero este hecho no saca en modo alguno verdadera la conocida tesis de Protágoras, tan repetida de muchos modos en nuestros días, según la cual el hombre es la medida de todas las cosas. Antes bien, es convicción decisiva de Hildebrand que la persona debe gran parte de su dignidad a su vocación al mundo de la verdad y de la importancia

³⁶ VON HILDEBRAND, D., “La batalla por la persona” en *Mi lucha contra Hitler*, pp. 401-401.

³⁷ Para entender el sentido del *Corpus Mysticum Christi* como la comunidad de personas más perfecta, véase VON HILDEBRAND, D., *Metafísica de la comunidad, Investigaciones sobre la esencia y el valor de la comunidad*, Madrid: Universidad Francisco de Vitoria, 2023, pp. 334 y ss.

³⁸ Esta trilogía puede verse claramente en VON HILDEBRAND, D., *Las formas espirituales de la afectividad*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2016, pp. 20.

objetiva, y de ahí que estudie primordialmente al ser humano a la luz de las estructuras objetivas de la realidad.³⁹

Pero lo que aquí importa es que, más allá de cualquier teoría, resulta imperativo desenmascarar cualquier forma o manifestación de antipersonalismo existente. Se trata pues de sacar a la luz todo aquello que esté bajo la influencia de este oscuro arcano que lucha contra el espíritu humano. El problema radica en que la defensa de la vida propuesta por las cosmovisiones del nacionalsocialismo y bolchevismo se dirigen hacia una comprensión absolutamente mecanizada y controlada de la vida. Por ende, la vida que afirman, el mundo que preconizan, supone una inversión de la jerarquía del ser. Dietrich von Hildebrand califica estos programas como transgresores, infectados por el "error y perversión",⁴⁰ ya que desde el punto de vista ontológico impiden comprender esencialmente la naturaleza humana.

Solo la rehabilitación del ser humano como persona espiritual y de su esfera específicamente espiritual (en oposición a la esfera psíquico-vital), solo una superación radical del antipersonalismo presente en el bolchevismo y en el nacionalsocialismo, pueden colmar el anhelo de una humanidad desengañada del liberalismo: el anhelo de una comunidad genuina, de lo orgánico y de lo objetivo.⁴¹

Dietrich von Hildebrand abordó la relación metafísica de la comunidad con la fundamentación antropológica personalista. En primer lugar, denunciando la falsificación y perversión del ser humano, especialmente en su dimensión moral.⁴² En segundo lugar, criticando o, mejor dicho, desenmascarando el papel de las ideologías totalitarias en el seno del mundo contemporáneo. Estas cosmovisiones condenan a la persona a ser absorbida completamente por la masa, en contraposición con la experiencia de vida que constituye el valor de una genuina comunidad.⁴³ Por último, mostrando cómo las teorías

³⁹ ROVIRA, R., *Los tres centros espirituales de la persona. Introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2006, p. 25.

⁴⁰ VON HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler*, p. 412.

⁴¹ VON HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler*, pp. 412-413.

⁴² El libro de Sergio Sánchez-Migallón es esencial para comprender esta dimensión, *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, Madrid: Ediciones Rialp, 2003.

⁴³ La comunidad es fuente imprescindible para conocer la persona: "Tras un prolongado oscurecimiento de la comprensión del sentido y valor de la comunidad, la sensibilidad para su esencia parece resurgir en el anhelo por la comunidad, en la búsqueda de nuevas formas comunitarias, que se encuentra hoy de múltiples modos. Pero a la vez se extienden en gran número las falsas concepciones y tendencias que se inclinan especialmente a ver en la entrega del individuo a la gran comunidad, presuntamente abarcadora, la específica superación del egoísmo. Se incurre en el error de pretender rescatar, de la estrechez del yo, aquel *ethos* en el que el individuo se siente únicamente como elemento parcial del todo, sacándolo de la actitud egocéntrica de modernidad. Se olvida con ello que hay también un hundirse por debajo de la vida privada, un hundirse en una conciencia comunitaria

despersonalizadoras arrebatan la dignidad ontológica del ser humano y niegan la posibilidad de reconocer un mundo objetivo de verdades y valores.⁴⁴

