

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Metafísica y Persona, Año 15, No. 29, Enero-Junio 2023, 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 Mónica Lobatón Díaz, Servicios editoriales y de impresión, Enrique Rébsamen 124, colonia Narvarte Poniente, 03020, Ciudad de México, este número se terminó de imprimir en enero de 2023, con un tiraje de 250 ejemplares.

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

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

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

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida
Año 15 — Número 29

Enero-Junio 2023



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA



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
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>Sobre Crane, Brentano y objetos intencionales</i> Leyver Ponce Ruiz	11
<i>Personalismo y pecado original: la inclinación al mal en dos textos personalistas</i> Carlos Lepe Pineda	25
<i>Conocer para cohabitar: una propuesta a partir de Henri Bergson</i> Rodolfo Herrera López	47
<i>La formación (Bildung) del humano entero. La crítica de la razón histórico-pedagógica de Wilhelm Dilthey</i> Luis Fernando Mendoza Martínez	73
<i>Entre el diálogo y el amor: deudas y distancias de Levinas a Buber y a Marcel</i> Jorge Medina Delgadillo	101

Notas críticas

<i>Tendencia o interés comunicativo de la verdad. Algunos aspectos del pensamiento de Antonio Millán-Puelles</i> Yamila Eliana Juri	117
--	-----

Reseñas

<i>Guerrero Martínez, L. (Coord.), Bioética, México: Universidad Iberoamericana, 2018, 188 pp. ¿Bioética “prevalentemente filosófica” más allá de la “ética aplicada”?</i> José Miguel Ángeles de León	137
<i>Sánchez Muñoz, R. (Coord.), El problema del mal. Invitación a la teodicea, México: Torres Asociados, 2022, 129 pp.</i> Oscar Santiago Rosas Necochea	147
<i>Normas editoriales</i>	153

ARTÍCULOS

Sobre Crane, Brentano y objetos intencionales

On Crane, Brentano and Intentional Objects

LEYVER PONCE RUIZ¹

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
lponce1@uc.cl

RESUMEN

Según Tim Crane, su propuesta sobre los objetos intencionales se puede entender como una fenomenología, pues es una teoría de las apariencias. En el presente trabajo analizo si esa afirmación es correcta. Si bien abolir compromisos ontológicos conduce a un tipo de meinongismo no estándar, considero que la propuesta de Crane no necesariamente desemboca en una fenomenología. Primero analizaré algunos de sus conceptos principales como intencionalidad, representación y objeto intencional. Luego, mostraré de manera general el sentido que tienen estos conceptos en la tradición de la psicología acto-objeto iniciada por Brentano.

Palabras clave: intencionalidad, representación, objeto intencional, objeto ficticio, meinongismo

ABSTRACT

According to Tim Crane, his theory on intentional objects can be understood as a phenomenology inasmuch as it is a theory of appearances. In this paper, I analyze whether this statement is correct. Although abolishing ontological commitments leads to a non-standard type of Meinongism, I believe that Crane's theory does not necessarily lead to a phenomenology. First, I will analyze some of its main concepts such as intentionality, representation and intentional object. Then, I will present in a very general way the meaning that these concepts have in the tradition of the act-object psychology started by Brentano.

Keywords: intentionality, representation, intentional object, fictional object, meinongism

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4628-2379>

Introducción

El meinongismo (al menos en su postura estándar) es un marco metaontológico alternativo.² Sostiene que hay objetos inexistentes independientes del pensamiento. También afirma que la existencia puede ser una propiedad de primer orden. Hay diversos tipos de meinongismos. Berto y Plebani afirman que en realidad el meinongismo se trata de una “familia de teorías”.³ En general, todo meinongismo distingue entre el ser y el existir; o entre el “hay” y el “existir”. De este modo, la cuantificación se encuentra libre del compromiso existencial. Cuando se trate de oraciones donde aparezca el predicado existencia, el compromiso hay que hacerlo explícito. En este sentido, “existir” es un predicado primitivo.⁴ Además, otro aspecto importante común a las teorías meinongianas es que los objetos inexistentes tienen propiedades.

Todo meinongismo postula un “principio de comprensión”: para cualquier condición Ax , con la variable x libre, algún objeto satisface Ax .⁵ En el meinongismo “ingenuo” se trata de determinar qué objetos inexistentes hay, así como sus propiedades. Como se puede observar, este principio es análogo al “principio de comprensión” en teoría de conjuntos; a saber: toda propiedad determina un conjunto. Russell mostró que esto es insostenible. Ahora bien, son conocidas las críticas de Russell hacia la postura de Meinong mostrando que tal principio es inconsistente (la condición Ax puede presentar condiciones inconsistentes; por ejemplo, “cuadrado redondo”) y trivial (se podría probar la existencia de cualquier cosa).⁶ Dadas estas problemáticas, han surgido nuevas teorías “neo-meinongianas” que pretenden evitar las objeciones russellianas. A juzgar por Marie Reicher, entre las teorías neo-meinongianas se encuentran las siguientes: (a) meinongismo nuclear

² En este trabajo utilizo “ontología” en el sentido de la ontología inaugurada por Quine.

³ BERTO, F. y PLEBANI, M., *Ontology and Metaontology. A Contemporary Guide*, London: Bloomsbury Publishing, 2015, p. 101. Salvo que se indique lo contrario, las traducciones son propias.

⁴ Por ejemplo, “Lady Gaga existe” se formalizaría $E!g$ y “Pegaso no existe” como $\neg E!p$.

⁵ PARSONS, T., *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press, 1980, p. 19.

⁶ Cabe señalar que el Russell anterior al paradigmático artículo “On Denoting” (1905) defendía una postura inflacionista. Sin embargo, “On Denoting” es el resultado de las discusiones que Russell sostuvo con el propio Meinong y Hugh MacColl. Por ejemplo, según MacColl, existe una “clase nula”; a saber, la clase de cosas que no existen; es decir, la clase nula tiene miembros, pero son inexistentes; no obstante, Russell concluirá que “el actual Rey de Francia” no pertenece a ninguna clase. Sobre estos debates, ver RUSSELL, B., *Russell on Metaphysics. Selections from the writings of Bertrand Russell*, Munford, S., (Ed.), London, New York: Routledge, 2003. Dejo de lado la cuestión de si las críticas de Russell y Quine a Meinong son realmente justas o caen en una simple ridiculización.

(Terence Parsons),⁷ (b) meinongismo de “cópula dual” (Edward Zalta);⁸ (c) meinongismo Modal (Francesco Berto).⁹ Además, Reicher ubica otro tipo de neo-meinongismo: el (d) “de-ontologizante” (Tim Crane). Reicher considera que en Crane hay una “de-ontologización” del problema de la no existencia.¹⁰ Por su parte, el propio Crane afirma tajantemente que su teoría sobre objetos existentes es un “ejercicio de fenomenología”.¹¹

El objetivo del presente trabajo es mostrar que la postura “de-ontologizante” de Crane no necesariamente se debe entender como una postura “fenomenológica”, ni en el sentido husserliano en específico, ni en el sentido general del término en la tradición iniciada por Franz Brentano. Consideramos que la principal debilidad de la supuesta fenomenología de Crane es no problematizar conceptos como “intencionalidad” y “representación”; de hecho, el concepto de representación se toma simplemente como primitivo. Otros autores han realizado críticas a la propuesta de Crane, no obstante, se mantienen en su misma tradición, compartiendo los mismos presupuestos ontológicos.¹²

1. Intencionalidad y representación

La teoría de Crane sobre los objetos no existentes se encuentra en el marco de su teoría de la mente.¹³ Dos conceptos son fundamentales en tal teoría: el de (a) intencionalidad y (b) representación. Crane afirma que su teoría descansa en la “Tesis de Brentano”, a saber: la intencionalidad es lo que distingue

⁷ PARSONS, T., *Nonexistent Objects*, p. 19.

⁸ ZALTA, E., *Abstract Objects. An Introduction to Axiomatic Metaphysics*, Dordrecht: Reidel, 1983.

⁹ BERTO, F., *Existence as a Real Property. The Ontology of Meinongianism*, Springer, 2012, Parte III.

¹⁰ REICHER, M., “Nonexistent Objects”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring, 2019), ed. Edward N. Zalta <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/nonexistent-objects/>>

¹¹ CRANE, T., *The objects of thought*, Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 70.

¹² Sobre este punto, ver los argumentos de Mohammad Saleh Zarepour y Manuel Almagro. ZAREPOUR, M. S., “On Crane’s Psychologistic Account of Intentionality”, *Acta Anal*, vol. 33, 2018; ALMAGRO, M., “Verdad sobre la existencia: un problema para la teoría reduccionista de Tim Crane. Nota crítica sobre *The objects of thought*”, *Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía*, vol. 50, núm.148, 2018.

¹³ A grandes rasgos, Crane sostiene que la mente tiene las siguientes características: (a) es parte de la naturaleza (en este sentido, es naturalista) y (b) es computacional (en el sentido que “procesa” representaciones). Además, (c) la mente tiene una naturaleza causal pero no es fisicalista. Ver CRANE, T., *La Mente mecánica. Introducción filosófica a mentes, máquinas y representación mental*, traducción de Juan Almela, México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

a los fenómenos mentales de los físicos.¹⁴ Además, según la interpretación de Crane, para Brentano todo estado mental se dirige a un objeto. Los deseos, emociones, acciones, *tienen* “objetos del pensamiento”.¹⁵ La intencionalidad consiste en “*tener un objeto*”.¹⁶ Este objeto es el objeto del pensamiento u “objeto intencional”. Pero hay objetos intencionales que no existen, como Pegaso o Bart Simpson. Es importante comprender que “objeto intencional” y “objeto no existente” no son sinónimos. Crane afirma: “La noción de objeto intencional deber ser la noción central de la teoría de la intencionalidad y algunos objetos intencionales no existen”.¹⁷

De este modo, según Crane, la intencionalidad no es una relación o, al menos, no una relación ordinaria. Una condición necesaria para una relación ordinaria es que las dos cosas existan; es decir, el sujeto y el objeto. Por ejemplo, en “Miguel besa a su novia” se entiende que tanto Miguel como su novia existen. No obstante, puede haber objetos que no existan pero que pueden representarse, pensarse de alguna manera. Por ejemplo, en la creencia “Santa Claus llega en Navidad” la mente se dirige a Santa Claus. Se puede notar entonces que para Crane si pienso en *x*, tengo una representación de *x*.

La tesis de Crane es que hay una “relación real” en el caso de la *referencia* y una “direccionalidad” en el caso de la *intencionalidad*. A la relación intencional también la nombra “*aboutness*”.¹⁸ Esto quiere decir que en un pensamiento determinado puede faltar el referente pero la intencionalidad se mantiene. En otras palabras, la referencia queda limitada a la relación entre un pensamiento (o palabra) y un objeto existente. La intencionalidad consiste en la “sola representación de algo”.¹⁹ La existencia de este “algo” es irrelevante para la intencionalidad. En este sentido, Santa Claus no tiene referencia, pero efectivamente puedo pensar en Santa Claus.

El mismo Crane plantea una posible objeción. La intencionalidad podría ser considerada una relación real si se establece no con el objeto sino con las propiedades del objeto. Así, no hay objetos no existentes, pero sí hay propiedades de esos objetos. Esta postura es muy extraña. Más bien, “es fenomenológicamente muy implausible”²⁰ afirmar que solamente se piensa sobre las propiedades y no en el objeto. Si amo algo, a alguna persona, por ejemplo, no amo sus propiedades sino a la persona en su totalidad, al objeto total.

¹⁴ CRANE, T., *The Objects...*, p. 65.

¹⁵ CRANE, T., *The Objects...*, p. 3.

¹⁶ CRANE, T., *The Objects...*, p. 89.

¹⁷ CRANE, T., *The Objects...*, p. 5.

¹⁸ El traductor utiliza “*acercadidad*”. Creemos que tal palabra es desconcertante. Consideramos que “*direccionalidad*” expresa mejor la idea del autor.

¹⁹ CRANE, T., *The Objects...*, p. 9.

²⁰ CRANE, T., *The Objects...*, p.13.

Otro concepto central en la teoría de Crane es el de “representación”. En el lenguaje ordinario, una representación es “algo que representa otra cosa”.²¹ De este modo, el concepto de representación se entiende de un modo primitivo y no se problematiza. Así, si puedo pensar sobre x , tengo una representación de x . Por lo tanto, “representación” e “intencionalidad” parecen ser sinónimos. Ahora bien, puede haber representaciones pictóricas o lingüísticas, pero la representación fundamental es lo que Crane denomina “representación mental”.

Según Crane, si Brentano está en lo correcto, a saber, si todo fenómeno intencional (juicio, creencia, percepción) representa objetos, entonces todos los estados mentales son representacionales. Esto no quiere decir que cada estado mental represente una parte del mundo pues los objetos intencionales no son “entidades” o “cosas” en ningún sentido, pero pueden serlo si existen.

Dada la diversidad de objetos no existentes, Crane se limita a los siguientes:

(A) Objetos de error; es decir, objetos que en realidad no existen, pero podemos creer que existen; por ejemplo, la fuente de la juventud o la piedra filosofal.

(B) Ficticios, mitológicos: objetos que sabemos que no existen. Son los objetos de las creaciones literarias o los personajes mitológicos.

De igual modo, en la intencionalidad distingue tres elementos:

(a) El objeto intencional. Un objeto intencional es “lo que se representa en la mente”.²² No se trata aquí de una “quasi-entidad” o “pseudo-entidad”.²³ Por esta razón, Crane no cae en un inflacionismo ontológico.

(b) El contenido intencional. El contenido es la manera en que el objeto de la representación es representado.²⁴ En este sentido, puede haber identidad en el objeto pero diferencia en el contenido. Por ejemplo, la diferencia entre “agua” y “H₂O”; aquí cambia el contenido pues cambia la manera en que se ha representado el objeto. Así pues, el contenido es parecido al *Sinn* fregeano.

c) El modo intencional. Es el tipo de estado mental específico (juicios, tipos de creencias).²⁵

²¹ CRANE, T., *La Mente Mecánica...*, p. 35.

²² CRANE, T., *The Objects...*, p. 83.

²³ CRANE, T., *The Objects...*, p. 4.

²⁴ CRANE, T., *The Objects...*, p. 99.

²⁵ Otro asunto íntimamente ligado con estas observaciones es la distinción semántica entre “intencionalidad” e “intensionalidad”. Como se sabe, en un contexto lingüístico extensional se hace referencia a objetos existentes. También se admite la sustitución *salva*

2. De-ontologización y reduccionismo

Según Crane, algunas propiedades se ejemplifican en objetos existentes. Si un objeto x tiene una propiedad y , significa que y es verdaderamente predicado de x . En este sentido, Crane plantea la distinción entre “propiedades sustanciales” y las que no lo son.²⁶ Del mismo modo, distingue entre “relaciones sustanciales” y las que no lo son.

Estas distinciones funcionan para responder al problema de la identificación de los objetos no existentes; es decir ¿cómo es posible atribuir propiedades a los objetos no existentes? Es obvio que Sherlock Holmes es distinto de Homero Simpson. La respuesta consiste en que tanto Sherlock Holmes como Homero Simpson tienen propiedades *peculiares*. Considérense las propiedades “ser famoso” o “ser social”. Ahora tómesese la oración “Sherlock Holmes es el detective más famoso”; aquí “ser famoso” es una propiedad “pleonástica”,²⁷ “no sustancial” o, siguiendo a Colin McGinn, “dependiente de la representación”.²⁸

veritate de términos correferenciales. No obstante, la ley de Leibniz falla cuando hay actitudes proposicionales involucradas. Otro principio que rige a un contexto extensional es la introducción del cuantificador existencial. En lógica clásica, el argumento “si Lady Gaga canta Bad Romance, entonces existe alguien que canta Bad Romance” es válido ($Ca \vdash \exists xCa$). Ahora considérese “Pedro cree que un Pegaso tiene alas”, de esta oración no se puede inferir “existe algo que Pedro cree que tiene alas”. Según Crane, en términos generales, la intensionalidad es una consecuencia de la intencionalidad. Sobre la relación entre estos términos desde una perspectiva husserliana, ver SMITH, D. W. y MCINTYRE, R., *Husserl and Intentionality: a study of mind, meaning and language*, Dordrecht: Reidel, 1982.

²⁶ Crane considera las “propiedades naturales” de Lewis como ejemplo de propiedades que se ejemplifican en objetos existentes. Un ejemplo de una propiedad natural es “tener masa x ”. Véase el artículo clásico de David Lewis que introduce el tema de las propiedades naturales en la metafísica contemporánea, “New work for a theory of universals”, *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 61, núm. 4, 1983. Según Crane, los objetos que no existen no poseen propiedades naturales.

²⁷ Crane toma el término “pleonástico” de Stephen Schiffer, ver SCHIFFER, S., *The Things We Mean*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

²⁸ Según McGinn, las propiedades que se ejemplifican en objetos existentes “entrañan la existencia” [*existence-entailing*] de tal objeto, mientras que las propiedades de objetos no existentes “dependen de la representación” [*representation-dependent*]. MCGINN, C., *Logical Properties*, Oxford: Oxford University Press, p. 37. Su propuesta va más allá de un meinongismo estándar, pues no afirma que haya un ámbito de objetos inexistentes independientes de la mente. De hecho, apunta: “no hay cosas no existentes que trasciendan nuestros actos cognitivos” (MCGINN, C., *Logical Properties*, p. 37). Los objetos no existentes son simplemente *objetos del pensamiento*. Así, “cuando decimos que no existe un objeto, atribuimos la no existencia a un objeto meramente intencional” (MCGINN, C., *Logical Properties*, p. 37). A los objetos no existentes se les puede atribuir propiedades, la principal es la *no existencia*. Por lo cual, si los objetos no existentes no tuvieran propiedades sería imposible afirmar la verdad de “Zeus es un dios” o esta proposición sería tan verdadera como “Zeus es mortal”. En el mismo sentido se dice que Pegaso es un caballo y no un perro. En el caso de los objetos intencionales, éstos “tienen precisamente las

La ontología solamente tiene que ver con propiedades o relaciones sustanciales. Por esta razón, las propiedades “pleonásticas” o “dependientes de la representación” no incorporan elementos nuevos a la ontología. No son parte de la ontología. De esta manera, los objetos no existentes se *distinguen* mediante la *descripción de sus propiedades*. Así, “todas las propiedades y relaciones de los objetos no existentes son ‘pleonásticas’²⁹ o ‘dependientes de la representación’”. A estas alturas, según Crane, han quedado abolidos los compromisos ontológicos. En este sentido, “Pegaso es un caballo mítico” es verdadera, pero “Pegaso es un caballo” es falsa, pues Pegaso no tiene la propiedad de ser un caballo; es decir “ser caballo” no es una propiedad dependiente de la representación pues entraña la existencia. Así, en “ser caballo mítico” Pegaso está “representado de alguna manera”, ya sea en el pensamiento o en el lenguaje.³⁰ Por ello, en el caso de Sherlock Holmes, la propiedad “ser detective” depende de la historia inventada por Arthur Conan Doyle; en el mismo sentido, “ser un caballo mítico” depende de la mitología griega.

Es importante aclarar que los objetos existentes *pueden* tener propiedades dependientes de la representación.³¹ El ejemplo de Crane es el siguiente. Un caballo pura sangre puede ser imaginado o pensado por un sujeto *S*, pero *además*, el caballo tiene todas las características de un caballo que existe. Entonces, hay casos donde las propiedades dependientes de la representación aparecen mezcladas con las que entrañan existencia.

Otro punto importante es que, al igual que la no existencia, la identidad queda excluida como una propiedad ontológica. En este sentido, a la teoría de Crane no le afecta la ausencia de un claro criterio de identidad para los objetos no existentes. De esta manera, Crane no tiene ningún problema en aceptar el *dictum* quineano “no hay entidad sin identidad”. En los objetos no existentes, más que hablar de identidad se habla mejor de “similitud”. Por ejemplo, Hermes y Mercurio son “el mismo” objeto pero no son idénticos.³² En otras palabras, Pedro se puede representar a Hermes y Juan a Mercurio. Ambos se representan al mismo objeto no existente pues comparten alguna similitud en la representación de ese dios. Los pensamientos que tienen Pedro y Juan son distintos pero el objeto intencional es el mismo. Así pues, el concepto de identidad se aplica al ámbito de los objetos existentes, y el de similitud al de representación de lo no existente.

propiedades que les confieren nuestros actos mentales” (MCGINN, C., *Logical Properties*, p. 42).

²⁹ CRANE, T., *The Objects...*, p. 68.

³⁰ CRANE, T., *The Objects...*, p. 68.

³¹ CRANE, T., *The Objects...*, p. 68.

³² Desde una semántica alternativa, por ejemplo, en una lógica libre positiva, Hermes es idéntico a Hermes, pero Hermes no es idéntico a Mercurio.

Ahora bien, desde esta perspectiva ¿cómo pueden ser verdaderos los existenciales negativos?, ¿hay una diferencia en el valor de verdad entre “Pegaso no existe” y “Pegaso es un caballo con alas”? En general, el problema de los existenciales negativos se presenta si se niega la solución descriptivista russelliana. La solución de Crane al problema de los existenciales negativos es la siguiente: los existenciales negativos también dependen de la representación. Así, “el cuadrado redondo no existe” significa lo mismo que “el cuadrado redondo no tiene ser” o “no es el caso que el cuadrado redondo exista”. Ahora bien, “la proposición existencial negativa es la negación de la proposición existencial. La primera es verdadera cuando la segunda es falsa”.³³ Esta es la solución de Crane al problema de los existenciales negativos. Dicha solución descansa en la premisa “la negación de una falsedad es una verdad”. Así pues, “el cuadrado redondo no existe” es verdadera *porque* “el cuadrado redondo existe” es falsa. Esta explicación no es semántica sino metafísica.³⁴ En consecuencia, es irrelevante si “existe” es un predicado de primer orden o no. También son irrelevantes las posibles formalizaciones de dichas oraciones. El hacedor de verdad para los existenciales negativos será “el mundo total”.³⁵

Desde esta perspectiva, “Pegaso no existe” es verdadera *porque* “Pegaso existe” es falsa. La solución es simple y elegante: si de un objeto no existente se predica una propiedad que entraña existencia, siempre se obtiene una falsedad. Como se puede notar, Crane parte de la distinción entre propiedades para responder a la cuestión de los existenciales negativos. Esta explicación también es “reduccionista”,³⁶ en el sentido en que trata de explicar por qué ciertas verdades se derivan de otras sin apelar al compromiso ontológico de los objetos involucrados. No hay más entidades involucradas que las que ya existen. Por eso, no se trata tampoco simplemente de una típica reducción ontológica.

Una postura como el ficcionalismo podría objetar lo siguiente: en realidad “Homero Simpson es el papá de Bart Simpson” es verdadera en la ficción; en este caso, en la historia creada por Matt Groening. Sin embargo, hablar de un operador implícito como “en la ficción” no resuelve todos los problemas. Puede ser verdadero por “la ficción” que “Homero Simpson es el papá de Bart Simpson”, pero también es verdadero que “Homero Simpson es uno de los personajes animados más famosos”. Como se ve, esta última oración no

³³ CRANE, T., *The Objects...*, p. 74.

³⁴ Me parece que Crane presenta un caso de “explicación metafísica”. A primera vista, el argumento parece ser circular. No obstante, Elizabeth Barnes apunta que la objeción contra la circularidad en casos como éstos no es metafísica sino epistémica. Ver BARNES, E., “Symmetric Dependence”, en BLISS, R. y PRIEST, G. (Eds.), *Reality and his Structure. Essays in Fundamentality*, Oxford: Oxford University Press, 2018, pp. 50-69.

³⁵ CRANE, T., *The Objects...*, p. 75.

³⁶ CRANE, T., *The Objects...*, p. 131.

puede ser verdadera por el operador “en la ficción”, pues no se puede encontrar dicha oración en la historia que salió de la mente de Matt Groening.