Para Hildebrand, el valor es intrínsecamente algo bueno en sí mismo, independientemente de si es bueno solo para mí o para un grupo. Asimismo, el disvalor es la maldad en sí, no por su capacidad de causar daño individual o colectivo, sino por su inherente maldad. Ahora entendemos mejor por qué Hildebrand siempre tuvo claro que era necesario combatir el nazismo. No había nada en esta doctrina que fuera digno de valor.⁴⁵

Por otro lado, von Hildebrand sostiene que la reacción de una persona en soledad difiere notablemente de su comportamiento cuando se encuentra con más sujetos.⁴⁶ En efecto, la masa tiene un poder abrumador para desencadenar en individuos actos extremos de violencia que, de otro modo, serían inofensivos. Las acciones irracionales de la multitud, dirigidas por estas ideologías inhumanas, muestran la volatilidad de la masa en comparación con la estabilidad de la persona individual. Ciertamente, el individuo parece más propenso a ser arrastrado por las pasiones irresponsables e incontroladas que imperan en la masa, alejándose así de la racionalidad y entregándose al relativismo moral, que a romper –como decía Hildebrand– las líneas de batalla, desafiando las convenciones establecidas, e incluso arriesgarse a ser perseguido por defender los valores de la verdad y la justicia.

De ahí, la necesidad de comprender cómo la pertenencia a una masa anónima afecta al individuo en comparación con la elevación e inspiración

fundada de un modo meramente vital, en el que el individuo renuncia a aquella actitud espiritual a la que como persona está no sólo facultado, sino, ante todo, obligado. Se olvida que cada alma individual representa un valor que se eleva infinitamente por encima del valor propio de toda comunidad terrena. Y se olvida, sobre todo, que sólo en la entrega a Dios y al prójimo la persona sale de la estrechez de su yo. Así pues, hoy parece estar especialmente prohibido considerar en su plenitud la esencia y el valor de la comunidad". Von HILDEBRAND, D., *Metafísica de la comunidad*, p. 21.

⁴⁴ Realmente toda la filosofía de Dietrich von Hildebrand se encuentra presidida por esta evidencia. De ahí que la vocación del filósofo consista en reconocer y distinguir la esencia de los valores. Éstos pueden ser ónticos (*ontische Werte*) y ontológicos (*ontologische Werte*). Véase ROVIRA, R., "La filosofía de los valores de Dietrich von Hildebrand", en *Deformaciones y perversiones de la moral*, pp. 9-17; PALACIOS, J. M., "Memoria de Dietrich von Hildebrand", en *Bondad moral e inteligencia ética. Nueve ensayos de la ética de los valores*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2008, pp. 133-140.

⁴⁵ Cf. VON HILDEBRAND, D., "Falsos frentes", en *El destronamiento de la verdad*, Madrid: Ediciones Rialp, 2024.

⁴⁶ Fenómeno contemporáneo investigado por muchos autores, desde la *Rebelión de las masas* de Ortega y Gasset hasta la *Psicología de las masas* de Gustave Le Bon, pasando por la obra fundamental de W. Reich, la *Psicología de las masas del fascismo*. Sin embargo, resulta también muy interesante comprobar cómo san Agustín ya había analizado este comportamiento humano en sus *Confesiones*: "Porque la verdad es que yo solo no hubiera hecho nunca aquello, no; yo solo jamás lo hubiera hecho [...], en el que no me deleitaba lo que robaba, sino porque robaba; lo que solo tampoco me hubiera agradado en modo alguno, ni yo lo hubiera hecho" (libro II, 9, 17).

que se experimenta dentro de una comunidad auténtica.⁴⁷ Hildebrand distingue claramente entre la masa y las formas genuinas de comunidad, como son la familia, el Estado, la Nación y la Iglesia. En la comunidad, cada individuo tiene un papel definido y una función específica, preservando su individualidad mientras contribuye al bien común. En cambio, en la masa, los individuos se vuelven uniformes y anónimos, perdiendo su identidad y responsabilidad personal.

Para Hildebrand, una verdadera comunidad proporciona siempre una ayuda espiritual positiva a la persona. Por eso, afirma que el individuo y la comunidad se encuentran ordenados el uno al otro. La naturaleza de la comunidad se nos revela en la comprensión de la plenitud del ser de la persona espiritual. Por el contrario, cuando un Estado o Nación adopta tendencias totalitarias y asume el papel de objetivar y someter al individuo, éste se ve amenazado con la pérdida de su identidad y autonomía, diluyéndose en la masa. Las graves consecuencias de estos modelos incluyen la disminución de la capacidad de discernimiento moral y la restricción de las libertades individuales, pudiendo culminar en la violación de los derechos humanos.