Así pues, el “ser famoso” es una propiedad dependiente de la representación. De esta manera, *en* la ficción (o *en* el mito) es verdad “Homero Simpson es el papá de Bart Simpson”. La manera en la que Homero Simpson es *representado* en la ficción basta para hacer verdadera en la ficción esa oración. En este sentido, el mito o la ficción es lo que es *real*. Esto real es el *truth-maker* de la otra verdad derivada, por decirlo de algún modo. Ahora bien, en “Homero Simpson es uno de los personajes animados más famosos”, la fama, el “ser famoso”, es una propiedad dependiente de la representación; en este caso, esta oración es verdadera *porque* hay otras verdades que existen, por ejemplo, las representaciones que de Bart Simpson tienen las personas.

De acuerdo con lo analizado hasta el momento, podemos resumir la postura de Crane en los siguientes puntos:

1. La representación es algo que simplemente está en lugar de otra cosa. Es un concepto primitivo.
2. Todo fenómeno intencional representa objetos intencionales.
3. Un objeto intencional es lo que se representa en la mente.

3. Brentano

Brentano comienza *Psicología desde un punto de vista empírico* [*Psychologie vom empirischen Standpunkt*] afirmando que en la modernidad el alma refiere a “la sustancia que posee representaciones [*Vorstellungen*]”.³⁷ Sin embargo, es claro también al afirmar que él aspira a una “psicología sin alma”,³⁸ donde la distinción básica será entre “percepciones internas” y “percepciones externas”.³⁹ Así, a cada tipo de percepción le corresponde un determinado tipo de fenómeno. Mientras que a la *percepción externa* le corresponden los fenómenos de las ciencias naturales, esto es, fenómenos como el calor, el color y el sonido, a la *percepción interna* le corresponden fenómenos como pensar, sentir, desear. Tanto los fenómenos de la percepción externa como los fenómenos de la per-

³⁷ BRENTANO, F., *Psicología desde un punto de vista empírico*, traducción de Sergio Sánchez-Migallón, Salamanca: Sígueme, 2020/1874, p. 23.

³⁸ Es decir, el alma pierde su carácter sustancial y se torna meramente funcional.

³⁹ Así pues, la distinción más básica brentaniana no es entre fenómenos mentales o psíquicos y fenómenos físicos, como se suele pensar, sino entre estas clases de percepciones.

cepción interna están sometidos a determinadas leyes. El objetivo de Brentano en *Psychologie* es, pues, descubrir las leyes que rigen a la percepción interna.

Para Brentano no hay algo así como un “alma” en un sentido sustancial, pero es evidente que hay fenómenos mentales o psíquicos. La psicología será definida ahora como “la ciencia de los fenómenos psíquicos”.⁴⁰ Los fenómenos de la percepción interna son evidentes por sí mismos. Son en realidad como aparecen. Brentano ahora introduce por primera vez en su obra magna la distinción entre fenómenos mentales y físicos. Los *fenómenos físicos* abarcan “el color, el sonido, la extensión, el movimiento”.⁴¹ Los *fenómenos psíquicos* involucran a “la sensación, la imaginación, el juicio y el querer”.⁴² Es de notar que, para Brentano, tanto la sensación como el juicio son fenómenos mentales. De esta manera, la percepción interna se convierte en la “fuente” psicología.⁴³

Brentano afirma que no hay que confundir la percepción interna con la introspección u observación interna [*Beobachtung*], pues “la percepción interna nunca llegará a ser una observación [interna]”.⁴⁴ Tómese cualquier emoción, por ejemplo, el enojo. Es imposible que alguien quiera estudiar su propio enojo, en el sentido de realizar una introspección, pues en ese momento ese enojo ya no será el mismo, habrá de alguna manera disminuido.⁴⁵

En el Libro II (“Sobre los fenómenos mentales en general”) Brentano analiza las distinciones anteriores de manera más detallada. Aclara la diferencia entre los fenómenos psíquicos y los físicos. Afirma que un fenómeno psíquico es toda *representación* adquirida por la sensación o imaginación [*Phantasie*]. La representación no es “lo que es representado” sino el *acto de representar* [*Akt des Vorstellens*].⁴⁶ Ejemplos de actos son la audición, la sensación, la visión, los juicios, recuerdos, también sentimientos como la alegría y el miedo. Ejemplos de fenómenos físicos son el color, la temperatura. El *acto de representar* fundamenta los demás actos mentales. En la representación algo simplemente “aparece” o “es representado”. Los fenómenos físicos son representaciones o descansan sobre representaciones. Incluso se podrá ir más allá, afirmando

⁴⁰ BRENTANO, F., *Psicología...*, p. 27.

⁴¹ BRENTANO, F., *Psicología...*, p. 38.

⁴² BRENTANO, F., *Psicología...*, p. 38.

⁴³ A su vez, la psicología se convierte en la “fuente” de la lógica. Es por esta razón, entre otras, que se acusa a Brentano de psicologista. Sin embargo, en un texto del *Nachlass* que aparece como apéndice a la edición de 1911 [*Vom Psychologismus*], Brentano se defiende de tal acusación. No es mi propósito entrar en detalles sobre este punto. Ver BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Zweiter Band, Hamburg: Meiner, 1971/1874.

⁴⁴ BRENTANO, F., *Psicología...*, p. 48.

⁴⁵ En este asunto específico de la percepción interna, Dermot Moran hace hincapié en la influencia aristotélica en Brentano. Ver DERMOT, M., *Introduction to Phenomenology*, London: Routledge, 2000, p. 41.

⁴⁶ BRENTANO, F., *Psicología...*, p. 105.

que los fenómenos mentales son los que realmente se perciben, ya que son autoevidentes, se captan por intuición inmediata. Por su parte, los fenómenos físicos como el calor y el frío serían algo así como signos de los objetos.⁴⁷

Según Brentano, “la marca” característica de lo mental es el carácter *intencional*. Es decir, esta propiedad que solamente poseen los fenómenos mentales. En el famoso §5 del Libro II, escribe lo siguiente:

Todo fenómeno psíquico se caracteriza por lo que los escolásticos del Medioevo llamaron la inexistencia intencional (o mental) [*intentionale Inexistenz*] de un objeto, o por lo que nosotros llamaríamos –aunque con expresiones no del todo equívocas–, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (bajo el cual no hay que entender aquí una realidad), o a la objetividad inmanente [*immanente Gegenständlichkeit*]. Todos los fenómenos psíquicos contienen en sí algo como objeto, aunque no todos de igual modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo aceptado o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc.⁴⁸

Sobra mencionar lo relevante que ha sido este párrafo en la historia de la filosofía contemporánea. Aunque Brentano no utiliza en el párrafo propiamente el término “intencional”, sí utiliza “inexistencia intencional”, “dirección hacia un objeto” o “referencia a un contenido”. Es importante notar que nunca se utiliza “tener un objeto”, como Crane sostiene. Lo importante es distinguir entre “existencia mental” y “existencia real”. El concepto de “inexistencia intencional” no significa simplemente “no existencia” sino *in esse*, “existir en” (el fenómeno). Además, es de suma importancia anotar que Brentano utiliza “contenido” como sinónimo de “objeto”. En suma, esta inexistencia intencional es la característica definitoria de los fenómenos mentales. El objeto de un acto mental es *inmanente* a la conciencia, por decirlo de algún modo, independientemente de su status ontológico *fuera* de la conciencia. El acto contiene en sí mismo a su objeto. Así pues, Brentano se interesa más por el acto que por el objeto de la representación. De esta manera, la existencia del referente resulta irrelevante.

En este punto es válido preguntarse si el concepto brentaniano de “inexistencia intencional” es clave para solucionar los acertijos sobre los objetos que no existen. Según Crane, para Brentano, en realidad “ningún objeto existe”.⁴⁹

⁴⁷ Es por esto que algunos intérpretes han observado cierta afinidad de Brentano con el fenomenalismo. Sobre este punto, ver DERMOT, M., *Introduction to Phenomenology*, p. 42. En esta misma dirección, Tim Crane habla de un “fenomenalismo metodológico”. CRANE, T., “Brentano’s concept of intentional inexistence”, en TEXTOR, M., (Ed.), *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*, London, New York: Routledge, 2006, p. 23.

⁴⁸ BRENTANO, F., *Psicología...*, p. 114.

⁴⁹ CRANE, T., “Brentano’s concept of intentional inexistence”, p. 23.

Es decir, es un error pensar que los objetos intencionales no existen y los reales sí. Esta diferencia no es el punto de partida de Brentano. Tampoco se trata de una “simple construcción de apariencia”, pues en realidad “hay un mundo trascendente”. Crane llama a la postura brentaniana “fenomenalismo metodológico”. Desde esta perspectiva, la relación entre la existencia y la inexistencia intencional es algo derivado, accidental; no es un asunto primario, por decirlo de algún modo. A diferencia de Zahavi y Gallagher, Crane considera que la inexistencia intencional tiene que ver con “el pensamiento *en general*” y *no exclusivamente* con los objetos inexistentes.⁵⁰

Además de la intencionalidad, otro rasgo de los fenómenos mentales es que son percibidos por la “percepción interna”; esto es, su evidencia es inmediata. Sólo los fenómenos mentales tienen una existencia “real” [*wirliche*] además de la intencional. Por ello, solamente los fenómenos físicos se presentan tanto fenoménica como intencionalmente. En sentido estricto, no hay algo así como una percepción “externa”, pues los fenómenos físicos no se perciben, en un sentido estricto del término. Brentano afirma: “Conocimiento, alegría o apetito existen realmente, mientras que color, sonido, o calor sólo existen fenoménica e intencionalmente”.⁵¹

Conclusión

Estamos de acuerdo con Crane en que de la concepción que se tenga del objeto intencional va a depender la concepción de la relación intencional en general. No obstante, consideramos que su interpretación de Brentano es errónea, a saber: todo fenómeno mental *tiene* un objeto. Creemos que esto es un error. No es lo mismo afirmar: “todo fenómeno mental *tiene* un objeto”, que: “todo fenómeno mental tiene una *dirección intencional*”.

Consideramos que la representación en el sentido de Crane tiene que ver más bien con *Repräsentation*, esto es, la imaginación, la fantasía.⁵² De este

⁵⁰ Dan Zahavi y Shaum Gallagher, siguiendo a Roderick Chisholm, distinguen un aspecto “psicológico” y otro “ontológico” de la intencionalidad. Por un lado, el aspecto ontológico tiene que ver con que el objeto de la conciencia es inmanente al acto, por otra parte, el aspecto mental hace referencia solamente a la direccionalidad de la conciencia. Según estos autores, para Brentano los objetos intencionales son los objetos que existen “solo en la mente”. GALLAGHER, S. y ZAHAVI, D., *The Phenomenological Mind*, New York: Routledge, 2012, 2ª ed., p. 126.

⁵¹ BRENTANO, F., *Psicología...*, p. 118.

⁵² Conviene señalar que en la V Investigación Lógica (§41-45), Husserl analiza varios significados de *Vorstellung*. Este sentido de “representación” es solamente uno de ellos. Ver HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, Zwiter Band, Erster Teil (Hua XIX/1), The Hague: Nijhoff, 1984.

modo, permanece en el mundo del naturalismo. Ahora bien, la noción de *Vorstellung* en la tradición brentaniana tiene completamente otro sentido. La representación es lo que se presenta a la conciencia. Es esta efectuación subjetiva en la que algo se refiere a la conciencia, en tanto objeto. En otras palabras, el objeto es lo que se representa en tanto objeto de la percepción interna. Su estatus ontológico es irrelevante. En este sentido, si, en verdad, de lo que se trata es de respetar las apariencias, como el mismo Crane afirma, entonces Hermes y Mercurio no serían el mismo objeto.

En suma, a pesar de las notas a pie de página de Husserl o Brentano, Crane entiende por fenomenología lo que se entiende en filosofía anglosajona. Conviene decir que este problema no es exclusivo de Crane, sino que es muy común en filósofos de la mente que se acercan a la tradición brentaniana. Usan los conceptos de tal tradición de manera anárquica. De este modo, los puntos de partida de Crane y Brentano son simplemente distintos. En todo caso, queda a discusión si el analizar conceptos de la tradición brentaniana como “objeto intencional” proporciona una mejor luz para comprender la naturaleza de los objetos no existentes, o si, simplemente complica más el problema. Tal vez, en realidad, habría que buscar por otro lado.

Bibliografía

- ALMAGRO, M., “Verdad sobre la existencia: un problema para la teoría reduccionista de Tim Crane. Nota crítica sobre *The objects of thought*”, *Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía*, vol. 50, núm. 148, 2018, pp. 99-113, <https://critica.filosoficas.unam.mx/index.php/critica/article/view/99>.
- BARNES, E., “Symmetrie Dependence”, en BLISS, R. y PRIEST, G. (Eds.), *Reality and his Structure. Essays in Fundamentality*, Oxford: Oxford University Press, 2018, pp. 50-69.
- BERTO, F., *Existence as a Real Property. The Ontology of Meinongianism*, Aberdeen, United Kingdom: Springer, 2012.
- BERTO, F. y PLEBANI, M., *Ontology and Metaontology. A Contemporary Guide*, London: Bloomsbury Publishing, 2015.
- BRENTANO, F., *Psicología desde un punto de vista empírico*, traducción de Sergio Sánchez-Migallón, Salamanca: Sígueme, 2020/1874.
- BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Zweiter Band, Hamburg: Meiner, 1971/1874.
- CRANE, T., “Brentano’s concept of intentional inexistence”, en TEXTOR, M., (Ed.), *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*, London, New York: Routledge, 2006.

- CRANE, T., *La Mente mecánica. Introducción filosófica a mentes, máquinas y representación mental*, traducción de Juan Almela, México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- CRANE, T., *The Objects of Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- DERMOT, M., *Introduction to Phenomenology*, London: Routledge, 2000.
- GALLAGUER, S. y ZAHAVI, D., *The Phenomenological Mind*, New York: Routledge, 2ª ed., 2012.
- HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen, Zwiter Band, Erster Teil (Hua XIX/1)*, The Hague: Nijhoff, 1984.
- LEWIS, D., "New work for a theory of universals", *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 61, núm. 4, 1983, pp. 343-377.
- MCGINN, C., *Logical Properties*, Oxford: Oxford University Press.
- PARSONS, T., *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press, 1980.
- REICHER, M., "Nonexistent Objects", en ZALTA, E., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring, 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/nonexistent-objects>.
- RUSSELL, B., *Russell on Metaphysics. Selections from the writings of Bertrand Russell*, MUNFORD, S. (Ed.), London, New York: Routledge, 2003.
- SMITH, D. W., y MCINTYRE, R., *Husserl and Intentionality: a study of mind, meaning and language*, Dordrecht: Reidel, 1982.
- ZALTA, E., *Abstract Objects, An Introduction to Axiomatic Metaphysics*, Springer, 1983.
- ZAREPOUR, M. S., "On Crane's Psychologistic Account of Intentionality", *Acta Anal*, vol. 33, 2018, pp.453-462, <https://link.springer.com/article/10.1007/s12136-018-0342-y>.

Personalismo y pecado original: la inclinación al mal en dos textos personalistas

Personalism and original sin: evil inclination in two personalist works

CARLOS LEPE PINEDA¹
Universidad Anáhuac México, México
clepe@anahuac.mx

RESUMEN

El objetivo de esta investigación es ofrecer elementos para establecer si el concepto de *pecado original* o, de otro modo, el contenido de este concepto, posee validez filosófica, es decir, si su uso es apto para referirse al fenómeno intrínsecamente humano de la inclinación al mal, particularmente en el contexto de la antropología filosófica. Para ello, se aclara, en primer lugar, el contenido del concepto de *pecado original* desde la perspectiva católica. En segundo lugar, se establece el nexó que ha existido, históricamente, entre el pensamiento cristiano y la filosofía personalista. Finalmente, en tercer lugar, se analizan pasajes clave de una obra de Emmanuel Mounier y otra de Paul Ricoeur en las que se puede encontrar una referencia a esta noción. Se concluye que el concepto, a pesar de ser ajeno a la tradición filosófica, existe, de manera más o menos explícita, en el discurso de estos autores personalistas. A partir de lo anterior, se afirma que el contenido de este concepto constituye una referencia relevante para el desarrollo de una antropología filosófica realista. Esta investigación quiere ofrecer un ejemplo de los puntos de contacto que existen entre la teología y la filosofía. Se muestra que existe un potencial enriquecimiento para esta última, el cual se ejemplifica mediante el estudio de los argumentos y conceptos de dichos filósofos personalistas, para este fin, en sendas obras.

Palabras clave: antropología filosófica, pecado original, persona, mal, realismo

ABSTRACT

This investigation means to establish whether the concept of *original sin* or, otherwise, the content of this concept, is philosophically valid. Whether other words, if it is useful to refer to the intrinsic human phenomenon of evil inclination, particularly in the context of philosophical anthropology. For this purpose, it is described, in first place, the content of the concept of *original sin* from the Catholic perspective. In second place, it is established the link between the Christian thought and personalist philosophy. Finally,

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4575-0716>

in third place, key passages of a particular work of Emmanuel Mounier and Paul Ricoeur, respectively, are analyzed, to find a reference of that theological notion. It is concluded that, although alien to philosophical tradition, it exists, at least in an implicit manner, in the discourse of these personalist authors. Based on this, it is affirmed that the content of this concept constitutes a relevant reference toward the development of a realistic philosophical anthropology. This research wants to offer an example of the contact points that exist between theology and philosophy. It presents that there is a potential enrichment of philosophy, which is exemplified by the study of arguments and concepts of the mentioned personalist philosophers, toward this objective, each one in a single work.

Keywords: philosophical anthropology, original sin, person, evil, realism

Introducción

¿Es el *pecado original* un tema filosóficamente válido? En el contexto de la posmodernidad, de la caída de los grandes relatos, podría afirmarse que se trata de una mitología digna de olvido, si no es que francamente superada. Sin embargo, una recuperación de algunos filósofos, particularmente de corte personalista, nos muestra que, en ciertos pasajes de su obra, acaso no hallamos el término (*pecado original*), pero sí el contenido propio de este concepto.

El personalismo ha nacido, fundamentalmente, como una empresa intelectual centrada en la antropología, esto es, orientada a un inquirir acerca de la persona humana. Por ello, ha debido enfrentar al *mysterium iniquitatis*, es decir, la realidad inevitable del mal en la vida humana. No sólo del que proviene de fuera (la violencia, la enfermedad, la muerte), sino, particularmente, el que proviene de dentro (el mal moral, la ejecución de una conducta que la propia persona juzga como éticamente inaceptable o, al menos, objetable).

A partir de dos pasajes de obras diversas de sendos autores personalistas, en el presente escrito quiero tratar, en el contexto más amplio de la doctrina sobre el pecado original, el modo como los autores se aproximan a este mismo concepto, desde una perspectiva filosófica.

En la primera parte abordo la noción católica de pecado original y hago énfasis en sus consecuencias. En la segunda parte apunto un aspecto que ofrece fundamento y contexto al tema tratado: la matriz cristiana de los principales autores personalistas, entre ellos, los abordados en este artículo. En la tercera parte analizo pasajes específicos de obras de Emmanuel Mounier y Paul Ricoeur, en los cuales hacen referencia al contenido del concepto señalado, el pecado original. Para los fines de esta investigación, bastará con mostrar, en estos dos casos puntuales, que existe, efectivamente, un planteamiento filosófico, el cual recoge el contenido del concepto de pecado original. Finalmente, en la cuarta parte, presento la discusión y las conclusiones.

1. La noción católica de pecado original

Sin duda, el concepto de pecado original posee un origen teológico. Existen tantos matices doctrinales sobre el pecado original, en el contexto del cristianismo, como Iglesias históricas, comunidades eclesiales y, también, corrientes teológicas, entre muchas otras posibilidades.²

Con el fin de ofrecer un referente sólido al tratar la noción de *pecado original*, en este lugar desarrollaré su contenido con base en la enseñanza católica. Considero que el modo como la Iglesia Católica desarrolla esta noción, particularmente en el *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1992,³ pone a nuestro alcance una referencia sintética y adecuada, la cual nos permitirá avanzar en la clarificación que nos hemos propuesto.

No vamos a reconstruir en este lugar el relato que aparece en el capítulo tercero del *Génesis*. Para los fines de esta investigación no es necesario hacer una exégesis y una hermenéutica del texto bíblico, antes bien, explicitaré los elementos clave de la lectura católica de aquel texto y el contenido teológico propio de la noción de *pecado original*, así como sus consecuencias.

El primer pecado es entendido como un acto de desconfianza del hombre hacia Dios: “El hombre, tentado por el diablo, dejó morir en su corazón la confianza hacia su creador y, abusando de su libertad, desobedeció el mandamiento de Dios. En esto consistió el primer pecado del hombre”.⁴ Este hecho implica, desde la perspectiva católica, una tergiversación del orden del universo. El hombre se pone en el centro, en lugar de reconocerlo a Dios: “En este pecado, el hombre se prefirió a sí mismo en lugar de Dios, y por ello despreció a Dios: hizo elección de sí mismo contra Dios, contra las exigencias de su estado de creatura y, por tanto, contra su propio bien”.⁵

² Un ejemplo puede encontrarse en FINSTUEN, A.S., *Original Sin and Everyday Protestants: The Theology of Reinhold Niebuhr, Billy Graham and Paul Tillich in an Age of Anxiety*, Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2009. Se trata de una exploración del concepto y su uso a mediados del siglo XX, en el marco de la predicación de aquellos tres conocidos pastores.

³ Es en 1992 cuando, mediante la Constitución Apostólica *Fidei Depositum*, San Juan Pablo II presenta oficialmente el *Catecismo de la Iglesia Católica* “redactado después del Concilio Ecuménico Vaticano II”. Conviene señalar también que existen múltiples traducciones y ediciones posteriores. Como lo señalaré más adelante, para el presente artículo utilizaré una traducción al español de 2016.

⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica*, México: Buena Prensa, 2016, No. 397.

⁵ *Catecismo de la Iglesia Católica*, No. 398. Una reflexión sobre este tema, así como una espiritualidad basada en la idea de que el hombre debe volver a encontrar el verdadero centro de su existencia en Dios, lo podemos encontrar en el libro de BARRON, R., *Centered*, USA: Word on Fire, 2020.

Inmediatamente después del pecado, algo queda roto en la persona y en el mundo. Las consecuencias se manifiestan tanto, expresamente, por la palabra de Dios dirigida al hombre, como por la experiencia de la persona ante la realidad:

el dominio de las facultades espirituales del alma sobre el cuerpo se quiebra; la unión entre el hombre y la mujer es sometida a tensiones; sus relaciones estarán marcadas por el deseo y el dominio. La armonía con la creación se rompe; la creación visible se hace para el hombre extraña y hostil. A causa del hombre, la creación es sometida "a la servidumbre de la corrupción" (Rom 8,21). Por fin, la consecuencia explícitamente anunciada para el caso de la desobediencia se realizará: el hombre "volverá al polvo del que fue formado" (Gen 3,19). La muerte hace su entrada en la historia de la humanidad.⁶

Este es uno de los aspectos clave en la comprensión de la doctrina sobre el pecado original. No se trata simplemente de un relato mítico, originario, simbólico, sobre la relación entre Dios y el hombre, sino de una explicación sobre la condición actual del hombre, en su relación consigo mismo, con los demás y con el mundo (y, sin duda, con Dios). Esto es, el pecado original nos explica, desde la perspectiva católica, los aspectos disfuncionales que encontramos en el mundo. Estos son efectos directos del pecado original.

Dicho de otro modo: lo antropológicamente relevante del pecado original no es el hecho del mismo, sino los efectos que permanecen y que son evidentes entre nosotros. Podríamos mencionar, entre ellos, algunos de los más notables y universalmente reconocibles: el oscurecimiento de la inteligencia, la debilidad de la voluntad; nuestras múltiples limitaciones: el cansancio, el hambre, la enfermedad y la misma muerte; el riesgo relativo, pero en ocasiones violento, que representa el mundo: los fenómenos naturales, los animales salvajes, las múltiples enfermedades. Estos hechos, más allá de su atribución al pecado original, describen nuestro ser y nuestro mundo, el modo como nos experimentamos a nosotros mismos y, también, la realidad que nos rodea.⁷

Efectivamente, es posible reconocer que nuestra naturaleza "está herida en sus propias fuerzas naturales, sometida a la ignorancia, al sufrimiento y al imperio de la muerte e inclinada al pecado (esta inclinación al mal es llamada "concupiscencia")".⁸

Conviene aclarar que la doctrina católica sobre el pecado original se distingue definitivamente de la que sostiene la tradición protestante. En efecto,

⁶ *Catecismo de la Iglesia Católica*, No. 398.

⁷ Una exposición sistemática de este tema, desde la teología, se puede encontrar en LORDA, JUAN LUIS, *Antropología teológica*, Pamplona: EUNSA, 2009. pp. 38ss.

⁸ *Catecismo de la Iglesia Católica*, No. 405.

para esta última la aportación del hombre a la obra de la salvación (justificación) es, exclusivamente, el pecado. En cambio, para la tradición católica, las facultades humanas y el mundo entero han quedado sometidos a cierto desorden, a un grado de disfunción, pero aún en el cual la persona humana es siempre capaz de bien, tanto desde su misma naturaleza como especialmente en la colaboración con la gracia de Dios. La diferencia es crucial: la inclinación al mal (en la tradición católica) deja a la persona abierta la posibilidad de elegir el bien, lo cual resulta meritorio. En cambio, el sometimiento al mal nos llevaría a afirmar que la persona es incapaz de realizar obra alguna que no tenga la marca del pecado.⁹

De este modo, se puede afirmar con certeza que la doctrina católica sobre el pecado original posee los siguientes rasgos centrales:

1. Se funda en el hecho del rechazo, por parte de la persona humana, representada por los primeros seres humanos creados, del orden instaurado y explicitado por Dios.
2. El pecado tiene efectos sobre la persona humana, así como sobre la realidad.
3. Las consecuencias del pecado original, sin hacer una enumeración exhaustiva, son constatables en la propia persona y en la realidad, bajo la forma de limitaciones (cansancio, ignorancia, debilidad, enfermedad, muerte), tensiones (entre las personas, entre hombre y mujer, en la convivencia comunitaria) y oposiciones (entre la naturaleza y la persona, entre las sociedades; también entre las personas mismas).
4. El principal efecto del pecado original es la inclinación al mal, paradójica rebeldía de los deseos de la persona ante los dictados de la razón.¹⁰
5. La manifestación más notable e identificable del pecado original en la conducta de la persona se encuentra en el egoísmo: la desviación de la atención y los esfuerzos personales en pos de sí mismo, en lugar de dirigirse a los demás a la solidaridad, no sólo a la reciprocidad, sino al don y la generosidad.

Efectivamente, la limitación del mundo, así como la debilidad de nuestra naturaleza, independientemente del modo como la expliquemos, es una experiencia humana universal.¹¹

⁹ Ver, por ejemplo, GONZÁLEZ, M., "El pecado original y la justificación. Una confrontación entre Kant y Lutero", *Teología y vida*, núm. 2, 2020, pp. 217-241.

¹⁰ "La teología cristiana le ha dado [a la concupiscencia] el sentido particular de un movimiento del apetito sensible que contraría la obra de la razón humana. [...] Procede de la desobediencia del primer pecado (Gen 3,11). Desordena las facultades morales del hombre y, sin ser una falta en sí misma, le inclina a cometer pecados" (*Catecismo de la Iglesia Católica*, No. 2514).

¹¹ Platón, en el *Fedro* (246a), enuncia la llamada alegoría o mito del carro alado. Afirma que las almas humanas poseen un caballo de linaje noble y bueno, pero también otro que es "contra-

En este punto, es necesario dar un paso más. En la tradición cristiana, el bautismo es el primer sacramento, la puerta de entrada para la salvación. Del mismo modo, es por medio del bautismo como se perdona el pecado original. ¿Cuál es la relación que existe, en el pensamiento católico, entre el bautismo y las consecuencias del pecado original que hemos señalado previamente?

Señala el *Catecismo de la Iglesia Católica*: “El Bautismo, dando la vida de la gracia de Cristo, borra el pecado original y devuelve el hombre a Dios, pero las consecuencias para la naturaleza, debilitada e inclinada al mal, persisten en el hombre y lo llaman al combate espiritual”.¹²

Esta es una afirmación clave. Si bien la persona humana, en el pensamiento católico, posee ya los frutos de la redención y se beneficia de ella por medio de los sacramentos, ninguno de éstos últimos cancela los efectos del pecado original.

El bautismo reconcilia a la persona con Dios, le incorpora a Cristo, pero las consecuencias del pecado original, bajo todas las formas que hemos enumerado antes, y otras que no han sido señaladas, permanecen intactas en este mundo, incluida la llamada “concupiscencia”, la inclinación al mal que se encuentra inscrita en la persona humana.¹³

2. Personalismo y cristianismo

Ahora bien, ¿tiene sentido afirmar que los autores personalistas hacen, de alguna manera, referencia a la noción de *pecado original*? Uno de los elementos que puede aclarar este aspecto es el que se refiere a la filiación cristiana de diversos filósofos personalistas.

En su obra *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Carlos Díaz afirma que “el árbol del personalismo hunde, pues, sus raíces en el cristianismo, eleva su tronco por el kantismo, la fenomenología y la axiología, y finalmente

rio” al primero. Consideramos que es claro el hecho de que este último caballo corresponde a cierta rebeldía y desorden que se encuentra inscrito en lo íntimo del alma humana para Platón. Cinco siglos antes del cristianismo, Platón confirma la intuición fundamental de que el alma humana es difícil de dominar por la razón y que encuentra una resistencia implícita a su propia naturaleza.

¹² *Catecismo de la Iglesia Católica*, No. 405.

¹³ No trataremos en este lugar la doctrina sobre el combate contra la concupiscencia, lo cual nos llevaría al tema de la gracia. Ciertamente, este abordaje excede los límites impuestos a este artículo, pero conviene mencionarlo como parte fundamental de la respuesta católica al asunto que consideramos en este texto (ver *Catecismo de la Iglesia Católica*, Nos. 1996ss).

adquiere diversas ramificaciones en sus últimas floraciones”.¹⁴ Díaz, en esta obra, desarrolla el tema de la persona humana haciendo referencia a las discusiones cristológicas y trinitarias de los primeros siglos de la fe cristiana. Este mismo enfoque es aceptado también desde la matriz intelectual de los principales autores personalistas.

En efecto, el propio Díaz enumera a los personalistas más destacados (actualizando el “árbol del personalismo”, originalmente elaborado por Emmanuel Mounier), entre los cuales encontramos numerosos que se reconocen como cristianos y que desarrollan su pensamiento expresamente desde una matriz cristiana: Charles y Rama Péguy, el mismo Emmanuel Mounier, Dietrich von Hildebrand, Karol Wojtyła, Jacques Maritain, Xavier Zubiri y muchos otros.¹⁵

Conviene mencionar, en este lugar, el ensayo de Stamatios Tziitzis, *Qu'est-ce que la personne?*, el cual establece, en la lectura de Judith León, que “el hombre no puede ser estudiado ni analizado sino a través de su determinación ontológica; lleva en sí mismo la imagen de Dios”.¹⁶ Es decir, para Tziitzis la referencia a Dios es fundamental en la comprensión y abordaje del tema filosófico de la persona.

Por su parte, Juan Manuel Burgos dedica también una sección de su ponencia *El personalismo: una antropología para el siglo XXI*, al origen del personalismo. Señala que hay cuatro tendencias que determinan la aparición de esta corriente filosófica: “el cientifismo y el positivismo; el liberalismo y los colectivismos; el retroceso de la cultura cristiana, y la modernidad filosófica”.¹⁷

Al hablar específicamente sobre el *retroceso de la cultura cristiana*, Burgos se refiere no solamente al *anticristianismo* de la cultura contemporánea, sino al proyecto de Mounier, quien “creía, además, percibir un cristianismo apagado, aburguesado, que infiel a su carisma original no conseguía reformar la sociedad sino, al contrario, mantener el desorden existente”.¹⁸

En efecto, existe entre los autores personalistas, como hemos dicho, una inquietud de orden cristiano: formular una filosofía que posibilite la presencia cultural y la significatividad social de la fe cristiana. Al respecto, afirma Burgos, el desarrollo del personalismo también obedece a un motivo

¹⁴ DÍAZ, C., *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2002, p. 16.

¹⁵ Cf. DÍAZ, C., *¿Qué es el personalismo comunitario?*

¹⁶ LEÓN GUEVARA, J., “La persona vista desde Emmanuel Mounier y su repercusión en la misión educativa”, *Aula*, núm. 21, 2015, p. 183.

¹⁷ BURGOS, J. M., “El personalismo: una antropología para el siglo XXI”, en *Memorias del II Congreso Philosophia Personae*, Bogotá: Universidad Católica de Colombia, p. 8.

¹⁸ BURGOS, J. M., “El personalismo: una antropología para el siglo XXI”, p. 11.

interno al catolicismo [... el cual] necesita con urgencia una herramienta moderna y ortodoxa que reemplace al *sistema tomista*. Los motivos son evidentes. Tomás de Aquino es sin duda uno de los grandes genios de la filosofía y un maestro perpetuo de la filosofía cristiana. Pero el *sistema*, por él generado, no puede enfrentarse eficazmente con la cultura contemporánea.¹⁹

Este divorcio entre la cultura moderna y la fe cristiana, en general, y católica en particular, exigen de una creatividad intelectual que, de acuerdo con los autores hasta aquí señalados, fructifica en el desarrollo del personalismo. El personalismo sería, por tanto, una filosofía al servicio del diálogo y la colaboración con la cultura contemporánea, en la afirmación expresa de los grandes valores de la fe cristiana: la dignidad de la persona, la vocación a la solidaridad, el valor particular de los menos favorecidos, entre otros (por no mencionar las grandes afirmaciones teológicas y espirituales que le sustentan, entre ellas, la del pecado original).

El propio Emmanuel Mounier lo afirma sin ambages: “Por su parte, el cristianismo no parece haber logrado con el mundo moderno [...] la alianza que logró con el mundo medieval. ¿Está llegando a su fin? ¿Este divorcio constituye su signo?”²⁰ Mounier no renuncia a diagnosticar su época (y la nuestra):

Pero es una lección ahora evidente del siglo XX que allí donde las formas religiosas desaparecen con su rostro cristiano, reaparecen con otra faz: divinización del cuerpo, de la colectividad, de la Especie en su esfuerzo de ascensión, de un Jefe, de un Partido, etc...²¹

Como podemos ver, los autores personalistas, al menos algunos de ellos, en el origen mismo del personalismo, afirman no sólo su filiación cristiana, sino un proyecto para posibilitar que el cristianismo desarrolle una mayor incidencia y pertinencia social. Ante los totalitarismos del siglo XX, particularmente el comunismo y el nazismo, ambos de corte ateo y opuestos a las tesis centrales del personalismo, esta corriente filosófica afirma la primacía de la persona humana por encima de los colectivismos, de los valores de Estado y de cualquier otra realidad que se le quiera anteponer.

En su estudio sobre Mounier, Judith León afirma que:

Mounier comparte la centralidad e importancia del concepto de persona con la tradición cristiana, aunque en la definición anterior no se nombre a

¹⁹ BURGOS, J. M., “El personalismo: una antropología para el siglo XXI”, p. 17. En el mismo sentido, abunda sobre este tema en “El personalismo frente a la crisis contemporánea de sentido”, *Metafísica y persona*, núm. 13, 2015, pp. 24-25.

²⁰ Mounier, E., *El personalismo*, Argentina: EUDEBA, 1972, p. 66.

²¹ MOUNIER, E., *El personalismo*, p. 67.

Dios como fundamento y constituyente de la realidad personal [...] cuando Mounier habla de espiritualidad se está refiriendo a un ser con vocación de eternidad, de perseverancia, pero se siente el vacío de que no fundamenta su concepto de persona desde Dios.²²

Es indudable que la inquietud de los personalistas es, en un sentido predominante, específicamente filosófica. Sin embargo, no podemos negar que, a la vez y con tanta fuerza como esta primera motivación, existe un referente religioso, de orden cristiano y, en algunos casos, expresamente católico. De este modo, la matriz cristiana del personalismo constituye un elemento que no podemos obviar.²³

No quisiera cerrar esta sección sin comentar una afirmación de Gabriel Marcel sobre la religión (y, la que llama, *irreligión contemporánea*), la cual, considero, tiene enorme relevancia sobre el matiz cristiano de la filosofía personalista.

Marcel quiere delimitar el terreno en el que se produce la reflexión filosófica sobre el tema religioso. Por ello, afirma que “decir ‘la cuestión filosófica está superada’ es decir que ya no hay lugar para preguntarse si las afirmaciones religiosas se corresponden con algo en la realidad [...]”.²⁴ Considero que esta afirmación de Marcel pone el acento en el verdadero *quid* del tema religioso. ¿Por qué insistir en generar una nueva filosofía (o escuela filosófica, o corriente, o antropología) de matriz cristiana, como el personalismo? La única respuesta razonable es: porque lo que está de por medio es la verdad.

El cristianismo no se entiende a sí mismo como una opción ideológica entre otras. No quiere ser preferido, en igualdad de circunstancias, sobre las religiones vigentes, sobre otras filosofías y opciones vitales. El cristianismo posee una intrínseca pretensión de verdad. Primero, afirma la verdad de todo el contenido de su fe y, luego, procura entenderlo, expresarlo y comunicarlo.²⁵

²² LEÓN GUEVARA, J., “La persona vista desde Emmanuel Mounier...”, p. 180.

²³ A pesar de lo dicho hasta aquí, parece cuestionable la afirmación de Carlos Díaz: “guste o no guste, el personalismo tiene raíz bíblica, no helénica” (¿Qué es el personalismo comunitario?, p. 7). Esta dicotomía parece débil, en cuanto que el cristianismo se nutre también de una raíz helénica, la cual deja su huella en el mismo Nuevo Testamento, no sólo por la lengua griega en que se escribió en su totalidad, sino en numerosos conceptos teológicos centrales como, por ejemplo, *Logos*.

²⁴ MARCEL, G., *Ser y tener*, Madrid: Caparrós Editores, 2003, p. 165.

²⁵ En 1Cor 15,17 dice San Pablo: “Y si Cristo no resucitó, vuestra fe es vana...”. La razón por la cual se afirma la resurrección de Cristo no es la fe, sino la realidad del evento. Primero ha debido resucitar Cristo, como hecho objetivo e histórico. Posteriormente, la fe afirma esta resurrección y confía en ella, como victoria sobre la muerte y el pecado. Pero si Cristo no resucitó, la fe es vana: es una mera ilusión sin sustento alguno. Como hemos dicho: primero se afirma la verdad del contenido de la fe y, posteriormente, se establecen las verdades de fe.

Marcel lo reitera al final de la misma conferencia que hemos citado: “Es sobre el terreno de la verdad sobre el que en primer término debe ser proseguido el combate religioso, y sólo en dicho terreno será ganado o perdido”.²⁶

De este modo, confirmamos no sólo el carácter cristiano de algunos de los grandes exponentes del personalismo, sino, acaso todavía más importante, la convicción fundamental bajo la cual escriben. No se trata de una defensa a ultranza de una fe envejecida y sobre la cual sólo vale volver, una y otra vez, para reafirmar sus contenidos. Al contrario, se trata de la realidad de la existencia de Dios, del verdadero acontecimiento de la Encarnación y de la Resurrección, hechos, entre tantos otros, que son realidad también para el hombre de hoy y que, defendidos desde el ámbito intelectual, deben afirmarse como verdaderos. Al igual que el pecado original y sus efectos.

3. Pecado original en Mounier y Ricoeur

El personalismo de Emmanuel Mounier es una obra que podríamos calificar, no sólo de fundacional, sino también de programática.²⁷ En efecto, además de ser uno de los primeros esfuerzos por expresar qué es el personalismo, también marca la pauta para los estudios que tendrán su continuación en las décadas siguientes.

En el mismo comienzo de su obra, Mounier describe “las estructuras del universo personal”, y en el capítulo inicial aborda “la existencia incorporada”. Ya en el tercer párrafo afirma que “la unión indisoluble del alma y el cuerpo es el eje del pensamiento cristiano. Éste no opone el ‘espíritu’ y el ‘cuerpo’ o la ‘materia’ en su acepción moderna”.²⁸

Esta es una de las grandes afirmaciones personalistas: la unidad de la persona humana. La persona no es un compuesto, sino unidad. El alma y el cuerpo pueden ser considerados *aspectos* de la persona, pero, definitivamente, no *partes* de la misma, como si fueran separables. Al contrario, la idea personalista (pero no exclusiva del personalismo) afirma que la persona es unidad psicofísica; cuerpo y alma son distinguibles, pero no separables; se hallan íntimamente unidos, pero no confundidos.²⁹ Como hemos dicho, se trata de una afirmación típicamente cristiana, llevada al ámbito de la reflexión filosófica sobre la persona.

²⁶ MARCEL, G., *Ser y tener*, p. 185.

²⁷ MOUNIER, E., *El personalismo*, Argentina: EUDEBA, 1972.

²⁸ MOUNIER, E., *El personalismo*, p. 12.

²⁹ Cf. LORDA, J. L., *Antropología teológica*, pp. 208-212.

Luego de afirmar lo anterior, Mounier aborda inmediatamente el tema de la paradójica limitación humana, lo que hemos llamado en este texto, entre otras, *consecuencia del pecado original*:

cuando este todo tira en sentido inverso al de la vocación sobrenatural del hombre, el cristianismo llama a este movimiento *la carne*, y designa con este término tanto la pesadez del alma como la de los sentidos; cuando lleva hacia Dios, cuerpo y alma juntos colaboran en el reino de lo espiritual (*πνεύμα*), en el reino sólido de Dios y no en el reino etéreo del Espíritu.³⁰

En esta cita, Mounier realiza varias afirmaciones relevantes para nuestro tema. En primer lugar, que *la carne*, tal y como entiende esta expresión de corte cristiano, no sólo se refiere a la corporalidad o, aún más restrictivamente, a la sensibilidad. Es, al contrario, un dinamismo del *todo*, del alma y del cuerpo.

El cristianismo no es dualista (lo hemos mostrado previamente) y, aún menos, espiritualista. La antropología personalista, en el pensamiento Mounier, tampoco puede serlo. La persona humana es unidad. Por ello, la carne, entendida como aquello que es “inverso a la vocación sobrenatural del hombre”, afecta a la persona íntegramente, en su aspecto corporal y en el psíquico.

Se trata, como hemos dicho, de un dinamismo propio de la persona, el cual le aleja de su vocación más elevada por seguir la *tendencia de la carne*, y que se encuentra inscrita en su naturaleza.

En el mismo lugar, continúa nuestro autor: “Si la falta original ha herido la naturaleza humana, es el compuesto humano en su totalidad lo que está afectado; desde los Evangelios, la malicia y las perversiones del espíritu han provocado más anatemas que las de la ‘carne’ en el sentido estrecho de la palabra”.³¹

Mounier hace, en este lugar, mención de la *falta original*. No profundiza en ella, no explica su origen, da por supuesto que el lector comprenderá perfectamente que está hablando del *pecado original* y de las consecuencias del mismo. Sin embargo, establece que esta *falta original* ha afectado “el compuesto humano en su totalidad”, es decir, a la persona humana en sí misma, en su unidad. La consecuencia de aquella *falta* es que existe malicia y perversión en la persona, tanto en el espíritu como en la “carne”, incluso en el sentido limitado de la palabra, como aclara nuestro autor.

Esta afirmación es verdaderamente central para los fines del presente estudio. En primer lugar, se establece, desde la perspectiva cristiana, la unidad

³⁰ MOUNIER, E., *El personalismo*, p. 12.

³¹ MOUNIER, E., *El personalismo*, pp. 12-13.

de la persona. Luego, se constata que se encuentra sometida a límites y a un cierto desorden que sólo puede ser atribuido a la *falta original*. Encontramos aquí una primera constatación de lo que nos proponemos: antropológicamente el contenido del concepto de *pecado original* resulta relevante para el pensamiento personalista. Como hemos dicho, no sólo por la matriz cristiana de sus autores, sino por la verdad que implica: el ser humano no es indiferente, en su libertad, ante el bien y el mal, sino que el mal le representa, por algún motivo misterioso, cierto atractivo, se experimenta cierta debilidad ante él.

Mounier volverá, brevemente, a estas ideas en páginas posteriores. Señala que “algo, en el fondo de nosotros, resiste al esfuerzo de reciprocidad, una suerte de mala voluntad fundamental, descrita más arriba”.³²

Debo decir que, a pesar de realizar una lectura atenta de las primeras páginas de la obra, no encontré esta referencia a la “mala voluntad fundamental”, a la que nos remite Mounier, a no ser que se refiera a lo establecido en las primeras páginas de la obra, mismas que hemos analizado y que, implícitamente, afirman esto: que, debido a la *falta original*, existe un cierto desorden inscrito en la naturaleza de la persona.

Ahora bien, en torno a esta última cita de Mounier, encontramos en ella un señalamiento breve, pero profundo. Al referirse a la reciprocidad, indica que “algo, en el fondo de nosotros” se resiste a ella. Como dijimos más arriba, al caracterizar inicialmente el pecado original, una de sus manifestaciones más claras y evidentes es la conducta egoísta. La persona humana tiende a ponerse en primer lugar, a preferirse a sí misma, a anteponer sus gustos e intereses. De este modo, se resiste, por supuesto, a la reciprocidad. No sólo a ella, sino también al don y a la generosidad, como hemos dicho antes.

Llegados a este punto, con razón podríamos preguntar: ¿no es la afirmación de la *falta original* en Mounier –y en los filósofos personalistas, en general– una mera proyección de los contenidos de su fe cristiana sobre el pensamiento filosófico y, más específicamente, sobre la antropología?

Se trata de una pregunta válida que, además, podría extenderse a todos los filósofos creyentes (sean judíos, musulmanes o de cualquier otro signo religioso), representantes de diversas escuelas. El presente estudio no discute esta objeción, dado que su finalidad intrínseca es más limitada. Lo que en este lugar se quiere evidenciar es la importancia del contenido del concepto de pecado original para Mounier y Ricoeur, al señalarse la presencia del mismo en el núcleo de su antropología.

³² MOUNIER, E., *El personalismo*, p. 22.

A manera de introducción a la antropología de Ricoeur, podemos recoger las palabras de Federico Adaya, quien nos explica:

Los rasgos ontológicos que integran su antropología y que siempre van como polos en tensión son: lo voluntario y lo involuntario, lo finito y lo infinito, lo arqueológico y lo teleológico; y finalmente la ipseidad y la alteridad. La dialéctica de lo voluntario (proyecto, decisión acto) y lo involuntario (motivos, espontaneidad corporal), muestra la interdependencia y conflicto de ambos aspectos, y pone en evidencia su unidad constitutiva, además señala cómo el ejercicio de la libertad brota de la confluencia y tensión entre ambos polos [...]. Esta desproporción se hace cada vez más profunda en la medida en que se pasa el orden práctico y por último al afectivo.³³

Como veremos en lo que sigue, estas generalidades de la antropología de Ricoeur nos pueden orientar en torno al problema particular que aquí abordamos.