Conclusión

Hildebrand planteaba una pregunta crucial: ¿cuál es nuestro imperativo en el mundo actual?⁴⁸ Este interrogante resuena igualmente en nuestros días. La respuesta radica en nuestro esfuerzo por contrarrestar la desvaloración del espíritu y reafirmar la importancia esencial de la humanidad. Es vital restaurar la auténtica esencia y valor de la persona.

Por tanto, en este tiempo de incertidumbre y confusión ideológica, debemos responder al llamado (*vocatio*) a rescatar la dignidad y el valor intrínseco de cada ser humano. Sólo así podremos desafiar las corrientes despersonalizadoras y totalitarias que amenazan con absorbernos en la masa, perdiendo así nuestra identidad y responsabilidad personal. Como expresó Martin Buber, sólo una persona de este tipo, “en un momento semejante, podrá tomar

⁴⁷ Dietrich von Hildebrand realiza una clasificación detallada de los diferentes modelos comunitarios atendiendo a los rasgos esenciales de contacto, por un lado, material y formal, por otro, objetivo y convencional. A partir de las interrelaciones que se producen entre ellos, el filósofo establece distintos tipos (privados y públicos): matrimonio, familia, asociaciones, nación, Estado, Iglesia, Humanidad, etc. Para conocer las bases personales de la comunidad, véase su libro *Metafísica de la comunidad*.

⁴⁸ Cf. VON HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler*, p. 454.

parte en la resolución del destino de su sociedad únicamente si su concepto de la vida no contradice en modo alguno a su *experiencia* de la vida”.⁴⁹ Recordemos siempre que, incluso en medio de las tinieblas más profundas, la luz de la verdad y la dignidad humana sigue brillando con fuerza, instándonos a todos a levantarnos en defensa de la persona, como imagen misma de la divinidad.⁵⁰ Volvamos a la persona.

Bibliografía

- BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- BUCH, E., *Dietrich von Bonhoeffer*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2003.
- CRESPO, M., “La ceguera al valor moral. Consideraciones en torno a la ‘Antropología integral’ de Dietrich von Hildebrand”, en SELLÉS, J. F. (Ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003, pp. 45-59.
- DÍAZ, C., *Decir la persona*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2005.
- DÍAZ, C., *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2005.
- GRANDE SÁNCHEZ, P. J., *Edith Stein. Servir a la humanidad*, Madrid: Voz de papel, 2022.
- PALACIOS, J. M., “Memoria de Dietrich von Hildebrand”, en *Bondad moral e inteligencia ética. Nueve ensayos de la ética de los valores*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2008, pp. 133-140.
- RATZINGER, J., «Prólogo», en VON HILDEBRAND, A., *Alma de león. Biografía de Dietrich von Hildebrand*, Madrid: Palabra, 2005, pp. 5-9.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Ética*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- ROVIRA, R., “La filosofía de los valores de Dietrich von Hildebrand”, en VON HILDEBRAND, D., *Deformaciones y perversiones de la moral*, traducción de Constantino Ruiz-Garrido, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2011, pp. 9-17.
- ROVIRA, R., *Los tres centros espirituales de la persona. Introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2006.
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, Madrid: Ediciones Rialp, 2003.
- STEIN, E., *Obras Completas, vol. I. Escritos autobiográficos y cartas*, Burgos: Ed. Monte Carmelo/Ediciones El Carmen/Ediciones de Espiritualidad, 2002.

⁴⁹ BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, p. 58.

⁵⁰ Dietrich von Hildebrand recordaba que, en medio de la oscuridad del antipersonalismo contemporáneo, las palabras que pronuncia el salmista acerca de la persona humana brillan con luz propia: “Lo has hecho poco menor que los ángeles, le has coronado de gloria y honor” (Salmo 8, 6), en *Mi lucha contra Hitler*, p. 454.

En defensa de la persona humana: vocación y teoría
en la vida de Dietrich von Hildebrand

- VON HILDEBRAND, D., *Santidad y virtud en el mundo*, traducción de Emilio Prieto Martín, Madrid: Ediciones Rialp, 1972.
- VON HILDEBRAND, D., *Dietrich von Hildebrand (*1889)*, en LUDWIG J. PONGRATZ (Hrsg.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. II, Hamburg: Felix Meiner, 1975.
- VON HILDEBRAND, D., *Ética*, traducción de Juan José García Norro, Madrid: Ediciones Encuentro, 1983.
- VON HILDEBRAND, D., *¿Qué es filosofía?*, traducción de Araceli Herrera, Madrid: Ediciones Encuentro, 2000.
- VON HILDEBRAND, A., *Alma de león. Biografía de Dietrich von Hildebrand*, traducción de Aurelio Ansaldo, Madrid: Palabra, 2005.
- VON HILDEBRAND, D., *Deformaciones y perversiones de la moral*, traducción de Constantino Ruiz-Garrido, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2011.
- VON HILDEBRAND, D., *La idea de acción moral*, traducción de Sergio Sánchez-Migallón, Madrid: Ediciones Encuentro, 2014.
- VON HILDEBRAND, D., *Las formas espirituales de la afectividad*, traducción de Juan Miguel Palacios, Madrid: Ediciones Encuentro, 2016.
- VON HILDEBRAND, D., *Liturgy and Personality*, Ohio: Hildebrand Project, 2016.
- VON HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler*, trad. de Gloria Esteban, Madrid: Ediciones Rialp, 2016.
- VON HILDEBRAND, D., *La filosofía y la personalidad de Max Scheler*, Introducción y traducción de Israel Castillo, Madrid: Ediciones Encuentro, 2019.
- VON HILDEBRAND, D., *Metafísica de la comunidad, Investigaciones sobre la esencia y el valor de la comunidad*, Introducción de Urbano Ferrer, traducción de Urbano Ferrer y Sergio Sánchez-Migallón, Madrid: Universidad Francisco de Vitoria, 2023.
- VON HILDEBRAND, D., *El destronamiento de la verdad*, traducción de Pedro José Grande Sánchez, Madrid: Ediciones Rialp, 2024.

RESEÑAS

**Vigo, Alejandro, *Kant y la conciencia moral.*
Un comentario de los textos principales, Roneo:
Santiago de Chile, 2022, 166 pp.**

ROBERTO CASALES GARCÍA¹
UPAEP, Universidad/Concytep
roberto.casales@upaep.mx

Frente a ciertas lecturas estándar de la filosofía práctica de Kant, lecturas que tienden a confinarla a su fundamentación y a su dimensión formal, el presente libro aborda el problema de la conciencia moral desde una lectura más sistemática y acabada de la misma. Una lectura que no se limita a lo dicho en un par de obras del autor, sino que se caracteriza por incorporar diversos elementos de su filosofía crítica más acabada, como su tratamiento de la facultad de juzgar en su función reflexionante, propio de la tercera *Crítica*. El tratamiento que hace Alejandro Vigo sobre la conciencia moral, así, comienza con una serie de distinciones fundamentales que permiten delimitar el problema estudiado. Distingue, en primer lugar, entre tener conciencia de algo y ser consciente de sí, para posteriormente comprender la distinción entre la *moralisches Bewußtsein* y la *Gewissen*, y centrar su atención en esta última, entendida como un tipo peculiar de autoconciencia moral. De acuerdo con Vigo, Kant habla sobre esta última en tres textos: en la *Lección de filosofía moral de 1774-1775*, en la *Religion* y en la *Tugendlehre*.

Ya en la *Lección de filosofía moral de 1774-1775*, según Vigo, nos encontramos con indicios importantes sobre lo que Kant desarrollará posteriormente, como ocurre al vincular la conciencia moral con un “recto modo de trato consigo mismo”, el cual aparece también en la *Tugendlehre* en la relación de la *Gewissen* con el deber de autoconocimiento. Se destaca, en este sentido, su