Ricoeur nos presenta el tema de la “fragilidad afectiva” y argumenta en torno al *thymós* platónico, como mediador entre la razón y el deseo.³⁴ Es en esta coyuntura que recurre a Kant, en su obra *Antropología en sentido pragmático*, y recoge la triple distinción de las clases de pasiones: “las pasiones del tener (*Habsucht*), del poder (*Herrschaft*) y del valer (*Ehrsucht*).”³⁵ Al referirse a estas pasiones, Ricoeur aclara que éstas no son *contingentes*, sino que, al contrario, constituyen “auténticas búsquedas que pertenecen a la constitución primordial del hombre”.³⁶

Partimos de esta constatación, de acuerdo con Ricoeur, que el ser humano tiene inscrita, en su constitución natural, la pasión por la búsqueda del tener, del poder y del valer.

Inmediatamente después, nuestro autor señala que:

es a través de estas búsquedas [...] como se constituye la imagen frágil de un sí mismo humano. Incluso más, estas búsquedas reenvían a su vez a una estructura trascendental que tiene su origen en ciertos “objetos” [...] que designan las palabras tener, poder y valer; rigen la temática más radical de una economía, de una política y de una cultura.³⁷

³³ ADAYA, A. F., “Antropología y trascendencia en Paul Ricoeur y Karl Jaspers”, *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 46, 2012, p. 102.

³⁴ RICOEUR, P., *Antropología filosófica*, Madrid: BAC, 2020, pp. 58-60.

³⁵ RICOEUR, P., *Antropología filosófica*, p. 60.

³⁶ RICOEUR, P., *Antropología filosófica*, p. 60.

³⁷ RICOEUR, P., *Antropología filosófica*, p. 60.

Es claro que, para Ricoeur, el tener apunta a la economía, el poder a la política y el valer a la cultura. Todavía más, echa mano de unos sinónimos iluminadores: “Estas tres búsquedas –tener, poder o valer, o, si se prefiere, apropiación, dominación, opinión– [...]”³⁸

Encontramos, de esta manera, términos estrechamente relacionados que conviene hacer explícitos: tener-economía-apropiación; poder-política-dominación; valer-cultura-opinión. Como veremos más adelante, este nexo es sumamente relevante para el tema que nos ocupa.

Ahora bien, si aquellos tres terrenos sociales tienen como su fuente las búsquedas humanas señaladas, entonces ¿por qué Ricoeur habla de la “imagen frágil de un sí mismo humano”? ¿En qué consiste esta fragilidad?

Nuestro autor responde: “me parece que esta fragilidad aparece mejor cuando se examina cómo estas búsquedas pueden ser satisfechas, cuáles son sus modos de terminación, de acabamiento de cumplimiento de estas búsquedas”.³⁹

Ricoeur precisa que estas búsquedas son “el *thymós* entre la vida del cuerpo y la vida del espíritu”.⁴⁰ Por ello, constatará que se trata de una “función inestable entre lo vital y lo espiritual. Las búsquedas vitales desembocan en el placer y la cesación del dolor, las búsquedas espirituales en la felicidad”.⁴¹ Por su parte, el *thymós* es dinámico, no conoce reposo:

Entre la finitud del placer que cierra un acto bien delimitado y lo sella en su reposo y la infinitud de la felicidad, el *thymós* desliza un indefinido y así el sabor de la amenaza que se vincula con una persecución sin fin. ¿Cuándo tendría *suficiente*? ¿Cuándo mi autoridad estaría lo *suficientemente* establecida? ¿Cuándo sería yo *suficientemente* apreciado? ¿Dónde está en todo esto lo “bastante”, lo “suficiente”?⁴²

Dicho de otra manera: ¿por qué la insatisfacción fundamental que acompaña a la persona humana? ¿Por qué a pesar de que dedique su vida a multiplicar sus posesiones, a aumentar su autoridad o su reputación, pareciera que nunca, nada, en momento alguno, es *suficiente*?

La razón se encuentra en que estos fines, inscritos en la persona, no son los fines últimos del ser humano, por dominantes y omnipresentes que se reconozcan: “en tanto que ninguna acción es terminada, todas las acciones

³⁸ RICOEUR, P., *Antropología filosófica*, p. 61.

³⁹ RICOEUR, P., *Antropología filosófica*, p. 61.

⁴⁰ RICOEUR, P., *Antropología filosófica*, p. 61.

⁴¹ RICOEUR, P., *Antropología filosófica*, p. 61.

⁴² RICOEUR, P., *Antropología filosófica*, p. 61.

se transforman en intermediarias y la vida humana está en peligro de olvidar o perder su fin en razón del carácter indeterminado de la triple búsqueda en que el yo se busca a sí mismo”.⁴³

En este punto de la argumentación antropológica de Paul Ricoeur, afirma claramente que la inevitable búsqueda del yo, que tiende a centrarse sobre sí mismo, que busca su satisfacción, pero que nunca la alcanza suficientemente, es estructural a la persona.

La búsqueda de riqueza, de poder y de honor (que sería otro modo de denominar a las tres búsquedas enumeradas por Kant y desarrolladas por Ricoeur) son una manifestación del egoísmo humano (“inevitable búsqueda del yo”). Un egoísmo que no se puede satisfacer, aunque poseyera el universo entero (el universo de los bienes, del poder, de la fama).

Llegamos así a un punto central de nuestra exposición. Para Ricoeur existe, en la naturaleza humana, una tendencia egoísta (de cierto grado que no se precisa) a la búsqueda del poder, de la riqueza y del honor. Del mismo modo, en la adquisición de estos bienes, la persona humana puede experimentar su insaciable deseo de los mismos. No hay una cantidad suficiente de ellos que le ofrezca, particularmente, la realización personal y lo que nuestro autor ha llamado, más arriba, la *felicidad*. Baste, en este lugar, volver al objeto de nuestro estudio: el paralelismo indudable que se establece entre el pecado original y las afirmaciones antropológicas de Paul Ricoeur hasta aquí señaladas.

Para completar esta exposición, conviene ahora volver a un tema anunciado previamente: el de la fragilidad. Explica Ricoeur:

Podemos dar ahora un nombre a la fragilidad específica del sentimiento humano: es el *conflicto*. El *conflicto* está inscrito en la desproporción misma de la felicidad y del placer, y en la fragilidad del corazón humano [...]. Todo nuestro análisis tiende [...] a buscar el origen primero de los “conflictos” en la intimidad misma del *thymós* humano, dividido entre lo vital y lo espiritual, y polarizado por el principio del placer y el principio de la felicidad.⁴⁴

Nuevamente, ¿no es razonable equiparar esta desproporción entre las aspiraciones humanas a la *felicidad* permanente y serena, y la *fragilidad del corazón humano*, que no se satisface nunca y que está llevado, estructuralmente, por los deseos de poseer, de poder y de aparecer, a la idea cristiana de pecado original, pero expresada desde una perspectiva filosófica? Esta pregunta nos lleva a la parte final de nuestra investigación.

⁴³ RICOEUR, P., *Antropología filosófica*, p. 62.

⁴⁴ RICOEUR, P., *Antropología filosófica*, p. 63.

4. Discusión y conclusiones

Volvamos a la pregunta inicial de este texto: ¿es el *pecado original* o, aún mejor, el contenido de este concepto teológico, una idea filosóficamente válida?

En las páginas previas hemos establecido el contenido de este concepto en el campo de la teología. Hemos visto que se trata, no sólo de la afirmación de una ruptura originaria en el origen de la creación humana, sino, todavía más relevante, de una realidad que tiene influencia en la existencia actual del hombre. En efecto, las consecuencias del pecado original, señala la fe católica, se pueden constatar en cada uno de nosotros: cierto desorden entre el bien y los deseos (frente a la riqueza, el poder, el placer y el honor), así como una limitación inscrita en nuestro ser (bajo la forma de ignorancia, debilidad, enfermedad y muerte, entre muchas otras posibilidades).

Para resolver la pregunta que nos hemos propuesto, hemos seguido una estrategia de confirmación documental: ¿podríamos encontrar evidencia en algunos autores personalistas del contenido propio del concepto de pecado original?

Emmanuel Mounier nos ha ofrecido no sólo el contenido de este concepto, sino incluso una formulación propia: *falta original*. Por su parte, Paul Ricoeur nos ha mostrado que la naturaleza humana tiende a ciertos bienes, los cuales, sin embargo, son incapaces, por sí mismos, de otorgarle felicidad, plenitud, realización: se trata del poder, la riqueza y el honor, como hemos visto.

Aunque los ejemplos podrían multiplicarse, nos ha parecido que estos solos dos ejemplos abren la discusión que deseamos continuar en el futuro. Con la sola evidencia de estos dos autores podemos afirmar suficientemente que el contenido del concepto de pecado original se encuentra presente en el contexto del pensamiento filosófico personalista.

Adicionalmente, hemos señalado que el personalismo surge de una matriz intelectual cristiana. Si unimos ambas afirmaciones, resulta todavía más sólido el afirmar que el concepto de pecado original podría no ser extraño, sino al contrario, nativo del personalismo.

El personalismo, orientado esencialmente a la construcción de una antropología como filosofía fundamental, ha de desarrollarla, no sólo como una geometría en la cual los teoremas se derivan de los axiomas de cada pensador, sino, al contrario, ha de partir de la observación de la persona, de sus dinámicas más íntimas, una de las cuales nos descubre su tendencia al egoísmo, su preferirse a sí mismo, tanto en las decisiones que afectan a su persona, como en la relación con los demás.

En el curso de esta investigación hemos señalado una posible objeción: ¿no es el recurso al pecado original una proyección de la fe cristiana (de Mounier, de Ricoeur y de otros autores personalistas) sobre su antropología? En su lugar aclaramos que no es intención del presente estudio responder a esta pregunta, sin embargo, queremos dejar indicado que constituye un cuestionamiento adecuado para una investigación futura. En todo caso, y de manera preliminar, podemos señalar que, de acuerdo con lo abordado hasta este punto, no parece una afirmación gratuita o una mera concesión a una creencia previa.

Mounier y Ricoeur, al contrario, nos dan una muestra de realismo al establecer en sus respectivas antropologías el hecho de que hay una tendencia desordenada y egoísta, íntimamente inscrita en la persona humana.

Ahora bien, ¿es el término *pecado original* el óptimo para la reflexión filosófica? Sin duda, no parece adecuado importar al ámbito filosófico uno que pertenece, propiamente, al ámbito de la teología. Las referencias bíblicas que se encuentran implícitas en él, así como la historia milenaria (y, especialmente, la de los últimos quinientos años, después de la Reforma protestante) harían difícil su uso natural y preciso en el contexto filosófico.

Sin embargo, queda claro que el contenido de este concepto no sólo puede usarse, sino que, de hecho, ha sido utilizado en la reflexión filosófica. Baste el ejemplo de las líneas dedicadas por Mounier al tema, así como las de Paul Ricoeur.

En efecto, para desarrollar una antropología integral es sumamente relevante no perder de vista el hecho de que, en la dinámica íntima de la persona, hay una inclinación hacia ciertos bienes que, en sí mismos, podrían considerarse indiferentes: el poder, el placer, el honor, la riqueza. Sin embargo, descubrimos, como hemos dicho, en la observación de la persona, que existe una estructural debilidad en torno a ellos, una inclinación natural que los hace atractivos y deseables. Esto no tendría consecuencia ninguna para la naturaleza humana si no fuese por el hecho de que esta atracción puede ir en contra del bien propio de la persona.

En efecto, la persona puede preferir aquellos bienes por encima de su propio bien y del de los demás. Dicho de otro modo, el desorden al que hemos referido es el que se refiere al de la debida subordinación de los medios a los fines: la persona humana es fin en sí mismo, y todos los bienes de este mundo son meros medios. Por tanto, sólo por una tendencia desordenada, en sentido estricto, la persona puede considerar a los bienes de este mundo como fines y a la persona (o a las personas) como medio.

Si hemos dicho que hay que observar la conducta humana, podemos hacerlo brevemente en este lugar. La historia nos muestra, especialmente en sus más grandes tragedias, la distorsión entre los medios y los fines. En efecto, en las grandes guerras de la humanidad, en el Holocausto y en los totalitarismos (particularmente los del siglo XX), entre muchos otros fenómenos susceptibles de ser señalados, encontramos los siguientes fenómenos antropológicos, uno al lado del otro: el olvido de la dignidad de la persona, la exaltación del egoísmo (no sólo personal, individual, sino social) y el desorden fundamental entre los medios y los fines de la vida humana.

El pecado original, independientemente de su formulación filosófica, nos enfrenta a fenómenos que ponen en entredicho la justicia y el bien debido a la persona: la acumulación masiva de riqueza en pocas manos; el acceso desigual, a nivel mundial, de los bienes que la ciencia y la tecnología han hecho posibles (pensemos en el acceso totalmente diferenciado a las vacunas por regiones geográficas en la reciente pandemia); el terrorismo, el narcotráfico, la disputa bélica por territorios, son apenas algunos ejemplos de los fenómenos terribles, que ponen en riesgo vidas humanas y con los que convivimos, cuya fuente y explicación se encuentra en las consecuencias del pecado original, en el insaciable apetito que despierta, como lo señala Ricoeur, el poder, la riqueza y el honor.

No quiero dejar de señalar otro aspecto, el cual no hemos abordado expresamente en este artículo, pero que resulta enriquecedor para nuestro análisis. ¿En qué parte del espectro filosófico podríamos colocar la afirmación sobre el pecado original, en el contexto de la antropología filosófica? ¿Sería optimista, realista o pesimista?

A manera de ejemplo sobre la antropología optimista, podemos recordar, en este lugar, a Jean Jacques Rousseau, en su célebre *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. En él, Rousseau plantea la imagen del hombre primitivo, solitario, feliz y bueno. Este último rasgo es fundamental para el tema que tratamos en este lugar. Para Rousseau –y otros autores, por supuesto– la persona humana es buena por naturaleza, y esta bondad se manifestaría, particularmente, en el contexto de su condición natural, originaria, anterior a la sociedad. En efecto, para Rousseau, la persona pierde esta inocencia primigenia desde el mismo momento en que comienza a establecerse la sociedad y decide vivir en comunidad.

En todo caso, para nuestros fines, basta con destacar el optimismo antropológico, el cual afirma que la persona es buena por naturaleza. Dicho de otro modo, que carece de una inclinación al mal inscrita en su propio ser. Por tanto, que el mal es un mero efecto de su convivencia social, como hemos visto, y no una tendencia o inclinación propia.

A diferencia de la posición anterior, encontramos el pesimismo antropológico. Por supuesto, nuestro ejemplo será Thomas Hobbes, en su célebre obra *Leviatán*. Hobbes afirma que *el hombre es el lobo del hombre*. Dicho de otra manera, el hombre es malvado por naturaleza y tiende a imponer la ley del más fuerte en la relación con sus semejantes, incluso en los estadios más primitivos de su desarrollo histórico. Por ello, es necesario ceder el control del poder y la violencia al Estado, de modo que se puede garantizar una relativa paz entre las personas.

En todo caso, para Hobbes, la persona humana es mala por naturaleza, como hemos dicho. Tiende a someter a los demás, de modo que no habría algo más contrario a la naturaleza humana que la solidaridad, el don, la entrega, la gratuidad. Por este motivo, es un representante de lo que denominamos *pesimismo antropológico*.

Si sostenemos una posición antropológica optimista, habría que decir que la sima de horrores que hemos visto en la historia responde, efectivamente, a condiciones excepcionales, fallos en la normalidad humana, locura inevitable en ciertos casos notables. En cambio, si afirmamos una posición pesimista, no habría nada más natural que esperar este tipo de hechos terribles. El ser humano utilizaría su poder indiscriminadamente, en la medida en que le fuese posible. No sería locura: la naturaleza humana estaría fuera de control desde su origen mismo.

Frente a estas dos clases de antropología, la afirmación filosófica del contenido del concepto de pecado original se situaría, desde nuestra perspectiva, en una posición realista. En efecto, no se afirma que la naturaleza humana sea buena sin más y que la persona humana, salvo por ciertos accidentes, persistiría en su bondad originaria. Tampoco se afirma la maldad intrínseca del ser humano y, por tanto, su irresistible tendencia al dominio y la violencia. Precisamente entre estos dos extremos encontramos que la idea de pecado original muestra que la persona tiene inclinación al mal, pero aún es capaz de bien. Que su libertad se encuentra herida por la inclinación al egoísmo, pero que es capaz de reconocerlo y de buscar una fuerza contraria que evite hacer el mal.

Al afirmar que se trata de una posición realista, queremos afirmar que describe adecuadamente la naturaleza humana y permite una comprensión objetiva de la misma, aunque la demostración de esto requeriría de estudios ulteriores y más profundos, sin duda.

A este respecto, el planteamiento de este problema suscita diversos cuestionamientos y, por ende, temas de investigación futuros. Por ejemplo, ¿cómo conciliar, desde el personalismo, la tendencia de la persona humana hacia Dios y, junto con ella, la inclinación de la persona humana hacia el mal, es

decir, la concupiscencia? Del mismo modo, ¿cuál es la situación de la libertad en relación con el bien y el mal? En este artículo apenas hemos hecho algunos señalamientos, pero se trata de un aspecto que conviene precisar con mayor nivel de profundidad. ¿Qué implicación tiene, para el personalismo, en el cual la persona es central, que ésta se incline al mal? Entre otras posibilidades, ¿de qué modo o modos el pecado original y la consecuente inclinación al mal impiden el pleno desarrollo de la persona?⁴⁵

Las preguntas anteriores, que quedan abiertas a investigaciones futuras, como hemos señalado, rebasan los límites impuestos a la actual investigación. Sin embargo, están implicadas en este planteamiento y conviene señalarlas como desarrollos posteriores que resultan necesarios, en la aplicación de las conclusiones de esta investigación.

A manera de conclusión, consideramos que conviene realizar las siguientes puntualizaciones.

Como hemos visto, el concepto de *pecado original* posee un indudable origen teológico. Sin embargo, su contenido tiene valor para la antropología filosófica.

El nexo natural entre la doctrina del pecado original y las observaciones, así como la posterior formulación de una antropología filosófica que la incorpore, se produce, entre otros motivos, por la filiación cristiana de diversos filósofos personalistas.

El contenido del concepto de pecado original remite a una escisión fundamental en la persona, la cual implica una inclinación al mal inscrita en la naturaleza misma de la persona.

Este hecho ha sido constatado por diversos filósofos. En el curso del presente estudio hemos señalado dos con amplitud y uno en una nota: Emmanuel Mounier, Paul Ricoeur y Platón.

El ser humano no posee una libertad indiferente ante el bien y el mal. Antes, parece que existe cierto atractivo por lo grotesco, la violencia, el poder; la riqueza, la extravagancia; la fama, el honor, la popularidad. El contenido del concepto de pecado original (independientemente del concepto filosófico que tomemos para denominarlo) parece relevante en la reflexión antropológica, con el fin de describir y, en su caso, explicar aquella tendencia.

Del mismo modo, concluimos que este modo de entender a la persona constituye un modo de realismo, frente a los optimismos incapaces de comprender y

⁴⁵ Agradezco a un dictaminador de este artículo, quien tuvo la amabilidad de plantear estas preguntas, las cuales, como digo en el cuerpo del texto, apuntan a desarrollos futuros de esta misma temática.

explicar el mal en la persona y en la historia humana, así como frente a los pesimismos, los cuales estarían imposibilitados de dar razón del bien, del heroísmo y de la solidaridad que hacen su presencia en el devenir humano.

Como conclusión general, afirmamos que el contenido del concepto de pecado original no es sólo filosóficamente válido, sino necesario para la reflexión realista en torno a la persona humana. Una recta comprensión de la persona exige explicar sus diversas tendencias. Una de las más relevantes es su intrínseca inclinación hacia el mal o, de otro modo, su estructural debilidad ante el mal. El concepto de pecado original, aunque requiere de una formulación propia en el terreno filosófico, constituye una referencia fecunda y rica, la cual es capaz de aportar una perspectiva novedosa sobre la existencia humana, ya señalada por autores como los indicados en este texto, pero no suficientemente incorporada en las reflexiones y la exposición de la antropología filosófica personalista (o, todavía mejor, de las antropologías filosóficas personalistas).

Bibliografía

- ADAYA, A. F., "Antropología y trascendencia en Paul Ricoeur y Karl Jaspers", *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 46, 2012, Segundo semestre, pp. 99-106.
- BARRON, R., *Centered*, USA: Word on Fire, 2020.
- BURGOS, J.M., "El personalismo: una antropología para el siglo XXI", en *Memorias del II Congreso Philosophia Personae*, Bogotá: Universidad Católica de Colombia, 2010.
- BURGOS, J.M., "El personalismo frente a la crisis contemporánea de sentido", *Metafísica y persona*, núm. 13, 2015, pp. 23-35.
- Catecismo de la Iglesia Católica*, México: Buena Prensa, 2016.
- DÍAZ, C., *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2002.
- FINSTUEN, A.S., *Original Sin and Everyday Protestants: The Theology of Reinhold Niebuhr, Billy Graham and Paul Tillich in an Age of Anxiety*, Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2009.
- GONZÁLEZ, M., "El pecado original y la justificación. Una confrontación entre Kant y Lutero", *Teología y vida*, núm. 2, 2020, pp. 217-241.
- LEÓN GUEVARA, J., "La persona vista desde Emmanuel Mounier y su repercusión en la misión educativa", *Aula*, núm. 21, 2015, pp. 177-192.
- LORDA, J. L., *Antropología teológica*, Pamplona: EUNSA, 2009.
- MARCEL, G., *Ser y tener*, Madrid: Caparrós Editores, 2003.
- MOUNIER, E., *El personalismo*, Argentina: EUDEBA, 1972.
- PLATÓN, *Fedro*, Madrid: Gredos, 1988.
- RICOEUR, P., *Antropología filosófica*, Madrid: BAC, 2020.

Conocer para cohabitar: una propuesta a partir de Henri Bergson

Know to cohabit: a proposal starting from Henri Bergson

RODOLFO HERRERA LÓPEZ¹

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

rodoherlo@yahoo.com

RESUMEN

Conocemos la realidad desde la representación, a partir de lo que Henri Bergson llamó signo. Debido a ello hemos privilegiado un conocimiento útil, transformador, técnico y rígido que concibe a la realidad como algo inmóvil, fragmentado y categorizado. El resultado ha sido una visión parcial que privilegia estructuras y que ha roto el vínculo entre nosotros y la vida. Eso nos ha llevado a la devastación de nuestro entorno y de nosotros mismos. Por ese motivo, aquí se reflexiona sobre el propósito del conocimiento a partir de la naturaleza de la realidad y nuestra posición en ella. Esto se hace a través del diálogo con la propuesta filosófica de Henri Bergson, principalmente con algunos de sus conceptos (impulso vital, duración, signo y simpatía). Se propone que el conocimiento es establecer vínculos íntimos con la realidad que nos permitan cohabitar en y con la vida.

Palabras clave: duración, impulso vital, signo, sólidos, cohabitar, sensibilidad, simpatía

ABSTRACT

We know reality from representation, from what Henri Bergson called a sign. Due to this we have privileged a useful, transforming, technical and rigid knowledge that conceives reality as something immobile, fragmented and categorized. The result has been a partial vision that privileges structures and has broken the link between us and life. That has led us to the devastation of our environment and ourselves. For this reason, here we reflect on the purpose of knowledge based on the nature of reality and our position in it. This is done through dialogue with Henri Bergson's philosophical proposal, mainly with some of his concepts (vital impulse, duration, sign and sympathy). It is proposed that knowledge is to establish intimate links with reality that allow us to cohabit in and with life.

Keywords: duration, vital impulse, sign, solids, cohabitation, sensitivity, sympathy

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1319-564X>

Introducción

El conocimiento, como el amor, consiste en crear un lazo, estrecharnos con la vida y con el otro como prójimo (proximus: junto, cerca de nosotros). Esto se alcanza al comprender que somos una forma más de la realidad. Ella no es de jerarquías, protocolos, clases, tipos, formas, cantidades, modelos, símbolos y demás estructuras que aparentan estabilidad y que pretenden asignar valor desde sus parámetros e intereses, sino de relaciones en movimiento. De esto se dio cuenta Henri Bergson² hace más de cien años, de modo que propuso otra manera de conocer la naturaleza de la realidad:³ en lugar de usar la representación desde el signo, como lo han hecho la ciencia y la filosofía, buscó la comprensión del movimiento a partir de nosotros mismos, pues somos otro rumbo en el andar heterogéneo de la vida o, en las palabras de Bergson, somos una tendencia⁴ más que se desprende de su impulso. Sin embargo, la manera en que nos hemos relacionado con la vida nos pone a distancia, incluso creemos estar privilegiados en la altura. Desde ahí, el resto de lo vivo nos parece que existe por debajo de nosotros y para nuestros objetivos. Eso no sólo nos impide ver lo que se mueve entre las cavernas de lo real, sino que también nos evita simpatizar con su fluir. Lo que resulta por mirar desde esta ilusión es un conocimiento fragmentado del flujo al que también pertenecemos y somos.

Esta es la razón por la que la vida se nos ha vuelto tan ajena: no la comprendemos y, como resultado, no nos compenetramos con ella. En lugar de eso, la señalamos, transformamos y utilizamos. Así, no vivimos, incluso apenas sobrevivimos, como parecen confirmarlo los problemas causados por el An-

² En este texto se mencionan diferentes obras de Bergson, así que se decidió abreviar los títulos de ellas cada vez que son mencionadas. Salvo *Historia de la idea del tiempo*, el resto se encuentra en la edición *Oeuvres de Presses Universitaires de France* de 1970, que es la que se utiliza para este artículo. Dicho esto, las abreviaturas son las siguientes: *Essai sur les données immédiates de la conscience*: EDC; *L'évolution créatrice*: EC; *La pensée et le mouvant*: PM; *Historia de la idea del tiempo*: HIT.

³ Aunque los intereses fundamentales de Bergson fueron la libertad y las deficiencias del sistema de conocimiento de la ciencia y la filosofía, explícitamente declaró la necesidad de una teoría de conocimiento conectada con la vida (v. EC, 492; PM, 1363-1365). Ello se reforzó con el diálogo directo que tuvo con otros saberes de su época: biología en EC y psicología en EDC y MM. Además, orientó su propuesta hacia cuestiones muy propias de lo humano: la moral y la religión. Sobre el aspecto de la moral y su conexión con lo epistémico (en el sentido de la fragmentación del conocimiento) Bergson tiene aplicaciones pedagógicas, pues coincide con Edgar Morin y su propuesta del pensamiento complejo. A partir de esto, hay también relaciones con la inteligencia sentiente de Zubiri. El artículo de Feneuil y Waterlot "Bergson, philosophe de l'émotion" ayuda a observar estas relaciones (v. FENEUIL, A., "Bergson, philosophe de l'émotion", *Annales bergsoniennes* VIII, 8, Paris, 2017, pp. 51-60).

⁴ V. EC, p. 578.

tropoceno, la discriminación⁵ y el privilegiar la técnica, las instituciones y los intereses económicos sobre los vínculos con la vida. Esto último ha tenido consecuencias sociales, políticas y ecológicas⁶ que hacen ver a la filosofía de Bergson como una voz profética o, al menos, la hacen valiosa para la actualidad.

Las ideas de progreso y civilización han determinado cierta forma de bienestar que se impone sobre la vida misma. Parece que ignoramos la vitalidad presente en todo y en contraposición a cohabitar con lo que nos rodea, lo consideramos un objeto que se desecha tan pronto cumple su función y hasta nuestro deseo. En origen, esto no parece haber sido una decisión deliberada sino, más bien, como un resultado de las necesidades más fundamentales que tenemos como seres vivos y por ser conscientes de nuestra finitud. Desde ahí vemos al movimiento, cambio e indeterminación de la vida como una vorágine; por eso, hemos buscado construir una realidad que nos resguarde y que nos dé dirección (nuestro afán por el sentido). Sin embargo, en esa búsqueda hemos creado una serie de ilusiones, como lo son las jerarquías, finalidades, protocolos y modos de ser a los que hemos dado mayor importancia que a la vida y a los lazos con ella. Aunque hacer esto ha sido eficaz, no es la realidad, y hasta nos ha llevado a devastarla, y a nosotros mismos.

Para explicar las razones de todo esto que se ha afirmado se revisan algunos conceptos de Bergson en tres obras suyas: el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia*, *La evolución creadora* y *El pensamiento y lo moviente*. Esa revisión se debe a que las ideas de Bergson son de ayuda para explicar unas observaciones sobre el lazo entre nosotros y la realidad; por eso, se habla en primer lugar de lo que Bergson llamó *impulso vital*, pues con él nos ayuda a comprender la naturaleza de la vida y la identificación de nosotros con ella. Tras mostrar esta identificación se expondrá cómo nos hemos escindido de la realidad. Para ello se acudirá al concepto de *signo* en Bergson como resultado de nuestra capacidad para abstraer. Éste, aunque efectivo para nuestra supervivencia, nos ha puesto en enemistad con la naturaleza y con nosotros mismos, al privilegiarlo como método de conocimiento; como dijo Rainer Maria Rilke en su Cuarta Elegía: “La enemistad está junto a nosotros... No conoce-

⁵ Que ha desembocado en casos como el nazismo, Ku Klux Klan, machismo, colonialismo y colonización, etc.

⁶ Por ejemplo, en el ámbito de la ecología, Michael James, en su artículo “Bergson’s Environmental Aesthetic”, establece un diálogo ético-ambiental entre Bergson y la política ecológica de Bruno Latour. Sobre el mismo tema, Jean Hassenforder retoma la opinión de Emmanuel Kessler sobre la presencia de Bergson al observar la estructura de pensamiento que ha conducido a la crisis climática. En el ámbito político, social y económico está la *futurabilidad* de Franco Berardi, que plantea al dinero en el neoliberalismo como signo que se superpone a la realidad (además Berardi construye su propuesta desde “Lo posible y lo real” de Bergson). También, en un momento contemporáneo a Bergson, sus ideas influyeron en las luchas sociales e ideológicas de Muhammad Iqbal y Léopold Sédar Senghor.

mos los contornos del sentimiento: sólo lo que lo forma desde el exterior”.⁷ Sucede así porque, con el signo, miramos a la vida y a los seres en ella desde el exterior, como objetos sólidos, sin historia, sin profundidad y sin lazos con el resto de la vida. Ante las consecuencias de esto, es necesario buscar otras formas de conocer, así como también revalorar los fines o motivos que el conocimiento tiene. De este modo acudimos al concepto de *simpatía* en Bergson como una manera de conocimiento desde el interior que nos lleva al resto de tendencias de la vida para identificarnos con ellas. Al lograr esta identificación es posible un conocimiento que ya no sólo nos ayude a sobrevivir, sino a *vivir al cohabitar*.

1. La vida como un comportamiento: el impulso vital

Para acercarnos a la realidad hemos confiado casi devotamente en lo que Henri Bergson llamó *inteligencia*: otro haz de la vida, así como el instinto, con el que actuamos sobre lo que existe para transformarlo y utilizarlo a favor de nuestras necesidades e intereses. Esta capacidad es paradójica, porque la manera en que procede la inteligencia hace que nos separemos del flujo de la realidad.⁸ Sin embargo, se dijo *otro haz y no opuesto*, y es porque la inteligencia es un resultado más de que la vida realice todas sus posibilidades debido a su naturaleza creadora. Por esa razón, inteligencia e instinto sólo son dos de los tantos caminos en los que la vida diverge. Ello ocurre porque, como notó Bergson, el comportamiento de la vida es, retóricamente, el de un impulso:

[H]ay que compararlo con un impulso, porque no hay imagen, prestada del mundo físico, que pueda dar una idea más aproximada de él. Pero eso es solo una imagen. La vida es en realidad de orden psicológico, y es la esencia de lo psíquico envolver una pluralidad confusa de términos que se interpenetran entre sí.⁹

Bergson acudió a esta imagen porque los conceptos, como un resultado de la capacidad de la inteligencia para elaborar signos,¹⁰ no son la realidad, pues la representan desde algo ajeno que nada aporta a su naturaleza móvil, heterogénea y continua. Por este motivo corremos el riesgo de extraviarnos en las discusiones de espectros ilusorios fabricados con lenguaje, como menciona el propio Bergson. Además, él buscó huir deliberadamente de los anclajes estériles de la conceptualización precisa, como lo muestra su estilo, pues:

⁷ RILKE, R. M., *Elegías de Duino*, Madrid: Visor, 2008, p. 87.

⁸ Esto se detalla en una sección más adelante llamada “La inteligencia y los sólidos”.

⁹ EC, p. 713.

¹⁰ Más adelante se explica el signo bergsoniano.

Al reducir las cosas a sus conceptos, al encajar los conceptos unos en otros, se llega finalmente a una idea de las ideas, a través de la cual uno se imagina que todo se explica. A decir verdad, ella no explica gran cosa, ante todo porque acepta la subdivisión y la repartición de lo real en conceptos que la sociedad ha consignado en el lenguaje y que ella había efectuado la mayoría de veces por su mera comodidad, luego porque la síntesis que efectúa de dichos conceptos está vacía de materia, y es puramente verbal.¹¹

Por esa razón, Bergson no define, sino que se extiende en términos y ejemplos para acercar a lo sensible la realidad concreta a la que se refiere: “Para evitar la definición de lo indefinible, la generalización de lo singular, la fijación de lo moviente, Bergson multiplica los sustantivos y las expresiones”.¹²

Aunque la imagen tampoco recupera la naturaleza de la realidad, sí se acerca más que los conceptos, principalmente cuando las imágenes se acumulan, porque evitan lo preciso¹³ y se anulan entre ellas para debilitar a la mediación. Además de esto, la imagen:

Nos mantiene en lo concreto. Ninguna imagen reemplazará la intuición de la duración, pero muchas imágenes diversas, tomadas de especies de cosas muy diferentes, podrán, a través de la convergencia de su acción, dirigir la consciencia hacia el punto preciso en el que hay cierta intuición a captar. Eligiendo las imágenes tan dispares como sea posible, se impedirá que cualquiera de ellas usurpe el lugar de la intuición a la que está encargada de llamar, puesto que entonces sería expulsada de inmediato por sus rivales.¹⁴

Por esta razón, la imagen es una manera de hacer tangible cómo se comporta la vida, cómo actúa, pues ella se nos escapa, sólo son evidentes sus resultados. Ellos son lo que Bergson llamó tendencias: “Pues la vida es una tendencia, y la esencia de una tendencia es desarrollarse en forma de haz, que crea, por el mero hecho de su crecimiento, direcciones divergentes entre las cuales se distribuirá su impulso”.¹⁵

¹¹ EC, p. 713.

¹² CHERNIAVSKY, A., “La concepción del tiempo de Henri Bergson: el alcance de sus críticas a la tradición y los límites de su originalidad”, *Revista de filosofía y teoría política*, núm. 37, Buenos Aires, 2006, p. 46.

¹³ En la quinta lección del curso *Historia de la idea del tiempo* que dio Bergson en el *Collège de France* entre 1902 y 1903 explica las deficiencias de la precisión. Esto se debe a que la realidad no está acabada, sino que es un proceso: “las propiedades vitales nunca se realizan por completo, sino que siempre están en camino de realizarse” (EC, p. 505). Por ese motivo Bergson encuentra en la sugerencia un medio para acercarnos a esa realidad, pues el sugerir implica algo no terminado que nos pide llenar los espacios de lo no dicho. Esto lo encuentra Bergson en ciertas literaturas (BERGSON, H., *Historia de la idea del tiempo*, México: Paidós, 2017, p. 107).

¹⁴ PM, p. 1399.

¹⁵ EC, p. 579.

2. Tendencias y nuestro interior

Dice Bergson que “La vida es, ante todo, una tendencia a actuar sobre la materia bruta. Sin duda, el sentido de esta acción no está predeterminado: de allí la imprevisible variedad de las formas que la vida siembra sobre su camino al evolucionar”.¹⁶ Al observar la variación de las formas de vida y los caminos en los que se desarrolla, podemos considerar que la vida es un flujo creador imparable. Tenemos, por ejemplo, 132,000 especies de polillas y 5,000 de catarinas con incontables patrones en sus manchas.¹⁷ Encima de esto, están las diferentes formas de vida: vegetales, hongos, animales, minerales y hasta podemos considerar a los elementos que hemos registrado en la tabla periódica. Además, hay ritmos distintos de desarrollo, y no sabemos la razón de ello: por un lado, hay organismos unicelulares como las amebas, por otro, mamíferos tan complejos como el ser humano.¹⁸ Esto quiere decir que hay organismos que llevan incontables años sin variar y otros que muy pronto se transforman,¹⁹ incluso algunos lo hacen como parte de su ciclo vital (orugas, renacuajos). La vida está sin duda en un movimiento al que nos cuesta seguirle el paso y no parece tener una finalidad ni rumbo; ella simplemente crea y transforma, incluso devora, pues están las plagas, enfermedades, depredadores y los eventos meteorológicos que arrasan con los espacios. Esto parece caótico e inclemente para nuestra necesidad de orden y sentido; sin embargo, a pesar de tal poder destructivo, la vida persiste.

Si todo esto no nos es suficiente y lo creemos ajeno, podemos mirar más cerca de nosotros, y encontraremos lo mismo. La relación no es azarosa ni una ocurrencia, pues al ir a nuestro interior, a cómo percibimos, a nuestra afectividad y a nuestra historia interior, nos damos cuenta de que estamos ante algo como magma y bruma: no hay contornos ni formas, y todo se remueve imperceptible. Así notamos que nuestra consciencia y la vida se parecen, pues ambas son un flujo heterogéneo sin límites definidos.²⁰ La mejor manera de comprenderlo está en el intento de definir nuestras emociones. Todo comienza con preguntarnos sobre ellas, por ejemplo: ¿qué sentimos

¹⁶ EC, p. p. 577.

¹⁷ “No existe ley biológica universal que se aplique tal cual, automáticamente, a cualquier viviente. No hay más que direcciones en las que la vida lanza a las especies en general” (EC, p. 507).

¹⁸ Estos dos organismos son los puntos de referencia de Bergson en EC.

¹⁹ “A menudo ese movimiento se ha desviado, y más a menudo se ha detenido en seco [...]. Vamos a ver que, de las cuatro grandes direcciones en las que se ha comprometido la vida animal, dos han conducido a callejones sin salida, y que en las otras dos el esfuerzo ha sido generalmente desproporcionado al resultado” (EC, p. 605).

²⁰ “Cuanto más prestamos atención sobre esta continuidad de la vida, más vemos la evolución orgánica aproximarse a la de una conciencia, donde el pasado presiona contra el presente y hace brotar una forma nueva, inconmensurable con sus antecedentes” (EC, p. 517).

cuando experimentamos miedo? No respondemos de inmediato, nos detenemos absortos, porque nuestro hábito de ordenar, delimitar y definir se queda sin recursos. El miedo no tiene partes ni grados, tampoco se extiende en el espacio, sino que es reacciones físicas, pensamientos y emociones que se entrelazan sin dejarse ver por separado. Lo que experimentamos no es una cosa sino un conjunto de cualidades en movimiento.²¹

Lo anterior no sólo sucede en la percepción externa, también puede suceder con las percepciones a través de nuestros sentidos, como, por ejemplo, un olor. Hugo Hiriart notó que lo que olemos no puede describirse, como sucede con lo que vemos,²² porque el olor no tiene partes ni formas que podamos distinguir y acomodar. Entonces, necesitamos de las relaciones y la sugerencia, en lugar del lenguaje preciso e ilusoriamente objetivo que describe desde la disposición espacial. Así también ocurre con los sonidos: aunque los ubicamos en el espacio, tal ubicación es arbitraria. Decimos que un sonido es alto porque, quizás, en el canto requiere de los resonadores de cabeza para emitirse (y ubicamos la cabeza como la parte alta de nuestro cuerpo). Pero esa lógica se contradice en un instrumento como el violonchelo que se coloca en posición vertical entre nuestras piernas, de manera que las notas graves están en la parte superior del diapasón²³ (cerca de nuestra cabeza) y las agudas en la parte inferior (cerca de las piernas). Por otro lado, el diapasón de un violín o una guitarra lo tenemos de forma horizontal, así que ya no hablamos de arriba y abajo, sino de izquierda y derecha. Finalmente, un piano podría construirse con el arpa invertida, de modo que los sonidos agudos estarían a la izquierda (originalmente los ubicamos a la derecha) sin que ese cambio de orientación afecte el sonido. Estas inconsistencias pueden verse también cuando hablamos del tiempo: para algunos grupos humanos el futuro está a la derecha y el pasado a la izquierda, mientras que, para otros, como los aimaras, el primero está detrás y el segundo, adelante.²⁴

Todas estas disposiciones en el espacio son construcciones artificiales que hace nuestra inteligencia para dar orden, pero no cambian la naturaleza

²¹ Para ejemplificar esto, Bergson habla de lo que sucede cuando experimentamos piedad: “La intensidad creciente de la piedad consiste, pues, en un progreso cualitativo, en un paso del asco al miedo, del miedo a la simpatía, y de la simpatía misma a la humildad” (EDC, p. 17).

²² HIRIART, H., “¿Por qué un olor no puede describirse?”, en *Los dientes eran el piano*, México: Tusquets, 1999, p. 41.

²³ Pieza de madera de algunos instrumentos en donde el ejecutante presiona las cuerdas para emitir las diferentes notas.

²⁴ CACOPARDO, A., *Historias debidas VIII: Silvia Rivera Cusicanqui*, Buenos Aires: Canal Encuentro, 2018, min 40:37. Además, la exégesis que hace Cusicanqui del aforismo aimara donde se encuentra esta idea, se acerca a cómo explica Bergson el tiempo y la memoria por medio de la imagen de la bola de nieve. Cusicanqui dice: “vivir el presente con la orientación del pasado es lo que te permite caminar” (CACOPARDO, A., *Historias debidas VIII...*, 41:27).

de la realidad. En una práctica como el canto, el sonido no depende sólo de colocaciones espaciales, sino también del estado anímico, la constitución fisiológica y hasta la alimentación y descanso. Como dice Gemma Muñoz en su artículo sobre la *duración*: “una nota musical nos la representamos como más alta que otra nota o con una intensidad mayor que otra cuando, si meditáramos un poco, nos daríamos cuenta que las diferencias son cualitativas y no cuantitativas”.²⁵ Esto es porque en lo vivo todo está relacionado estrechamente, mientras que los límites y la organización espacial²⁶ son artificios fabricados por lo que Bergson llamó inteligencia. Si ella no intercede, no hay mediación entre nosotros y el flujo de la realidad, es decir, nuestra duración interna se funde con la externa. Ello comienza con lo que llamaremos aquí la *sensibilidad*.

²⁵ MUÑOZ-ALONSO, G., “El concepto de duración: la duración como fundamento de la realidad y el sujeto”, *Revista general de información y documentación*, vol. 6, núm. 1, Madrid, 1996, p. 295.

²⁶ Al inicio del libro A de la *Metafísica*, Aristóteles dice que, en nuestra tendencia natural por conocer, nos hemos inclinado a usar el sentido de la vista sobre el resto de los sentidos (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid: Alianza Editorial, 2017, p. 41). Esto es muy evidente en la vida cotidiana, como el movernos en la ciudad: simplemente cruzar una calle requiere de ver el semáforo (pocas veces tienen sonido). En mi labor de enseñanza a personas con ceguera y debilidad visual apoyé las iniciativas de arquitectura inclusiva, pues, al menos en la ciudad de Puebla (México) los espacios son riesgosos para las personas con esta discapacidad. Otro caso donde se manifiesta la preponderancia del sentido de la vista es en la educación: al trabajar en los programas de alfabetización para adultos, una necesidad constante que nos encontramos en los participantes fue que deseaban poder leer los letreros de los destinos en el transporte público para saber cuál abordar. A esto se le suma el peso de la lectura y escritura en la historia de la humanidad, actividades que fundamentalmente requieren de la visión. No hay respuesta de por qué acudimos tanto a este sentido, ¿será por la manera en que funciona nuestra inteligencia o será que acudir tanto a nuestra visión ha desarrollado de esa manera nuestra inteligencia? Esta pregunta es porque, como se sabe, otros animales recurren a diferentes sentidos para conocer su entorno: murciélagos privilegian el sonido, gatos el olfato, etc. Cual sea la respuesta, la vista es un sentido que se conecta de manera sobresaliente con la ordenación espacial, y en Bergson esta relación está presente. Incluso, Bertrand Russel, en su famoso ensayo sobre la filosofía de Bergson, critica que el filósofo francés se refiera a la vista para hablar de espacio y que por eso piensa que todo nuestro conocimiento es espacial. Lo dicho por Aristóteles sobre privilegiar la visión para obtener conocimiento está presente en Bergson en su crítica del conocimiento espacial, y cuando nuestro filósofo habla de su importante concepto de la duración, dice que si el tiempo no se comprende es porque lo hemos espacializado: “La duración se expresa siempre en extensión. Los términos que designan el tiempo son tomados prestados del idioma del espacio. Cuando evocamos el tiempo, es el espacio quien responde a la llamada” (*PM*, p. 1256). Además, la idea de espacio es para Bergson la que nos dirige a la ilusión de los llamados sólidos, según lo explica en *EC* y al hablar de “La intuición filosófica” en *PM*.

3. Sensibilidad y duración

Entiéndase sensibilidad como la reunión de los movimientos externos con nuestro movimiento interior. Es decir, la percepción en la sensibilidad no se convierte en cantidades ni conceptos, tampoco emitimos juicios sobre lo percibido o experimentado, simplemente ocurre con nosotros como duración conjunta. Es como el estado de lo abierto en los animales: no parecen preguntarse, como nosotros, sobre lo que perciben, experimentan y son, como consecuencia, no se separa su movimiento interior del exterior. Como dice Rilke: “en alguna parte andan leones todavía, que no saben, mientras son majestuosos, de ningún desmayo”,²⁷ mientras que nosotros “somos conscientes a la vez del florecer y el marchitarse”.²⁸ El propio Bergson considera este estado de apertura de los animales, pues dice que la duración-cualidad es “la que el animal probablemente percibe”.²⁹

La sensibilidad como estado de apertura es lo que sucede en el ejemplo que dio Bergson sobre las campanadas de un reloj:

En el momento en que escribo estas líneas suena la hora en un reloj vecino; pero mi oído distraído no se da cuenta de ello más que cuando varias campanadas se han dejado ya oír; no las he, pues, contado. [...] Si, volviendo sobre mí mismo, entonces me interrogo cuidadosamente acerca de lo que acaba de pasar, me doy cuenta de que las cuatro primeras campanadas habían afectado a mi oído e incluso conmovido mi consciencia, pero que las sensaciones producidas por cada una de ellas, en lugar de yuxtaponerse, se habían fundido unas con otras como para dotar al conjunto de un aspecto propio, como para hacer de él una especie de frase musical.³⁰

La relación con una melodía implica, además de que no hay una separación de elementos, que se trata de algo en movimiento; por eso, Bergson habla de un “progreso dinámico”.³¹ Es de valor que, tan pronto se atiende a la experiencia, lo que tenemos es una melodía y no una serie de golpes homogéneos que se presentan como un número en nuestra consciencia.³² Para contabilizar es necesario un proceso que no es inmediato, incluso podría decirse que no parece natural, como sí sucede con el hecho de que los sentidos y la consciencia recuperen la sensación a manera de una melodía. Esa natura-

²⁷ RILKE, R. M., *Elegías de Duino*, p. 87.

²⁸ RILKE, R. M., *Elegías de Duino*.

²⁹ EDC, p. 84.

³⁰ EDC, p. 84.