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4189-7961>

Recepción del original: 07/05/2024
Aceptación definitiva: 24/06/2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

caracterización como un instinto o impulso natural que, aun cuando puede cultivarse o debilitarse, no está sujeto al arbitrio del agente. Un instinto o impulso que, en palabras de Vigo, “nos fuerza a comparecer ante la sede judicial... incluso contra nuestra voluntad” (p. 29), y que debe distinguirse de aquellas formas de autoelogio o autorreproche que no están necesariamente regidos por leyes o principios de la moralidad. La conciencia moral, en este sentido, supone un genuino autodistanciamiento reflexivo, en virtud del cual ganamos cierta transparencia respecto de nosotros mismos. Se trata, pues, de un foro interno de carácter judicial, a partir del cual nos autoenjuicamos “a la luz de las exigencias universales de la moralidad” (p. 35). Un foro interno que puede ser considerado como un tribunal divino en nosotros, sin que por ello se pierda su carácter natural. La conciencia moral, acorde con este primer texto, no es fruto del arte o de la educación, lo cual no significa que no pueda ser perfeccionada a través del arte y la instrucción.

En el segundo texto, i.e., en la *Religion*, se tematiza la conciencia moral “en su función de “guía” o “hilo conductor” (*Leitfaden*) en los “asuntos de la fe” (*Glaubenssachen*)” (pp. 48-49), en cuanto que ésta nos puede servir de guía en aquellas decisiones morales que presentan mayor dificultad. De ahí que la conciencia moral constituya un modo de ser consciente de algo o *Bewußtsein*, la cual, al versar sobre la licitud o ilicitud de un acto, conlleva una cierta exigencia de certeza moral que se opone al probabilismo. Una exigencia de certeza que se comprende como “un mandato incondicionado de autolimitación”, al que debe acogerse la conciencia moral “a la hora de elaborar su juicio sobre una situación particular moralmente relevante” (p. 52). Con esto, además de rechazar la posibilidad de una conciencia errónea, vincula a conciencia moral con la facultad de juzgar, particularmente con su función reflexiva. La conciencia moral, en efecto, se comprende como un tipo de enjuiciamiento no sobre acciones, consideradas como “casos” que caen bajo una ley, sino de un enjuiciamiento de la razón sobre sí misma, para saber si ha procedido con el debido cuidado y precaución. Gracias a este carácter autorreferencial y reflexivo, según Vigo, es que mantiene una cierta “custodia reflexiva” sobre “las tareas de hallar la regla para la acción particular que provee el caso y, luego, de subsumirla bajo la regla adecuada” (p. 57).

Esto último se conecta con el tratamiento de la conciencia moral en la *Tugendlehre*, texto que permite hacer una lectura más sistemática de su filosofía práctica y en el cual se presenta lo que Vigo denomina como la “ética material” de Kant. Que la moral kantiana tenga un componente formal no implica, según Vigo, que sea un mero formalismo vacío. Tampoco significa que ésta prescinda por completo de cualquier recurso a fines, como sostienen estas mismas lecturas estándar de Kant. Aunado a la evidencia textual que se puede dar en contra de esto último, Vigo advierte que, en la estructura

misma de las máximas, Kant incorpora siempre una referencia a los fines que el agente se propone realizar, de modo que al evaluar nuestras máximas mediante el proceso de nomologización, también estamos evaluando si los fines propuestos son o no moralmente aceptables. Pero Kant no sólo habla de fines moralmente aceptables, sino que también alude a la existencia de ciertos fines que es un deber tener y que constituyen lo que Kant denomina como deberes de virtud. Al someter nuestras máximas a este examen, en efecto, no sólo nos preguntamos si los fines que nos hemos propuesto son o no lícitos, sino también qué es lo que debemos querer, que es a lo que apunta la *Tugendlehre*.

En este contexto en el que Kant introduce su tratamiento de la conciencia moral, en relación con todas aquellas disposiciones morales para la receptividad del deber, i.e., con las *prenociones estéticas* de la moral. A través de estas últimas, en efecto, Kant da cuenta del modo peculiar en el que los principios de la moralidad “motivan en nosotros determinadas respuestas afectivas o emocionales” (p. 79), sin que ello implique que la moral se funda en el sentimiento. Se trata de ciertas disposiciones naturales de nuestro ánimo que, de acuerdo con Vigo, explican el modo peculiar en el que la ley moral nos afecta: de ahí que la conciencia moral se relacione no sólo con la función reflexiva de nuestra facultad de juzgar, sino también con lo que Kant denomina como sentimiento moral. Para entender mejor esta relación, Vigo hace un cierto paralelismo con el sentimiento de lo bello, el cual sólo es posible en la medida en que la reflexión adquiere una inflexión de carácter subjetivo. Siguiendo este paralelismo, Vigo sostiene que, en Kant, la conciencia moral “confronta al sujeto con su deber de un modo que apunta a su absolución o condena”, de manera que esto “afecta o moviliza su sentimiento moral” (p. 85). Aquí el sujeto no puede adoptar una perspectiva distanciada y desinteresada, como en el juicio de gusto, ya que nos encontramos en un escenario de confrontación inevitable en el que se examina la aptitud moral de las intenciones e intereses expresados en las máximas.