³¹ EDC, p. 83

³² “¿Pueden, sin desnaturalizarla, acortar la duración de una melodía? ¿La vida interior es esta melodía misma?” (PM, p. 1261).

lidad se debe, para Bergson, a que somos lo que él llamó duración,³³ al igual que la realidad. Por eso hay una correspondencia entre nosotros y lo que sucede externamente: estamos en movimiento (como se explicó al mencionar los ejemplos del miedo y la piedad). Este es el motivo por el que Miguel Ruiz Stull resalta la idea de Bergson sobre *dejarse vivir*,³⁴ entregarnos con lo que nuestra sensibilidad nos pone en contacto de manera directa.³⁵

Del otro lado de esta forma de experimentar tenemos la conversión de la experiencia en cantidades, su traducción y representación en signos. Eso, dice Ruiz Stull:

[N]o es un dato fundamental, si se quiere inmediato, sino más bien el más habitual o general respecto de nuestra experiencia, por lo tanto, el más *mediado* por caracteres simbólicos. Y esto, sostenemos, es todo el punto desarrollado por Bergson: lo *inmediato* dado por duración, en duración a la experiencia, es la génesis de todo lo heterogéneo, todo lo diverso y del todo en variación diferenciada cada vez de sí misma.³⁶

Lo que esto significa es que la espacialización de la experiencia que dura no es un resultado instantáneo, sino una decisión deliberada según la búsqueda de ciertos fines. Para ello está cierto modo en el que nuestra inteligencia procede sobre la realidad.

4. La inteligencia y los sólidos

Como se planteó en una de las secciones anteriores, las abundantes especies y formas de vida se deben al llamado impulso vital. Él no tiene más límites que los que le impone la materia (pero gracias a ella puede realizar sus posibilidades).³⁷ Como resultado de esa relación están la inteligencia y el instinto como otras tendencias más de la vida.

³³ EC, p. 507.

³⁴ Ruíz, M., *Tiempo y experiencia: variaciones en torno a Henri Bergson*, Santiago: FCE, 2013, p. 40.

³⁵ Ese entregarse a vivir es a lo que Emmanuel Levinas se refiere en *La realidad y su sombra* con la idea clásica de la posesión de las musas para referirse a la experiencia estética. Las correspondencias con Bergson son evidentes y no gratuitas, pues, aparte de que Levinas reconoce su deuda con Bergson (v. COHEN, R., *Face to face with Levinas*, New York: State, University of New York Press, p. 13), desde el inicio de este artículo se menciona la intuición en un sentido bergsoniano: “La obra prolonga y sobrepasa la percepción vulgar. Lo que ésta banaliza y no alcanza, la obra, coincidiendo con la intuición metafísica, lo capta en su esencia irreductible” (LEVINAS, E., *La realidad y su sombra*, Madrid: Trotta, 2001, pp. 43-56). Se invita a revisar este artículo y compararlo con las propuestas de *El pensamiento y lo moviente* de Bergson.

³⁶ Ruíz, M., *Tiempo y experiencia...*, p. 41.

³⁷ “El impulso de vida del que hablamos [...] no puede crear de un modo absoluto, porque encuentra frente a sí a la materia, es decir, el movimiento inverso al suyo. Pero él se apropia

Hemos distinguido a ellos como contrarios, pero con un poco de atención a nuestro propio comportamiento podemos notar rasgos en nosotros que identificamos con el instinto, al igual que parece haber actos de inteligencia en los animales: antes de saltar, un gato observa y nos parece que mide la distancia; mientras que nosotros, en situaciones de peligro, solemos reaccionar sin mucha reflexión previa. Por otra parte, tanto nosotros como el gato respiramos sin prestar atención a ello. Asimismo, la práctica vuelve más precisos los movimientos que realizamos frecuentemente. A esto se le llama automatización y se debe a que la vida tiende a la acción para, principalmente, sobrevivir. Si algo distingue a la inteligencia y al instinto es cómo cada una funciona para lograr este objetivo.

La constitución fisiológica y fisonómica de los animales les permite enfrentarse a la vorágine de la vida. Esto quiere decir que las “herramientas” para su supervivencia (como se dio cuenta Bergson)³⁸ están en su propio cuerpo. El animal tiene todo lo necesario para arrojarse a la vida y luchar por sus necesidades elementales, pero parece ser que no va más allá de ellas.

En el caso del ser humano, podría decirse que se encuentra inerme ante las condiciones del mundo natural y su supervivencia en él. Aunque en su constitución física parece no haber herramientas eficaces, posee otra que le ha permitido sobrevivir: la inteligencia. En pocas palabras ella es una herramienta que transforma y que fabrica:

Si para definir nuestra especie, nos atuviéramos estrictamente a lo que la historia y la prehistoria nos presentan como la característica constante del hombre y de la inteligencia, no diríamos quizás *Homo sapiens*, sino *Homo faber*. En definitiva, *la inteligencia, considerada en lo que parece ser su marca original, es la facultad de fabricar objetos artificiales, en particular herramientas para hacer herramientas, y de variar indefinidamente su fabricación.*³⁹

Pero la inteligencia va más allá, pues para poder manipular el entorno requiere de un procedimiento y eso es lo que en realidad la distingue: la

de esta materia, que es la necesidad misma, tiende a introducir en ella la mayor suma posible de indeterminación y libertad” (EC, p. 489).

Esta distinción que hace entre impulso y materia es, quizá, un momento complejo en Bergson, pues al separar uno de otro ofrece una existencia autónoma al impulso vital que la convierte en una entidad inaprensible. Se entiende el motivo, y es que Bergson observa un comportamiento tan vasto en la heterogeneidad de organismos, eventos de la consciencia y naturales, que supone que algo mayor los sustenta. El problema es que con ello regresa a las entidades metafísicas más tradicionales. A pesar de esto, se da un papel importante a la materia en el movimiento creador y se le atribuye una característica que la aleja de ser un objeto superficial y pasajero. Esta presencia de la materia anuncia algo cercano a lo que Michel Henry propuso hace algunos años con su fenomenología del cuerpo.

³⁸ EC, p. 607.

³⁹ EC, p. 613.

inteligencia abstrae y eso implica inmovilizar, aislar, homogeneizar, asignar límites y creer que no hay más que la superficie. Al resultado de esto Bergson lo llamó concebir a todo como sólidos:

La inteligencia humana se siente en su casa en tanto se le deja entre los objetos inertes, más específicamente entre los sólidos [...]. Nuestra lógica es la lógica de los sólidos; que, por eso mismo, nuestra inteligencia triunfa en la geometría, donde se revela el parentesco del pensamiento lógico con la materia inerte.⁴⁰

Una forma de entender esto es la manera en que los objetos se nos presentan ante la percepción.⁴¹ Por ejemplo, las piedras: el paso del tiempo nos ha mostrado su perdurabilidad, de modo que, como sabemos, fue un material al que muchos grupos humanos acudieron para la fabricación no sólo de herramientas, sino también de espacios como Göbekli Tepe. Se menciona este lugar porque, aparte de que evidencia lo perdurable del material, se trata de un sitio conectado a la búsqueda humana por superar la finitud. Eso se refuerza con el hecho de que, para algunos grupos humanos, como los hebreos, las piedras fueran símbolos de eternidad,⁴² pues para una percepción superficial, ellas son inmóviles, sin variaciones, con contornos que las delimiten y definan. Sin embargo, la experiencia nos ha mostrado que se fracturan y se desgastan; sabemos que ellas no son una pieza completa, absoluta, sino partículas que están en movimiento y con mucho espacio entre ellas.⁴³ Además, reaccionan al entorno, como sucede con la acción del viento que lentamente las erosiona. Así también es la realidad, un conjunto de elementos que actúan entre ellos y producen movimiento y cambio. Si nosotros no lo percibimos es por nuestra propia finitud; es decir, porque nuestro tiempo es mucho menor al del deterioro de la piedra, de manera que no podemos tener una visión amplia de los procesos que constituyen a la realidad, no podemos estar presentes en ellos, además de que nuestros sentidos muchas veces no pueden percibirlos. Por otro lado, porque nuestra inteligencia requiere de la inmovilidad para actuar y no percibe el movimiento sino los instantes cuando un cambio es muy grande. Un ejemplo completo y claro está en nuestro crecimiento:

No hay niño terminado, por así decirlo; no hay hombre terminado. Lo que existe realmente es la evolución, es el devenir, es la evolución del niño,

⁴⁰ EC, p. 489.

⁴¹ Ver nota 26.

⁴² Esto se presenta a través de una relación con lo divino, muy importante en los hebreos con conceptos como בֵּית־אֵל (Beth-el), la piedra que consagra Jacob y sobre la cual reposa su cabeza y tiene la visión de la escalera al cielo por la que suben y bajan mensajeros divinos.

⁴³ "La materia está compuesta de partículas, separada por distancias relativamente grandes; reposa en el espacio vacío" (SCHRÖDINGER, E., *Ciencia y humanismo*, Barcelona: Tusquets, 2002, p. 23).

que nunca es niño absolutamente, al hombre, que nunca es hombre absolutamente. No hay nada real excepto la evolución de la infancia a la virilidad.⁴⁴

Somos una continuidad infragmentable. Si vemos estadios es porque solemos fragmentar el flujo de la realidad para que nos sea inteligible. Sin embargo, como lo demuestra el caso mencionado por Bergson, no hay un momento exacto donde podamos hablar de la infancia o vejez absolutas, es un proceso que pasa imperceptible, como cuando una planta recupera su vitalidad después de recibir agua: nosotros no notamos el paulatino ascenso de las hojas, sólo los momentos más evidentes del cambio. Algo muy parecido ocurre en la memoria: el pasado se acumula y no hay momentos de quiebre, sino que lo vivido y nuestra vida afectiva se nos presentan tan unidas entre sí que no sabemos cuándo comienza y termina una experiencia o un sentimiento⁴⁵. Esto es la duración: “el organismo que vive es cosa que dura [...] el fondo mismo de nuestra existencia consciente es memoria, es decir, prolongación del pasado en el presente; es decir, en fin, duración actuante a irreversible”.⁴⁶

La organización de la realidad por bloques yuxtapuestos es un proceso que le permite a la inteligencia transformarla y utilizarla. Sin embargo, al hacerlo ignora las relaciones, la profundidad heterogénea, los procesos y la historia que constituyen a lo vivo. Como resultado creamos lo que Bergson llamó signo.

5. El signo y la abstracción

Cuando Bergson habla de signo o símbolo⁴⁷ se refiere, principalmente, a los números y a los conceptos; pero, al igual que con el impulso vital, el término se refiere más que a una cosa, a un procedimiento: traducir y representar la realidad en un artificio construido por nuestra inteligencia. Si Bergson se refiere a las palabras o conceptos y a los números es porque son una forma muy frecuente del signo; pero a partir de él hemos construido estructuras más complejas que tienen las mismas características.⁴⁸

⁴⁴ BERGSON, H., *Historia de la idea del tiempo*, México: Paidós, 2017, p. 114.

⁴⁵ Como podemos darnos cuenta en los sueños.

⁴⁶ EC, pp. 507-508.

⁴⁷ La constante es la palabra signo, sin embargo, en una pregunta fundamental que aparece en *El pensamiento y lo moviente*, Bergson dice símbolo: “¿cómo manipulando símbolos fabricamos realidad?” (PM, p. 1414). Esta falta de distinción entre uno y otro concepto también puede notarse dispersa en su primera obra, el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia*.

⁴⁸ EC, pp. 628-29.

En el *EDC*, Bergson habló con detalle sobre la distinción entre cualidad y cantidad para entender el flujo de la consciencia y cómo se opone a las representaciones externas. En esta obra, el tan mencionado signo (la representación externa) es ejemplificado a través de los números en su función de medir. Esto fue para demostrar que el finalismo y determinismo son miradas parciales de la realidad, pues intentan predecir un resultado desde la medición de manifestaciones externas, y eso no corresponde con el comportamiento de la vida, sino que incluso atenta contra su naturaleza. El ejemplo antes mencionado de las campanadas de un reloj también sirve para explicar este comportamiento que se opone a la naturaleza de la duración.

Como se dijo, cuando el reloj suena al marcar la hora, lo que percibimos es la continuidad del sonido, ya que, por lo general, estamos haciendo algo más cuando eso sucede. Si escuchamos sin fin utilitario, las campanadas quedarán como una continuidad, como una melodía; pero si, por ejemplo, nos detenemos con el fin de saber la hora, podemos acudir a lo que la memoria ha retenido y “reproducir” el sonido en nuestra “cabeza”. Al hacer eso, ya no se trata de sólo los sonidos, sino que empezamos a separarlos como unidades homogéneas y, por lo tanto, contables. La percepción inicial no requirió de contar, porque no teníamos ese interés: el sonido es, por así decirlo, una experiencia; pero, al querer obtener algo de él, se convierte en una función y para ello representamos y traducimos en números. En este proceso se fragmenta la melodía y se homologan las vibraciones, de modo que no nos importan las cualidades (la resonancia de los armónicos, por ejemplo); pasamos de lo percibido a lo inteligible debido a que hay un interés utilitario para nosotros. El sonido ya no es una experiencia, ahora es un objeto con una función específica.

Este proceso de reducir, traducir y representar desde algo inmóvil y distinto a lo experimentado nos ha llevado a vencer muchos límites. Lo que hemos logrado en ciencia, tecnología e ingeniería es muestra de ello; específicamente, en salud e informática los logros son abundantes, incluso hay casos como los de Neil Harbisson que demuestran sus alcances, pero también sus límites.

Neil Harbisson es la primera persona en ser reconocida como cyborg. Él sólo ve en escala de grises, así que desarrolló una antena externa conectada a su hueso occipital. Ella recibe ondas de color que son traducidas en ondas de sonido que vibran en el cráneo de Harbisson: él “escucha” los colores. Aunque esta antena le ha permitido ampliar su experiencia de la realidad, sigue sin conocer la realidad desde una de sus cualidades, que es el color, pues lo que percibe son vibraciones, no la descomposición de la luz. Se trata de la traducción y representación de los colores, pero no de los colores en sí mismos.

Este es un ejemplo muy valioso de las posibilidades del signo: por un lado, es una herramienta para conocer, pero lo que nos ofrece no es la realidad. Además, hay un problema importante y es que, por medio del signo, hemos privilegiado una forma de conocimiento que nos ha alejado de la vida hasta el punto en que hemos incidido negativamente en ella. Esa forma de conocimiento se construye con una de las características elementales del signo: generalizar.⁴⁹ La primera característica corresponde con nuestra facultad para abstraer. Ella nos permite homogeneizar porque busca las semejanzas entre elementos discordantes entre sí y simplifica. Esas dos características son desventajas para Bergson; primero porque desde el *EDC* habló de la heterogeneidad de cualidades que constituyen a la realidad y a la consciencia, incluso su propio discurso se dispersa en lo múltiple: diferentes conceptos para referirse a una misma idea, acudir a ejemplos en lugar de la precisión conceptual y considerar la acumulación de imágenes como algo favorable para acercarnos a la intuición. Incluso, como observa Mullarkey, el propio pensamiento de Bergson propone variaciones de un mismo tema:

tipos de tiempo (durée y especializado), tipos de memoria (virtual, habitual y representacional), tipos de relatividad (media y completa), tipos de moralidad (abierta y cerrada), tipos de religión (estática y dinámica) y hasta tipos de multiplicidad (cualitativa y cuantitativa).⁵⁰

En lo que se refiere a la simplificación, también es lo opuesto a este método que apela a la multiplicidad. Como comenta, una vez más, Mullarkey, el método de Bergson es lo opuesto a la navaja de Ockham, pues apuesta por la multiplicación de variables para escapar de una problemática falsa.⁵¹ Bergson lo plantea de esta manera debido a las variaciones que resultan del impulso vital, y con ello sustenta su propuesta del conocimiento absoluto y relativo.⁵² Incluso, cuando observa la falla de la filosofía, se centra en esa simplificación, pues los sistemas de ella “no están tallados a la medida de la realidad donde vivimos, ellos son demasiado amplios para ella”.⁵³ Lo son porque al encontrar semejanzas se reducen cualidades, esto sucede porque por medio de elementos simples podemos abarcar el mayor número de variaciones de la realidad.⁵⁴ Así funciona nuestra inteligencia, porque algo

⁴⁹ Ver *HIT*, pp. 43-63.

⁵⁰ MULLARKEY, J., “Bergson’s Method of multiplicity”, *Metaphilosophy*, vol. 26, núm. 3, Oxford, 1995,

⁵¹ MULLARKEY, J., “Bergson’s Method of multiplicity”,

⁵² Ver *PM*, p. 1393.

⁵³ *PM*, p. 1253.

⁵⁴ Antonio Marino, en su “Breve esbozo de la diferencia entre el concepto del número griego y el moderno”, habla de *eidos* y *dianoia* de un modo que respalda el planteamiento de Bergson sobre el hecho de que la inteligencia simplifique a través de la abstracción para poder comprender la realidad. Ver MARINO, A., “Breve esbozo de la diferencia entre el concepto del

homogéneo es más fácil de usar y recordar,⁵⁵ y eso favorece nuestra acción sobre el mundo.

La abstracción simplifica la realidad, por eso es tan efectiva para nuestro acercamiento a ella. Además, nos ha permitido crear estructuras complejas con las que hemos, por así decirlo, fabricado una realidad muy propia, nuestra *realidad humana*.

6. El signo como estructura

La capacidad del signo para hacer generalizaciones se relaciona con otra de sus características: fijar.⁵⁶ Se trata del proceso de simplificación que requiere de inmovilizar, dado que la realidad se mueve y por eso cambia. Esta característica, la de fijar, junto con el llamado a la acción (la última característica que da Bergson), nos facilitan actuar sobre la realidad como si fuera un objeto. Esto es de ayuda para nuestra supervivencia.

Líneas antes se mencionó que estamos inermes ante la vida, y es porque el movimiento impredecible de ella y la aspereza del entorno natural nos llevan a experimentarla como inclemente. Por algo, en la mitología la naturaleza es representada con seres inmensos que superan nuestra aprehensión, pero su presencia se impone, aunque como un misterio⁵⁷ (Leviathan, Ziz, Behemoth, Tiamat). Si a esto sumamos el que somos conscientes de nuestra finitud, la vida parece terrible. Ante ello, la inteligencia es nuestro refugio, porque con ella transformamos y utilizamos la materia para protegernos y preservarnos. Esto nos ayuda a entender por qué es favorable inmovilizar el flujo de la realidad: podemos generar conocimiento, porque hay algo estable a lo cual anclarnos y, desde ahí, construir sentido y propósito. Ocurre así, porque ante la consciencia de nuestra finitud nos alivian las ideas de dirección, propósi-

número griego y el moderno”, *Física*, por Aristóteles, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. XXVIII-XXXIII. También puede compararse la idea del signo e ideas simples de Bergson con lo que reflexiona Merleau-Ponty en “El fantasma de un lenguaje puro” (MERLEAU-PONTY, M., *La prosa del mundo*, Madrid: Trotta, 2015, pp. 21-25).

⁵⁵ Las investigaciones del equipo de Susumu Tonegawa para el tratamiento del alzheimer por medio de activar “engramas” de memoria, y de Walter González sobre la persistencia de representaciones neuronales, plantean la base neurológica de esta declaración. Además, aportan material actual para analizar la propuesta de Bergson sobre la diferencia entre cerebro y memoria (Ver TONEGAWA, S. *et al.*, “Engram cells retain memory under retrograde amnesia”, *Science*, vol. 248, núm. 6238, Cambridge, Massachusetts, 2015, pp. 1007-1013; GONZÁLEZ, W. *et al.*, “Persistence of neuronal representations through time and damage in the hippocampus”, *Science*, vol. 365, núm. 6455, Cambridge, Massachusetts, 2019, pp. 821-825).

⁵⁶ Ver HIT, pp. 43-63.

⁵⁷ Cf., Job 40 y 41.

to y causa. Con el movimiento y las direcciones imprevisibles del impulso vital no nos es posible una certidumbre y menos un sentido, eso es causa de angustia para nosotros que nos sabemos finitos. Por eso ha sido necesario una manera de ordenar lo que nos parece inaprensible y efímero. Esto lo logramos con estructuras y sistemas: ordenamientos que retienen el cambio.⁵⁸

El signo no es únicamente un medio de conocimiento, también fabrica todo lo necesario para que podamos enfrentar la vastedad de la vida y actuar en y sobre ella. Pero no sólo hemos fabricado herramientas materiales, también fabricamos estructuras complejas con las que organizamos, categorizamos y jerarquizamos la realidad. Así han aparecido las instituciones, la organización del tiempo (por ejemplo, con el calendario), las creencias, las áreas de conocimiento, los sistemas⁵⁹ y hasta ideas como lo son el gobierno, la cultura y la identidad que han sido de mucho peso en la historia. La primera y la segunda están íntimamente relacionadas con las diferentes formas de discriminación; la segunda ha dado paso a las entidades absolutas de la metafísica tradicional y también los esquemas del saber humanos (no sólo de las ciencias exactas, pues las sociales, económicas y humanidades también pretenden trabajar sobre estructuras fijas; incluso el arte lo hace, principalmente desde la conceptualización y la creación de modelos y corrientes).

Cual sea el caso, todas estas estructuras son una construcción artificial donde acomodamos la vida. En sus esquemas normamos nuestras relaciones

⁵⁸ Esto remite a los conceptos de caos y cosmos. El último se conecta con la inteligencia ya que ordena y organiza a la vida, que en su estado natural nos parece caótica, pues aparenta ser inaprensible e indeterminada dado su movimiento. Esta imagen es clara en diferentes formas de concebir a la vida, como, por ejemplo, la figura de *Tlaltecuthli*. En ella se reúnen los cambios de forma en la vida y sus procesos, y es porque, en primer lugar, su nombre hace referencia a lo masculino (tecuhtli) mientras que en su representación es femenino (una figura dando a luz). En segundo lugar, está en posición de parto, pero tiene una boca abierta con grandes colmillos o con una lengua afilada: al mismo tiempo que da vida, la devora. En esta representación está la oposición de fuerzas que hacen posible la vida y la gestación de la realidad, lo cual es una perspectiva cercana al concepto de caos. Esta palabra significa, en su origen, abertura (de manera específica se refiere a la de un bostezo) y de lo abierto todo surge y todo regresa, como el devorar y el parto de *Tlaltecuthli*. Para nuestra imagen de orden, sentido y límites definidos, todo esto nos parece contradictorio y voraz.

⁵⁹ El antes mencionado Franco Berardi se centra en un sistema en específico, que es el económico en el modelo neoliberal. Berardi acude a la noción de signo en Bergson para describir al dinero y las consecuencias de imponerlo sobre la realidad. Su comportamiento se vuelve autorreferencial: "Al cancelarse el referente y permitirse la acumulación financiera por la mera circulación de dinero, la producción de bienes resulta superflua para la expansión financiera. La acumulación de valor abstracto depende del sometimiento de la población a la deuda, y de la depredación de los recursos existentes. Esta emancipación de la acumulación del capital de la producción de cosas útiles tiene por resultado un proceso de aniquilación del bienestar social" (BERARDI, F., *Futurabilidad: la era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*, Buenos Aires: Caja Negra, 2017, p. 167).

y eso ha limitado la manera en que nos acercamos unos a otros. En lugar de comprender⁶⁰ y *vivir en y con*,⁶¹ medimos a la vida y a los demás desde nuestras estructuras. En otras palabras, experimentamos a nuestro alrededor y lo que hay en él como un objeto simple, superficial y cuyo valor depende de su función y utilidad.

Ahora bien, el problema no está en la inteligencia en sí, pues como antes se planteó, ella es una tendencia más de la vida; es decir, ella misma nos ha dado esta facultad. El problema está en que no es la única manera en que podemos conocer, sino que tiene un complemento. Incluso, el proceso de abstracción, aunque pareciera que es la causa primera de nuestra escisión con el mundo, tiene otra cara. Esa posibilidad no tiene por qué causar sorpresa, ya que la naturaleza de la vida es abrirse en diferentes direcciones y realizar posibilidades; incluso el pensamiento es también un producto de ese impulso, por lo que está en proceso, nunca acabado. Por eso, como antes fue mencionado, los conceptos en Bergson, y su propuesta misma, suelen bifurcarse: así como puede haber una moral abierta y otra cerrada, la abstracción puede escindir, pero también acercar.