Todo esto, junto con un análisis profundo tanto de la diferencia entre el sentimiento moral y el respeto, como de la relación que mantienen entre sí, constituyen los rudimentos de lo que Vigo denomina como “una fenomenología de las resonancias afectivas, vinculadas a la motivación moral” (p. 111). Ésta es fundamental para hacer justicia a la complejidad propia de los agentes racionales finitos, así como también para explicar el cambio de postura respecto a la conciencia errónea. En la *Tugendlehre*, en efecto, Kant rechaza enérgicamente esta posibilidad, sin que esto implique la infalibilidad moral de los agentes. Que la conciencia moral sea infalible, entendiendo esta infalibilidad como una restricción relativa al plano meramente ejecutivo, nos permite entender en qué medida el agente puede dejar de prestar atención a la voz de conciencia, sin que ello suponga anularla. La conciencia moral, según

Vigo, es “el genuino órgano de toda posible autotransparencia en el plano práctico-moral” (p. 113). De ahí que Kant hable un deber indirecto de cultivar la conciencia, entendido no en el sentido de formarla, sino como “aprender a agudizar la atención que se presta a la voz del “juez interior””, empleando “para ello todos los medios que permiten prestarle oídos” (p. 121). Es aquí donde se aprecia la relación entre la conciencia moral y los deberes de virtud, particularmente con aquellos deberes que el agente moral tiene frente a sí mismo en su carácter de persona y como “juez nativo de sí mismo”.

Aparece nuevamente la figura del foro o tribunal interior para explicar la operación de la conciencia moral, con la salvedad de que ahora recupera las distinciones elaboradas en la *Religion*, como aquella entre “necesidad o cons-tricción objetiva” e “imputación interior”. La conciencia moral, acorde con Vigo, supone un cierto proceso de auto imputación, donde el agente “se sien-te observado (*beobachtet*) y amenazado (*bedroht*) por un juez interior (*ein inne-rer Richter*)”, el cual infunde un tipo particular de respeto, pues detenta una cierta potestad y “custodia de las leyes morales presentes en el agente” (p. 125). Gracias a la conciencia moral, en consecuencia, el agente moral se ocupa de sí mismo y se ve constreñido por su propia razón a seguir la ley moral, tal y como si ésta fuese mandada por una persona diferente. La operación de la conciencia moral supone, en este sentido, un cierto desdoblamiento interior, a partir del cual el agente es capaz de tomar distancia frente a sí mismo. Este fenómeno de autodistanciamiento supone considerar no sólo considerar al “yo” de dos formas –como *homo noumenon* y como *homo phaenomenon*–, sino también distinguir a este “doble yo” del agente, que se juzga a sí mismo como otro, del juez interior que aparece hasta que concluyen los correspondientes alegatos, a fin dar su veredicto final.

Al distinguir al acusador y al acusado del juez, i.e., a ese “doble yo” de aquel que da su sentencia en calidad de experto conocedor del corazón hu-mano, Kant introduce también una cierta referencia a Dios, la cual, aun cuando no constituye una prueba o argumento a favor de la existencia de Dios, sirve como guía para representar la propia escrupulosidad en lo tocante a la *Gewissen*. Esa escrupulosidad constituye lo que en Kant se comprende como religión moral, una noción que se relaciona, no ya con el fundamento de la moralidad, cuanto con las funciones de la *Gewissen* y, en especial, con el deber de autoexamen y autoenjuiciamiento. Con esto, Kant advierte que, “a la hora de asumir la responsabilidad que nos cabe por nuestras propias acciones, los mandatos de la moralidad se nos presentan siempre, al mismo tiempo, también como mandatos divinos” (p. 136).