7. Intuir y cohabitar

El conocimiento depende de cómo nos relacionamos con lo que queremos conocer; eso significa que nuestros métodos de conocimiento se forman con la manera en que nos acercamos a algo y con qué intención. Por eso, Bergson planteó que los problemas de la metafísica no eran irresolubles porque tuvieran una naturaleza ilusoria o inaccesible,⁶² como había declarado Kant, sino porque nos acercamos a ellos con un método ajeno a su naturaleza.⁶³

Para acercarnos a la realidad necesitamos hacerlo de la manera en que ella se presenta: profunda, llena de cualidades y en movimiento. La representación, por más que quiera abarcar esta pluralidad, es superficial y estática: como el movimiento distingue a la realidad⁶⁴ y a la vida,⁶⁵ ella tendrá modificaciones, las cuales hacen que lo representado *deje de ser*. Se suma a esto

⁶⁰ No se trata de la manera en que la hermenéutica ha utilizado este concepto, sino desde la imagen (como tropo) que forma su etimología: *hendere* (atrapar, agarrar) y *con* (unión). Es como si se tratara de un abrazo entre los seres tan estrecho que los funde uno con otro.

⁶¹ Estos tres elementos son el *cohabitar*.

⁶² KANT, E., *Crítica de la razón pura*, México: Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 5.

⁶³ *PM*, pp. 1253, 1269.

⁶⁴ *EC*, p. 626.

⁶⁵ *EC*, p. 603.

que, en la búsqueda por abarcar los detalles, procedemos por análisis,⁶⁶ y por medio de él fragmentamos en piezas cada vez más pequeñas tratando de encontrar el principio fundamental de la realidad (del universo, podrían decir algunos). No obstante, buscar al ser en los trozos en que lo separamos con nuestros procedimientos, es como querer percibir a una silla en sus partículas. La fragmentación nos muestra que una silla es pluralidad en movimiento, pero la silla no es esas partículas, sino que se hace con su movimiento y la relación entre ellas. Lo que quiere decirse con esto es que la realidad se entrelaza, tiene (incluso es) vínculos, como si se tratara de un tipo magma que funde todo a su paso mientras avanza y lo incorpora a su masa, la cual se remueve sin límites definidos.

Usar al signo para conocer resulta en una visión artificial. Ella no se debe simplemente a que el signo suprime a las características de la realidad, también es porque olvidamos que somos esa misma realidad, que somos duración. Volver a reconocer este lazo es estrecharnos con la vida, y eso es lo que Bergson nombró, con algunas reservas, intuición.⁶⁷

Intuir es el método⁶⁸ (no muy metodológico, como dice Mullarkey)⁶⁹ que propone Bergson para lograr un conocimiento absoluto.⁷⁰ Esto quiere decir que el conocimiento es directo, no a través de representaciones: hay un contacto que sigue el movimiento de lo conocido y no permite intersticios donde algo ajeno se interponga. Así, “intuición significa, por encima de todo, conciencia, pero conciencia inmediata, visión que apenas se distingue del objeto visto, conocimiento que es contacto y hasta coincidencia”.⁷¹

Como se dijo, Mullarkey señala que la intuición no es estrictamente un método, y es porque se trata más del despliegue de nuestra propia naturaleza que de un conjunto de reglas, pasos y protocolos. Ese es el motivo por el que Bergson no define este concepto, sino que, como suele ser su discurso, explica con ejemplos e imágenes lo que la intuición hace, y eso es simpatizar.⁷² En la

⁶⁶ *PM*, p. 1466.

⁶⁷ *PM*, p. 1271.

⁶⁸ La respuesta que Pamela Sue Anderson dio a Adrian William Moore es un trabajo muy recomendable para ir más allá de la intuición como un opuesto del análisis y mostrar su valor como una metodología sólida (ver ANDERSON, P.S., “Bergsonian Intuition: A Metaphysics of Mystical Life”, *Philosophical Topics*, vol. 43, núm. 1/2, Arkansas, 2015, pp. 239-251).

⁶⁹ MULLARKEY, J., p. 232.

⁷⁰ *PM*, p. 1393.

⁷¹ *PM*, p. 1273.

⁷² Worms explica la intuición con el concepto inicial de vínculo. Eso, más la claridad con la que entiende lo inmediato y su relación con lo sensible, hace que se encuentre correspondencia entre su definición y lo que en este artículo se ha dicho. “La esencia de la intuición aquí es precisamente el vínculo estricto entre estos dos aspectos. No sólo hay una entrada inmediata de los caracteres de la duración; sino lo contrario, cualquier entrada o conciencia inmediata de una realidad, cualquiera que sea, es entrada o conciencia, en esta realidad, de esas características,

Introducción a la metafísica hay una explicación detallada de cómo sucede esta simpatía. Todo comienza, una vez más, desde el signo que, en esta ocasión, está materializado en las palabras y la construcción de mensajes por medio de ellas. El sentido de ese mensaje no está en las palabras sino en el movimiento que motivan a través de sus relaciones:

la verdad es que por encima de la palabra y por encima de la frase hay algo mucho más simple que una frase e incluso que una palabra: el sentido, que es menos una cosa pensada que un movimiento de pensamiento, menos un movimiento que una dirección.⁷³

Esta frase es fundamental en Bergson, pues extiende la movilidad de la vida a nuestro propio pensamiento donde ocurre la intuición. O quizá deba decirse que el pensamiento es móvil,⁷⁴ sin estructuras rígidas, y por eso es intuición. El pensamiento podría oponerse a la inteligencia que “sólo representa claramente la inmovilidad”⁷⁵ y por esto tiene una “incomprensión⁷⁶ natural de la vida”.⁷⁷ Pero debe notarse que, además de plantearse la movilidad, se hace la aclaración de que se trata más de una dirección. El significado de esto es que estamos ante el impulso vital, y es porque ese empuje que da el impulso vital es la intuición misma.⁷⁸

El proceso de la intuición es llevarnos a nuestro interior, replegarnos intensamente en nosotros mismos para luego arrojarnos hacia el exterior con la misma fuerza generada durante la contracción. Por eso, ninguna fórmula será lo suficientemente simple para expresar la intuición,⁷⁹ así que tiene que ser comprendida de otra manera, y eso es al experimentarse como nos experimentamos a nosotros mismos: desde dentro. Es posible hacerlo porque:

La existencia de la que estamos más seguros y que conocemos mejor es la nuestra, porque de todos los demás objetos tenemos nociones que pueden

que son las características propias de la duración. Así, no sólo la duración no es accesible sólo al conocimiento inmediato, sobre el modelo del conocimiento sensible (o instintivo); sino que, sobre todo, cualquier conocimiento inmediato, incluido el sensible, es la conciencia o el conocimiento de una duración. Por eso la intuición atestigua en cada cosa, ‘interna o externa’, y precisamente por su lado inmediato, a la duración como realidad última” (WORMS, F., *Le vocabulaire de Bergson*, Paris: Ellipses, 2000, p. 38).

⁷³ PM, p. 1358.

⁷⁴ Por eso la obra en la que aparece el último fragmento mencionado y una sección dedicada específicamente a “la intuición filosófica” se llama *El pensamiento y lo moviente*.

⁷⁵ EC, p. 627; EC 143.

⁷⁶ Como más adelante se dirá, esa incomprensión no se debe a su naturaleza, sino a que no es el único medio que tenemos para conocer, tiene un complemento.

⁷⁷ EC, p. 635.

⁷⁸ EC, p. 635.

⁷⁹ EC, p. 1351.

juzgarse externas y superficiales, mientras que a nosotros nos percibimos internamente, profundamente.⁸⁰

Una vez conocido nuestro interior, lo cual significa reencontrarnos con nuestra duración⁸¹ y no con las representaciones fijas que hemos hecho de nosotros mismos,⁸² podemos ir al interior del resto de la movilidad que nos abraza.⁸³ Así es como la intuición es simpatía,⁸⁴ pues conocemos íntimamente, sentimos el movimiento de algo más como si fuera el nuestro.⁸⁵ Sucede esto porque “el organismo que vive es cosa que dura”.⁸⁶

Sin embargo, para que todo esto sea posible, se requiere de humildad, pues. ¿cómo puedo penetrar, compenetrarme, si me pienso ajeno y superior a lo que me rodea? Esa humildad es la misma que la vida tiene para poder vencer los obstáculos de la materia:

La resistencia de la materia bruta es el obstáculo que había que superar primero. La vida parece haberlo logrado a fuerza de humildad, haciéndose muy pequeña y muy insinuante, balanceándose con las fuerzas físicas y químicas, aceptando incluso recorrer parte del camino con ellas, como la aguja en el ferrocarril cuando adopta por unos instantes la dirección del raíl del que se quiere despegar.⁸⁷

La inteligencia, como resultado del impulso creador de la vida, podría proceder del mismo modo, pero quizá no sucede porque hace falta una humildad epistémica. Ella ocurre cuando nuestro método de conocimiento deja de posicionarse por encima de la realidad y recorre el camino con ella, como lo hace la intuición. De este modo puede plantearse que el desprendimiento

⁸⁰ EC, p. 495.

⁸¹ Esta relación de naturaleza entre intuición y duración es mencionada constantemente por Mary Ann Gillies (ver GILLIES, M.A., Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1996, p. 20).

⁸² Como creer que nuestros intereses, ideas, gustos, respuestas emocionales y demás son invariables durante toda nuestra vida.

⁸³ Bergson dice que es por medio de un esfuerzo de imaginación (PM, p. 181), aunque no explica a qué se refiere con eso, cuando describe en la *Introducción a la metafísica* cómo se representa la inconsciencia, se entiende el procedimiento de la intuición (eso se encuentra en desarrollo en las ideas que dieron paso a esta nota). Sin embargo, es importante mostrar que la palabra *imaginación* insinúa que se trata de la facultad relacionada con procesos distintos a los que usamos para conocer; estos procesos son como los que Hugo Hiriart describe en *Los dientes eran el piano* al hablar sobre la imaginación en el arte y presentan coincidencias importantes con la propuesta de Bergson. Una de ellas es que los límites no son reales sino contruidos por una disposición espacial, y aquello que no pueda ubicarse como sólido en el espacio (un olor, por ejemplo) requiere de la insinuación y la metáfora para definirlo (ver HIRIART, H., *Los dientes eran el piano*).

⁸⁴ “Llamamos aquí intuición a la simpatía a través de la cual uno se transporta al interior de un objeto” (PM, p. 1395).

⁸⁵ Cf., PM, pp. 1396-1401.

⁸⁶ EC, p. 507.

⁸⁷ EC, p. 579.

dado entre la inteligencia y la intuición no es por su naturaleza (ambas son tendencias de la vida), sino por la manera en que se relaciona cada una con la realidad. Esto lleva a considerar que la abstracción, proceso y característica fundamental de nuestra inteligencia, tampoco tendría por qué ser contraria a la naturaleza de la realidad u oponerse decisivamente a ella. Por lo contrario, podría participar en el proceso de simpatía, y eso es posible por su capacidad para establecer semejanzas.

En un primer momento, encontrar semejanzas implica retirar las cualidades⁸⁸ que hacen a la pluralidad, pero también son un primer paso para identificarnos con lo que no somos nosotros. Esto adquiere importancia si se toma en cuenta que, en nuestra infancia, antes de los 8 años aproximadamente, es más difícil encontrar semejanzas en los objetos que diferencias (así como también poder explicar en palabras propias). Ambos procedimientos requieren de abstracción, pues para poder explicar se necesita un panorama global que se logra con la síntesis y con ella generalizamos y establecemos relaciones. En lo que se refiere a las diferencias, ellas se deben a las cualidades y variaciones que hacen de cada cosa algo único. Pero las semejanzas son sutiles, implican un trabajo más complejo, principalmente cuando estamos ante semejanzas materiales; ya que, mientras las diferencias se presentan ante nuestros sentidos, las semejanzas implican atender a formas, y eso lo hacemos al abstraer.⁸⁹

Las semejanzas son un paso para la familiaridad, pero de nada serviría encontrarlas si hacemos caso omiso del interior. Comenzamos en el exterior, desde lo sensible, pero la comprensión abraza para compenetrarse y no dejar intersticios. Así, inteligencia e intuición no han de considerarse némesis uno de otro, sino complementos, incluso momentos de un mismo proceso, el de conocimiento que nos lleve a la sabiduría. Ella es saber vivir, habitar en y con el mundo (que nos parece caos), familiarizarnos, tener un vínculo afectivo con la vida.⁹⁰ Al hacerlo, logramos *comprender*,⁹¹ y esto es cohabitar.

⁸⁸ Y en un caso como la consciencia, tan valiosa para comprender la naturaleza de lo vivo, homologar momentos, suprime el movimiento de ella misma: "una consciencia que tuviera dos momentos idénticos sería una consciencia sin memoria" (PM, p. 1397).

⁸⁹ En su teoría de desarrollo cognitivo, Piaget propone que el pensamiento formal se da alrededor de los 11 años y es ahí donde ocurren los procesos complejos de la abstracción. Aunque estas categorías de Piaget deben considerarse con reservas, la práctica muestra que los procesos de abstracción no son inmediatos ni sencillos.

⁹⁰ Un regreso al sentido más habitual de la palabra *sofía* y cercano a cómo inicia Bergson "La intuición filosófica": "la metafísica busca en este momento simplificarse, acercarse más a la vida" (PM, p. 1345).

⁹¹ Como se dijo en la nota 59, comprender es abrazar íntimamente hasta fundirnos.

Conclusión

La realidad es vida y los seres en los que ella se diversifica debido a su movimiento. Su valor no está en la función que cumplen o porque se adecuan a nuestros esquemas, sino en sus propias cualidades y el hecho de que forman parte de la vida misma. Desde esta visión, el lugar e importancia del signo continúa en la fabricación de estructuras, sistemas y herramientas, pero que existen para la preservación de la vida y no sólo para la realización de nuestros intereses o satisfacer ilusiones de estabilidad, a pesar de que atenten contra el movimiento creador de la vida. Por eso, si continúa nuestra devoción hacia un conocimiento desde la utilidad, que transforme y dé más peso a lo medible, a las superficies, procedimientos y pautas, será imposible compenetrarnos con la realidad. El resultado de eso no es sólo una visión parcial de ella, sino su destrucción.

Nuestro andar diario está lleno de casos que demuestran que privilegiamos al signo y sus estructuras. Este artículo se acercó a distintos de ellos, pero cada uno puede ser profundizado, ya que ocurre en las situaciones más cotidianas de nuestra realidad humana⁹² y su historia: desde las más graves, como han sido la esclavitud y la explotación de recursos, hasta los problemas emocionales al tener esquemas rígidos sobre el sentido de la vida y nuestro valor individual, así como también tomar decisiones de índole educativo o de desarrollo a través del arte y el conocimiento según intereses económicos. Si pretendemos que algo vale cuando es medible, sigue un esquema o un formato o se adecua a nuestros modelos (creencias, discursos, ideologías, prácticas, costumbres, etc.), estamos aún lejos de entender la realidad. Es necesaria otra manera de acercarnos a ella y por eso Bergson es de tanto valor para nuestros tiempos, porque no sólo nos hizo notar la naturaleza de la realidad y de nosotros, sino que también propuso cómo podemos conocernos y a ella. Es posible que así nuestra búsqueda por sobrevivir tenga mayores probabilidades, pues el cohabitar es saber relacionarnos con el entorno, formas de vida y otros en lugar de imponernos, medir y esperar que la realidad se adapte a nuestras estructuras, cuando ellas deben obedecer al flujo de la realidad.

⁹² Un ejemplo inmediato ocurre hoy en la educación en México, con la normatividad de que los alumnos en educación básica no pudieron tener una calificación menor a 6 en el ciclo escolar 2021-2022. No importa si el aprendizaje del alumno tuvo deficiencias significativas, no pudo ser reprobado (la solución de la Secretaría de Educación Pública fue dar doce semanas de regularización, algo irrelevante para un proceso tan complejo como lo es las lagunas en el aprendizaje). Esto implicó que los alumnos avanzaran al siguiente grado escolar sin importar las deficiencias de aprendizaje y desarrollo de habilidades cognitivas y académicas. Las aulas en el ciclo escolar actual ya padecen los resultados negativos de esta decisión, pues son constantes los retos con alumnos que no cuentan con habilidades básicas de lectura, escritura y contabilización. La brecha de aprendizaje se ha ensanchado y comienza a haber confusión, presión y frustración en los alumnos, pero también en padres de familia y docentes. Este caso es tan reciente que aún no cuenta con la información suficiente para fundamentarlo, pero el que se presente manifiesta cómo decisiones estructurales que dan peso a un signo, se anteponen a la realidad y le impactan negativamente.

Bibliografía

- ANDERSON, P.S., "Bergsonian Intuition: A Metaphysics of Mystical Life", *Philosophical Topics*, vol. 43, núm. 1/2, Arkansas, 2015, pp. 239-251.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid: Alianza Editorial, 2017.
- BERARDI, F., *Futurabilidad: la era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*, Buenos Aires: Caja Negra, 2017.
- BERGSON, H., "Essai sur les données immédiates de la conscience", en *Oeuvres*, París: PUF, 1970.
- BERGSON, H., "L'évolution créatrice", *Oeuvres*, París: PUF, 1970.
- BERGSON, H., "La pensée et le mouvant", en *Oeuvres*, París: PUF, 1970.
- BERGSON, H., *La inteligencia*, Buenos Aires: Interzona, 2016.
- BERGSON, H., *Historia de la idea del tiempo*, México: Paidós, 2017.
- CACOPARDO, A., *Historias debidas VIII: Silvia Rivera Cusicanqui*, Buenos Aires: Canal Encuentro, 2018.
- CHERNIAVZKY, A., "La concepción del tiempo de Henri Bergson: el alcance de sus críticas a la tradición y los límites de su originalidad", *Revista de filosofía y teoría política*, núm. 37, La Plata, 2006, pp. 45-68.
- COHEN, R., *Face to face with Levinas*, New York: State University of New York Press.
- FENEUIL, A., "Bergson, philosophe de l'émotion", en *Annales bergsoniennes VIII*, 8, París, 2017.
- GILLIES, M.A., Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1996.
- GONZALEZ, W. et al., "Persistence of neuronal representations through time and damage in the hippocampus", *Science*, vol. 365, núm. 6455, Cambridge, Massachusetts, 2019, pp. 821-825.
- HIRIART, H., *Los dientes eran el piano*, Ciudad de México: Tusquets, 1999.
- KANT, E., *Crítica de la razón pura*, México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- LEVINAS, E., *La realidad y su sombra*, Madrid: Trotta, 2001.
- MARINO, A., "Breve esbozo de la diferencia entre el concepto del número griego y el moderno", *Física*, por Aristóteles, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M., *La prosa del mundo*, Madrid: Trotta, 2015.
- MULLARKEY, J., "Bergson's method of multiplicity", *Metaphilosophy*, vol. 26, núm. 3, Connecticut, 1995, pp. 230-259.
- MUÑOZ-ALONSO, G., "El concepto de duración: la duración como fundamento de la realidad y el sujeto", *Revista general de información y documentación*, vol. 6, núm. 1, Madrid, 1996.
- PADILLA, J., *Bergson: la intuición como método de conocimiento*, Madrid: RBA, 2015.
- PILKINGTON, A., *Bergson and his Influence: A Reassessment*, New York: Cambridge University Press, 2010.

RILKE, R. M., *Elegías de Duino*, Madrid: Visor, 2008.

RUIZ, M., *Tiempo y experiencia: variaciones en torno a Henri Bergson*, México: FCE, 2013.

RUTKIEWICS, B., "L'anti-intellettualismo di Bergson ed il finalismo biologico", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 22, núms. 3-4, Milán, 1930, pp. 218-229.

SCHRÖDINGER, E., *Ciencia y humanismo*, Barcelona: Tusquets, 2002.

TONEGAWA, S. *et al.*, "Engram cells retain memory under retrograde amnesia", *Science*, vol. 248, núm. 6238, Cambridge, Massachusetts, 2015, pp. 1007-1013.

WORMS, F., *Le vocabulaire de Bergson*, Paris: Ellipses, 2000.

La formación (*Bildung*) del humano entero. La crítica de la razón histórico-pedagógica de Wilhelm Dilthey

The formation (Bildung) of the complete human being. Wilhelm Dilthey's critique of historical-pedagogical reason¹

LUIS FERNANDO MENDOZA MARTÍNEZ²
FES Acatlán, UNAM, México
lfernandomendozam@filos.unam.mx

RESUMEN

En el artículo se explora el sentido de la formación del humano entero en el proyecto de una crítica de la razón histórica, formulado por Wilhelm Dilthey. Se comienza por situar la reflexión pedagógica en el curso de pensamiento de Dilthey, para luego proponer una reorientación de su proyecto hacia una comprensión más integral de lo que el pensador wiesbadense tuvo en mente con la expresión *crítica de la razón histórica*. Se explora el sentido de una fenomenología de la metafísica como ejercicio de desinhibición de la comprensión de la realidad histórico-social, y se extiende el desarrollo de la fenomenología hacia el terreno de la conexión de filosofía y pedagogía. Finalmente, se señalan dos posibles rendimientos de la propuesta filosófico-pedagógica de Dilthey para el debate filosófico actual.

Palabras clave: humano entero, crítica de la razón histórica, fenomenología de la metafísica, formación, conciencia histórica

ABSTRACT

The article explores the meaning of the formation of the wholeness of the human in the project of a critique of historical reason, formulated by Wilhelm Dilthey. It begins by placing the pedagogical reflection in Dilthey's course of thought, then proposing a reorientation of his project towards a more comprehensive understanding of what the

¹ Este trabajo es producto de mi estancia posdoctoral en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la UNAM, la cual es auspiciada por el Programa de Estancias Posdoctorales de la DGAPA-UNAM. Las ideas aquí desarrolladas han sido expuestas y discutidas en el Seminario de Filosofía Moderna, dirigido por mi asesor posdoctoral, Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán, en dicha Facultad. Expreso, pues, mi gratitud a mi tutor, Dr. Velasco Guzmán, y al programa DGAPA-POSDOC de la UNAM por el apoyo integral a mis investigaciones sobre Wilhelm Dilthey.

² ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2838-0423>

Wiesbadian thinker had in mind with the expression *critique of historical reason*. It explores the sense of a phenomenology of metaphysics as an exercise of disinhibition of the understanding of the socio-historical reality and extends the development of phenomenology towards the field of the connection of philosophy and pedagogy. Finally, two possible performances of Dilthey's philosophical-pedagogical proposal for the current philosophical debate are noted.

Keywords: human, critical historical reason, phenomenology of metaphysics, formation, historical consciousness

Introducción

Bajo la fórmula *crítica de la razón histórico-pedagógica*, en el presente artículo se explorará la continuidad de la crítica de Wilhelm Dilthey a la conciencia metafísica dominante en la interpretación de lo humano, específicamente en el campo de la formación (*Bildung*) de los individuos en su respectivo mundo histórico. Comenzaré por señalar la presencia de la preocupación pedagógica en el curso vital de pensamiento de Dilthey, con lo que deberá quedar a la vista que, para él, la filosofía tiene como meta esencial práctica desplegarse como una función pedagógica. Para entender el alcance de esta idea, se expondrá una reorientación de la interpretación del proyecto filosófico de Dilthey hacia la pregunta por el humano entero. Esta reorientación servirá para dejar en claro que la investigación del humano entero sólo logra fundamentarse, si piensa la conexión que hay entre lo que muestra la percepción externa de las ciencias naturales, y la captación interna desarrollada por las ciencias histórico-sociales. Tras esta reorientación, se explicitará el sentido de una fenomenología de la conciencia metafísica como parte de la meditación histórica diltheyana: como disinhibición de la experiencia para la captación de la realidad histórico-social. A partir de esto, se indicará la extensión de dicha fenomenología hacia la cuestión de la formación humana, y se mostrará cómo ésta se inserta en una reflexión sobre las conexiones de los individuos mediante los sistemas de la cultura. En este terreno se mostrarán los principales remanentes metafísicos a los que hace frente Dilthey con su crítica de la razón. Finalmente, haremos una reflexión sobre la actualidad y potencialidad que presenta esta propuesta de la formación del humano entero, en la dirección de una autognosis histórica creciente, en la que se desarrolle la sensibilidad hacia toda la variedad de las formas de ser, vida y expresividad humanas.