Para concluir este estudio sobre la conciencia moral, Vigo hace dos cosas: en primer lugar, analiza la relación entre ésta, el deber de autoconocimiento y el deber de veracidad; en segundo lugar, mencionar la relevancia del autoco-

nocimiento para el proyecto crítico. En relación a lo primero, Vigo menciona que este deber, expresado en el mandato proverbial “conócete a ti mismo”, es un deber que nos remite a aquella exigencia de autoexamen y autocrítica derivada de una concepción específica del bien humano. se trata de un deber que manda, no tanto tomar nota de sí mismo, como someterse a sí mismo al “más riguroso autoexamen” y “autoenjuiciamiento”, a fin de “poder avanzar por el camino del genuino mejoramiento moral, superando los obstáculos que ponen constantemente las propias miserias” (p. 141). Deber que se vincula, a su vez, con el deber de veracidad, en cuanto que la mentira constituye la mayor lesión posible a los deberes para con uno mismo. Este autoexamen y autoenjuiciamiento son fundamentales para mantener a raya “las pretensiones injustificadas del amor propio” (p. 143), ya sea porque ayudan a desterrar el desprecio a la humanidad, tanto en mí como en los demás, sea porque nos permite oponer resistencia a aquellas formas de aprecio a sí mismo basadas en el amor propio, o sea porque de ahí se derivan otros deberes, como aquel que nos manda ser imparciales con nosotros al momento de confrontar nuestro obrar con la ley moral.

En relación a lo segundo, por último, Vigo advierte que el autoconocimiento es “condición imprescindible para el adecuado empleo de la razón, también allí, y especialmente allí, donde se pretende poder atacar con argumentos meramente aparentes los fundamentos mismos de la creencia moral racional” (p. 150). Esto se hace patente en las bases mismas del proyecto crítico, particularmente ahí donde se introduce la figura de un tribunal de la razón que nos permite comprender los límites y los alcances de nuestro conocimiento. Con esto, Vigo muestra cómo, desde una lectura más sistemática de Kant, podemos articular el problema de la conciencia moral con su proyecto de una filosofía crítica de veta socrática, un proyecto que merece una lectura más atenta. No sólo nos ofrece este tipo de lectura, sino que además nos arroja ciertas luces sobre el modo en que se entrelazan ciertas temáticas que usualmente se consideran por separado, como ocurre al reparar en la relación entre conciencia, reflexión y sentimiento.

Normas editoriales

Presentación de originales

• Los textos, originales e inéditos, deberán ser relativos a los temas que sugieren el título y subtítulo de la revista y que se explicitan en la Información general (*Cobertura temática*). Para optar a su publicación es preceptivo atenerse a las siguientes normas:

1. La extensión máxima, incluidos los espacios, será de 70.000 caracteres para los Artículos y de 45.000 para las Notas. Esta norma general es susceptible de excepciones, cuando se trate de trabajos cuya unidad temática lo requiera. Asimismo, los trabajos que, por el mismo motivo, excedan el doble de la extensión aquí indicada, podrán ser publicados en dos números sucesivos.

2. El Título de los trabajos ha de constar en el idioma original y en inglés. Los artículos irán precedidos de un resumen, entre 500 y 1000 caracteres, seguido de 5 a 7 palabras clave (o expresiones muy breves); uno y otras —el resumen y las palabras o expresiones clave—, también en los dos idiomas.

3. Los trabajos se redactarán en formato Word (.doc o .docx), con las siguientes características:

Tipo de letra: Palatino Linotype

Tamaño de letra: 11

Márgenes: 3 cm laterales y 2.5 superior e inferior

Espacio interlineal: Sencillo

4. Las citas y referencias deberán redactarse en el orden y con el formato siguientes: APELLIDO(S) e inicial(es) de nombre(s), *título de la obra* o “artículo”, revista y volumen (si es el caso), ciudad de publicación, editorial, año y página/s. A modo de ejemplo:

MARTÍNEZ PORCELL, J., *Metafísica de la persona*, Barcelona: Balmes, 2008, p. 159.

FORMENT GIRALT, E., “Autoconciencia y ser en Santo Tomás de Aquino”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 8, Sofime, Zaragoza, 2001, pp. 11-30.

SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1976, pp. 11-30.

Tras la primera cita de una obra, en las siguientes podrán utilizarse (no es preceptivo) las abreviaturas comunes en los trabajos de investigación.

Cuando se trate de autores clásicos, las obras se citarán según las normas y costumbres habituales entre los especialistas.

La Redacción se reserva el derecho de unificar los modos de citar, con el fin de facilitar la lectura.

- Normas para el envío de originales:

Para someter el original al procedimiento de arbitraje de la revista, se enviará un documento en Word, con el trabajo correspondiente, además de proporcionar en la Web del OJS los datos necesarios para su posterior identificación:

1. Con objeto de preservar el carácter anónimo de las colaboraciones y posibilitar el arbitraje ciego, los trabajos se enviarán a través del Sitio Web del OJS (Open Journal System) de *Metafísica y Persona*: <http://www.revistas.uma.es/index.php/myp>, que será también el medio utilizado para facilitar el flujo de todo el proceso de revisión, arbitraje, propuesta de correcciones, etc. Además del texto completo, con las notas correspondientes a pie de página, sólo deben figurar en este documento el título y subtítulo.

Para que el texto pueda someterse al arbitraje ciego, según se describe en el Procedimiento de evaluación, no constará en él ni el nombre del autor ni dato o referencia algunos que permitan identificarle.

2. Al registrarse en la Web del OJS como autor, con objeto de enviar una colaboración, será preciso rellenar un formulario, en el que se incluyen los datos imprescindibles para la posterior identificación del trabajo o los trabajos remitidos a la revista. Como se ha indicado, ninguno de esos datos personales debe figurar en el documento que contiene la colaboración propiamente dicha.

Procedimiento de evaluación

La selección de los artículos y notas para *Metafísica y Persona* se rige por el siguiente sistema de evaluación.

1. *Arbitraje*. Todos los trabajos serán evaluados y dictaminados por dos académicos del máximo nivel y especialistas en el tema sobre el que versa el artículo o la nota. Los árbitros siempre serán ajenos al Consejo Directivo y al Consejo de Redacción.

Se tratará de un arbitraje doble-ciego. Los artículos han de recibir dos dictámenes favorables. En el caso de las notas, un solo dictamen favorable hará posible su publicación, y uno solo en contra podrá impedirlo.

Con independencia de cuál sea el dictamen, las opiniones de los árbitros y sus observaciones o sugerencias se comunicarán al autor a través del sitio Web del OJS de la revista.

— En caso de que se considere publicable, pero el dictamen incluya sugerencias, el autor será libre de tomarlas o no en cuenta e incorporarlas al trabajo, siempre dentro del plazo previsto.

— Si la publicación está condicionada a ciertas mejoras, la aceptación definitiva dependerá de la adecuación real entre los cambios incorporados y la propuesta de los dictaminadores.

— Cuando el dictamen rechace la publicación, el autor tiene plena libertad para asumir las correcciones, elaborarlas, incorporarlas al texto y volver a presentarlo para su publicación en un número posterior de *Metafísica y Persona*, que en su momento se someterá, como cualquier otra publicación, a nuevo arbitraje.

2. *Autoría*. Una vez editados sus escritos, los autores podrán utilizarlos y difundirlos con total libertad, refiriéndose siempre a la revista *Metafísica y persona* como el lugar en que inicialmente se publicaron.

3. *Certificación*. En caso de que lo soliciten, se enviará a los autores un certificado de que el trabajo ha sido aceptado para su publicación por la revista y que será publicado en su momento.

Suscripciones

La suscripción a la Revista es anual y comprende dos números. Existen tres tipos de suscripción, cada una con sus propias características:

Suscripción a la versión digital.- Para recibir por correo electrónico nuestra publicación, así como también las noticias relevantes sobre la Revista, es necesario enviar un correo electrónico a contacto@metyper.com, añadiendo los siguientes datos: nombre completo, filiación institucional y correo electrónico.

Intercambio de publicaciones.- Para solicitar el intercambio de publicaciones, es necesario enviar un correo electrónico con todos los datos de la Revista que se ofrece en intercambio a: metafisicaypersona@upaep.mx.

Adquisición de números individuales.- Para solicitar un número específico en su versión física, contactar con la Revista en la dirección: metafisicaypersona@upaep.mx.