1. La reflexión pedagógica en el curso vital de Wilhelm Dilthey

En el presente estudio, se indaga en un aspecto esencial del pensamiento de Wilhelm Dilthey (1833-1911), aunque poco abordado en una perspectiva sistemática,³ que se refiere a las conexiones de la filosofía y la pedagogía. La gestación de su proyecto de una crítica de la razón histórica, en sus impulsos y tendencias, estuvo atravesada por un singular interés entre otros, a saber, el de la conexión de la vida histórica y su formación (*Bildung*). En esta dirección, quiero mostrar que la crítica de la razón histórica de Dilthey es relevante en la historia de la filosofía occidental, no sólo porque exponga la matriz explicativo-comprensiva de la vida humana que estructura su despliegue histórico, ni sólo por su intención teórica de reforma de la idea de filosofía al considerar el vasto nexo de vida experimentado por las ciencias naturales e histórico-sociales. Además de estas dos altas finalidades, Dilthey consideró la conexión de aquellas investigaciones con la estructura y desarrollo del sistema de la cultura en el que se articula el mundo histórico-social con miras a la formación de personas. En el prólogo a sus lecciones sobre pedagogía, impartidas en Breslavia entre 1874-1879, Dilthey expresó con claridad su parecer sobre lo que él consideraba como una de las metas más altas de la filosofía: “pues considerada en conjunto: florecimiento y meta de toda verdadera filosofía es la pedagogía entendida en el sentido más amplio, [a saber,] teoría de la formación [*Bildungslehre*] del humano”.⁴ El carácter directriz permanente de

³ La misma impresión tiene Benjamin Crowe en lo que respecta al cultivo de otras facetas del pensamiento diltheyano, como la ética (ver: CROWE, B., “Dilthey’s Ethical Theory”, en NELSON, E. (Ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press 2019, pp. 159-177). En lo relativo a la faceta pedagógica de Dilthey, los trabajos de María Nazaré y Michael Winkler han ensayado una interpretación de su propuesta: Nazaré se enfoca en las cuestiones éticas relativas al plantamiento pedagógico diltheyano (ver: NAZARÉ, M., “Dilthey: Hermenêutica da Vida e Universalidade Pedagógica”, en *Trans/Form/Ação*, UNESP, Marília Impresso, v. 35, 2012, pp. 88-114; NAZARÉ, M., “Dilthey y la Educación”, *Revista Educación y Pedagogía*, Medellín, vol. 12, 2000, pp. 107-121), mientras que Winkler la interpreta bajo la idea de una *geisteswissenschaftliche Pädagogik*, la cual fue apropiada, desarrollada y transmitida por alumnos suyos como Eduard Spranger y Herman Nohl, y continuada por Theodor Litt, Wilhelm Flitner y Otto Friedrich Bollnow, entre otros. Una característica de esta idea pedagógica, entre otras, es su orientación práctica hacia la realidad político-social (ver: WINKLER, M., “Wilhelm Dilthey und die geisteswissenschaftliche Pädagogik”, en SCHOLTZ, G. (Ed.), *Dilthey’s Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013). Igualmente, con un perfil más historiográfico es la exposición que hace Rincón sobre el legado de las pedagogías culturalistas, las cuales son concebidas como legado de Dilthey (RINCÓN, J.C., “El legado de Wilhelm Dilthey: las pedagogías culturalistas”, *Teoría de la educación. Revista interuniversitaria*, Salamanca, vol. 21, núm. 2, pp. 131-164. <https://doi.org/10.14201/7154>).

⁴ GS IX, p. 7. Existe correspondencia en: DILTHEY, W., *Historia de la pedagogía*, Buenos Aires: Losada, 1944, p. 11. Cuando la cita cuenta con su traducción en español, ofreceré en nota al pie la referencia de la traducción; en el cuerpo del texto ofreceré mi traducción con el único fin de mantener una coherencia en la traducción de términos. Los fragmentos originales ci-

esta idea, incluso después de la publicación de su *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, es expresado en la correspondencia con su amigo Yorck von Wartenburg en las cartas de primavera-verano 1884:

Estos tres meses de lección los he ocupado principalmente en la historia de la educación [*Erziehung*] en Europa. Pocas veces un estudio histórico me ha estimulado así internamente, y me ha ofrecido datos sobre la historia universal en general, i.e., las condiciones causales (psicológicas) del ideal de vida, ideal de educación, poesía, formación [*Bildung*], ciencia. Creo acercarme más y más al punto en el que irrumpo a través de las categorías empleadas hasta ahora para la interpretación de las manifestaciones históricas de la vida del espíritu [*Geistesleben*], y alcanzo el aire libre, lo abierto, donde uno tiene que vérselas con almas reales.⁵

Durante su enseñanza en la universidad de Berlín, Dilthey sostuvo lecciones de pedagogía hasta el año de 1894, cuando Carl Stumpf (1848-1936) tomó la cátedra de psicología y Friedrich Paulsen (1846-1908) la de pedagogía. En las lecciones berlinesas, relativas a la fundamentación de la pedagogía, Dilthey reiteró la conexión esencial de la filosofía con la pedagogía de la siguiente forma: “La última palabra del filósofo, desde el moderno punto de vista crítico, es la pedagogía; pues todo especular es por mor del actuar”.⁶ Es claro que, para Dilthey, la realización de la filosofía en sentido plenario es pedagógica. Además de aquellas lecciones, en el año de 1888, publicó el breve escrito *Acerca de la posibilidad de una ciencia pedagógica de validez universal*, y en 1894 un trabajo sobre el reformista del sistema escolar prusiano, Johann Wilhelm Süvern (1775-1829). Además de las lecciones que conforman el volumen IX de sus *Gesammelte Schriften*, en el volumen XXI se encuentra una lección, de alrededor de 1893-1894, en la que se piensa la aplicación de la psicología a la pedagogía. Esta lección se encuentra cercana temáticamente a aquellas otras de las *Grundlinien eines Systems der Pädagogik*. Es claro que, durante todo este tiempo y a la par de sus investigaciones sobre psicología, ética y ontología, Dilthey pensó una y otra vez la dimensión histórica de la razón, así como la comprensión y explicación de la estructura y desarrollo de las vivencias en un

tados proceden de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey (GS, XXVI vols.). Por economía en la redacción, con el acrónimo OWD haré referencia, en las notas, a la colección de escritos *Obras de Wilhelm Dilthey*, traducida por Eugenio Ímaz principalmente; con HP y FP haré referencia los textos *Historia de la pedagogía* y *Fundamentos de un sistema de pedagogía* respectivamente, traducidos por Lorenzo Luzuriaga. No sobra mencionar que la interpretación diltheyana de Ímaz amerita una reconsideración, no sólo como una opinión reputada, sino también como un hito para comprender la repercusión de Dilthey en el desarrollo de la historia de las ideas de América Latina.

⁵ DILTHEY, W., VON WARTENBURG, P. Y., *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-97*, Sigrid von der Schulenburg (Ed.), Halle: Niemeyer, 1923, p. 47.

⁶ GS IX, pp. 203-204/FP, p. 65

mundo histórico, a partir de investigaciones en torno a la estructuración del nexo de vida adquirido en la finalidad de la formación humana. En la relación de filosofía y pedagogía, se exploran las conexiones efectivas del desarrollo formativo de los individuos, de las almas reales, y la orientación de su aprendizaje y acción en el mundo fáctico que habitan. Esta exploración que Dilthey proyectó como el sendero en el que se mantiene viva la conexión de historicidad y sistematicidad en la reflexión filosófico-pedagógica, tiene como centro de atención la pregunta por el humano entero.

2. Crítica de la razón histórica: a la búsqueda del humano entero

En el curso vital de pensamiento de Wilhelm Dilthey se intenta llevar a cabo una reforma de la filosofía, cuyo hilo conductor está en el desarrollo de una crítica de la razón histórica, la cual se orienta a partir de la pregunta por la realidad del humano entero (*der ganze Mensch*).⁷ Pero lo que el humano es y puede ser, piensa Dilthey, sólo nos lo expresa la historia, entendida en un sentido amplio. El desarrollo de esta crítica, histórico-sistemática, no transita únicamente por la expresión de la vitalidad histórica humana a través de la filosofía occidental, ni se limita a los desarrollos y objetivaciones históricas que van de la cultura grecolatina a la Europa que transitó los siglos XIX-XX. Antes bien, en una auténtica posición vanguardista, Dilthey consideró que para cumplir con su proyecto, la reflexión filosófica había de extenderse a todo el espectro de la expresividad humana, esparcida y arraigada de diversas maneras a la tierra, y de la que pueden atestiguar y revivirse empíricamente, con diversos métodos, su significación y sentido. En su escrito de 1898 sobre las formas recientes de pensamiento sistemático en ese siglo, Dilthey indicó la nueva dirección de la filosofía al estar atravesada por la conciencia histórica, esto es, por la pluralidad de estructuraciones de visiones del mundo y de la vida a lo largo y ancho de la faz de la tierra. Si lo que se busca es reflexionar históricamente sobre el humano entero, entonces:

debe llegar a reconocerse que la filosofía actual, de nuestro siglo, con todo derecho se hace cargo de un interés presente muy intensificado. En primer lugar, la consideración histórico-universal sólo bien puede alcanzar sus metas si ella, por un lado, se pone a excavar en los hechos primitivos; con absoluta seriedad, debe hacer fundamento suyo, como trasfondo de toda vida histórica, a las primeras formaciones de la mitología, a las ideas religiosas o metafísicas, a las formas artísticas tal y como han cubierto la tierra de múltiple manera; sin embargo, esta conexión basada hacia atrás lo más profunda-

⁷ GS I, p. XVIII/ OWD I, p. 6.

mente posible, la debe proseguir hasta el presente viviente; el conocimiento debe extenderse hasta la filosofía que nos circunda.⁸

En correspondencia con esta orientación, que fue desarrollada tardíamente como una teoría histórico-sistemática de las visiones de la vida y del mundo, Dilthey cultivó la reflexión filosófica abarcando y apropiando lo cultivado en los terrenos de las ciencias particulares, especialmente la psicología, la biología y la historia. A la pregunta por el humano entero, le corresponde su despliegue tendiente hacia la realidad entera que se torna accesible *a través* de las conexiones estructurales de las vivencias humanas. La filosofía, en tanto que expresión espiritual del sistema del conocimiento humano ante el enigma de la vida, es una forma de experimentar la realidad en la que se propone expresamente elevar a conciencia la conexión *diferenciada de la realidad vivida*, con los medios de la captación de la experiencia externa –que constituye a las ciencias de la naturaleza– y con los medios de aprehensión de la experiencia interna –que constituye a las del espíritu. Sin embargo, el propio Dilthey en su *Introducción a las ciencias del espíritu* sabía de la relatividad de la distinción entre aquello que denominamos naturaleza y espíritu al referirnos a la realidad en la que vivimos,⁹ y de cómo es que ambas formas científicas, en rigor, se entretrejen cuando se trata de dar cuenta de los acontecimientos humanos:

En este punto se puede ver también que el conocimiento de las condiciones que yacen en la naturaleza, y que son desarrolladas por la ciencia de la naturaleza, conforman un extenso campo del fundamento para el estudio de los hechos espirituales. Tanto el desarrollo de humanos individuales, como la expansión del género humano por la tierra y la configuración de sus destinos, están condicionados por la totalidad de la conexión cósmica.¹⁰

Esta observación no es menor, pues, como señalan Gunter Scholtz y Eric Nelson, la imagen tradicional heredada del filósofo wiesbadense –particularmente desde su recepción dominante en la perspectiva fenomenológico-hermenéutica–, es la de ser exponente de un giro radical desde el modelo gnoseológico explicativo de las ciencias de la naturaleza hacia el comprensivo de las ciencias del espíritu. Sin embargo, la realidad es que el proyecto filosófico de Dilthey, además de su interés por lo histórico, fue un decidido esfuerzo por tender puentes fundamentales entre la filosofía y las formas científicas modernas de su tiempo.¹¹ Es en este extenso contexto de investigaciones en el que tiene que pensarse el singular tratamiento y desarrollo

⁸ GS IV, p. 529/OWD VIII, p. 218.

⁹ GS I, p. 18/OWD I, p. 25.

¹⁰ GS I, p. 19/OWD I, p. 26.

¹¹ Cf. SCHOLTZ, G., "Vorwort", en SCHOLTZ, G. (Ed.), *Dilthey's Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, p. 9.

que hace Dilthey de la hermenéutica.¹² La reflexión filosófica de Dilthey, insisto, camina en una reflexión cercana a las ciencias empíricas y sus técnicas en conjunto. Vistas así, las explicaciones de las ciencias de la naturaleza y las interpretaciones de las ciencias del espíritu son, en rigor, variaciones en la forma de experimentar y elevar a conciencia la compleja conexión de la realidad vivida, por y en el humano mismo. El propio Dilthey señaló esa articulación de la experiencia en su obra magna de 1883:

Y ciertamente el humano, en tanto que unidad de vida, posibilita un doble punto de vista de nuestra interpretación [*Auffassung*] (sin importar cuál sea de hecho la situación metafísica): como una conexión [*Zusammenhang*] de hechos espirituales hasta donde alcanza nuestra percatación interna [*inneres Gewahrwerden*], y por contra, como un todo corpóreo [*ein körperliches Ganzes*] ahí para nosotros, hasta donde lo interpretamos con los sentidos [*mit den Sinnen auffassen*]. La percatación interna y la interpretación exterior no tienen lugar nunca en los mismos actos, y por ello los hechos de la vida espiritual no nos son dados nunca simultáneamente con los de nuestro cuerpo. De aquí resultan, por necesidad, dos puntos de vista, no superables uno en otro [*nicht ineinander aufhebbare*] para la interpretación científica, la cual quiere captar los hechos espirituales y el mundo corpóreo en su conexión –cuya expresión es la unidad de vida psico-física.¹³

Para poder reformar la filosofía en la dirección recién señalada, Dilthey tuvo que ofrecer, como prolegómeno a su proyecto, la introducción a las cuestiones sobre los fundamentos de las ciencias del espíritu –aquellas ciencias que se ocupan de la realidad y la acción humana en su entorno: psicología, geografía, antropología, pedagogía, arte, política, economía, jurisprudencia, etc. Es en esta introducción al proyecto entero de una crítica de la razón histórica que Dilthey desarrolla el programa de la psicología-antropológica, descriptiva y analítica –en la que se expone la conexión estructurante del desarrollo de la vivencia histórica–,¹⁴ así como aquellas investigaciones que exponen cómo se da la específica vivencia interpretativa de las realidades históricas objetivas,¹⁵ en conexión con el complejo horizonte de cosmovisio-

¹² Cf. NELSON, E., "Introduction: Wilhelm Dilthey in Context", en NELSON, E. (Ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 3-4. doi:10.1017/9781316459447.001

¹³ GS I, p. 15/OWD I, pp. 22-23.

¹⁴ GS V, p. 176-181/OWD V, pp. 225-230.

¹⁵ GS VII, p. 208/OWD VII, p. 232. Ímaz también interpreta, en otro sentido, que la psicología y la hermenéutica no son dos etapas en el pensamiento diltheyano, sino la articulación de los aspectos gnoseológicos y metodológicos en el amplio proyecto del pensador wiesbadense (Ímaz, E., *Asedio a Dilthey: un ensayo de interpretación* (vol. 35). México: Colegio de México, 1945, pp. 94-95, <https://doi.org/10.2307/j.ctv8bt2z4>). En este sentido, la crítica de la razón histórica no es reductible a ninguno de ambos aspectos. Con todo, en lo que respecta a la aproximación psicológica a la vida, enfocada en su conexión bio-espiritual, Ímaz no pudo tener

nes en la que crecen los individuos.¹⁶ Psicología-antropológica, hermenéutica –y la tardía teoría de las visiones de mundo– son modos alternantes para la efectuación de la autognosis (*Selbstbesinnung*)¹⁷ filosófica de la estructuración histórica de la vivencia, tanto de la percatación interna como de la interpretación sensible. En todas estas aproximaciones al humano entero, Dilthey busca la obtención de las categorías específicas de la vida –reales y formales–¹⁸ que estructuran, y a la vez desarrollan, la realidad de lo histórico. Es en esa triple conexión metódica de psicología, hermenéutica y *Weltanschauungslehre* que Dilthey proyectó una comprensión histórica-*universal* de la expresividad humana. Con base en esto, ha de tenerse presente que la tarea de la crítica de la razón histórica, en la orientación que se está aquí mostrando, no se limita a la tarea introductoria de la fundación de las ciencias del espíritu, con su correspondiente deducción de categorías de la vida histórica y a su consecuente desarrollo de la lógica específica de la interpretación. Dicho de otro modo, la crítica de la razón retraída a la búsqueda de su matriz estructurante histórica no es, en *sus propios* impulsos y tendencias, la antesala de la radicalización fenomenológico-hermenéutica de la comprensibilidad afectiva del ser y sus significaciones en el lenguaje.¹⁹ Veamos, pues, de qué se trata.

acceso a los materiales diltheyanos en los que se trabajó esa conexión. De manera reciente, Jos de Mul ha sido quien ha presentado los avances más significativos en la comprensión del pensamiento bio-filosófico de Dilthey, y con ello la relación de la hermenéutica con la biosemiótica (DE MUL, J., “Leben erfaßt hier Leben: Dilthey as a Philosopher of (the) Life (Sciences)”, en NELSON, E. (Ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 41-60, doi:10.1017/9781316459447.003; DE MUL, J., “The Syntax of Pragmatics and the Semantics of Life. Dilthey’s Hermeneutics of Life in the Light of Contemporary Biosemiotics”, en *Dilthey als Wissenschafts-philosoph*. H. U. Lessing, C. Damböck (Eds.), Freiburg/München: Karl Alber, 2016, pp. 156-175. En un intento de aclaración de la disputa con Ebbinghaus, Mark Galliker expone el programa de Dilthey para la psicología como ciencia del espíritu, el cual se extiende hasta la hermenéutica (GALLIKER, M., “Das geisteswissenschaftliche Forschungsprogramm der Psychologie. Diltheys ‘Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie’ sowie die Antwort von Ebbinghaus”, en SCHOLTZ, G. (Ed.), *Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, pp. 193-207. Finalmente, Katherina Kinzel también ha propuesto una original forma de entender la relación de psicología y hermenéutica en Dilthey, destacando cómo es que la psicología descriptiva y analítica ha servido a Dilthey para acceder vivamente, no de un modo meramente intelectual, a la complejidad de la realidad de lo histórico y sus objetos (KINZEL, K., “Inner Experience and Articulation: Wilhelm Dilthey’s Foundational Project and the Charge of Psychologism”, *Hopos: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, vol. 8, núm. 2, 2018, pp. 347-375, <https://doi.org/10.1086/698696>

¹⁶ GS VIII, pp. 15-24/ OWD I, pp. 13-22.

¹⁷ Este concepto, central en su propuesta, lo remito a la caracterización que ofrece Dilthey de él en el volumen XIX de sus escritos reunidos. Ahí se lee: “Llamo fundamentación, la que la filosofía tiene que realizar, autognosis [*Selbstbesinnung*], pero no teoría del conocimiento [*Erkenntnistheorie*]. Pues es una fundamentación tanto para el pensar y el conocer, como para el actuar [*Handeln*]” (GS XIX, p. 89).

¹⁸ GS VII, p. 198/OWD VII, p. 221.

¹⁹ Jean Grondin, a través de su obra *Introduction to Philosophical Hermeneutics* construida sobre la idea gadameriana de la filosofía, ha sido una de las principales figuras en fomentar la

En su escrito autobiográfico *Übersicht meines Systems*, fechado entre 1895-1897, es significativa la explicitación que hace Dilthey de la tarea que se propuso en su incursión a los estudios filosóficos, a saber:

frente a la sobrecarga [*Übergewicht*] de las ciencias de la naturaleza en el interior de la formación del pensamiento filosófico [*philosophischen Gedankenbildung*], hacer valer la autosuficiencia [*Selbstständigkeit*] de las

tradición de una historia de las ideas en la que la hermenéutica de Dilthey, aún demasiado ocupada en asuntos metódicos de las ciencias particulares, encuentra terreno fértil en la llamada hermenéutica filosófica –cuyos máximos exponentes son Heidegger, Gadamer y Ricoeur. Ésta consiste en el giro hacia una fundación universal de la filosofía en la hermenéutica (GRONDIN, J., “Dilthey’s Hermeneutics and Philosophical Hermeneutics”, en Nelson, E. (Ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019 pp. 252-265, doi:10.1017/9781316459447.014; *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press, 1997). Por el contrario, Nelson, Lorenzo y Forster, entre otros, han señalado de diversas formas las limitaciones que hay en esa interpretación de Dilthey que se ha vuelto dominante (NELSON, E., “Impure Phenomenology: Dilthey, Epistemology, and the Task of Interpretive Psychology”, *Studia phaenomenologica*, núm. 10, 2010, pp.19-44; LORENZO, L. M., “Consideraciones en torno a las aporías en Wilhelm Dilthey”, *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, núm. 25, 2016, pp. 14-42, <http://dx.doi.org/10.14482/eidos.25.7968>; FORSTER, M., “Dilthey’s Importance for Hermeneutics”, en Nelson, E. (Ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 61-81, doi:10.1017/9781316459447.004). En general, en el contexto de habla hispana, la lectura de la obra de Dilthey se ha desarrollado exclusivamente bajo el enfoque fenomenológico-hermenéutico (FERNÁNDEZ, F., *La antropología de Wilhelm Dilthey*, Roma: Apollinare Studi, 2001; XOLOCOTZI, A., *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México: Plaza y Vladés-UIA, 2007; JARAN, F. *La huella del pasado. Hacia una ontología de la realidad histórica*, Barcelona: Herder Editorial, 2019). En general, a mi juicio, mediante la abstracción del concepto de vivencia (*Erlebnis*) del horizonte entero de una crítica de la razón histórica, en la fenomenología-hermenéutica no se considera en toda su amplitud lo que Dilthey tiene en mente al preguntar por el *humano entero*, principalmente lo relativo a las conexiones bio-psíquicas desde las que se busca captar la específica forma de estructuración de la vida histórica. Frente a esa abstracción, tomo como orientación básica lo señalado en otra colección reciente de ensayos, *Dilthey als Wissenschafts-philosoph*, en la que los editores C. Damböck y H. U. Lessing han afirmado con claridad y agudeza que la reciente investigación diltheyana se ha alejado de la idea de una filosofía “continental”, mayoritariamente dedicada a una reflexión hermenéutica de la vida humana. El pensador wiesbadense, en cambio, tenía en mente una comprensión holística de la ciencia, y estaba comprometido con un concepto expansivo de la experiencia, en el que las ciencias de la naturaleza y el espíritu no se confrontan sin más entre sí (DAMBÖCK, C.; LESSING, H. U., “Vorwort”, en *Dilthey als Wissenschafts-philosoph*, H. U. Lessing, C. Damböck (Eds.), Freiburg/München: Karl Alber, 2016, p. 8). Por lo tanto, la supuesta distinción radical entre las ciencias naturales y las espirituales, y la supuesta superioridad de las últimas sobre las primeras en el pensamiento filosófico, puede ser en algún lugar o de alguna manera válida, pero en cualquier caso, está un poco lejos de las hipótesis centrales de Dilthey. En este sentido, Kühne-Bertram llama la atención a una carta dirigida al economista Gustav von Schmoller en la que Dilthey, poco antes de su llamado a Berlin, confiesa haber preparado también una lección de introducción a las ciencias de la naturaleza (KÜHNE-BERTRAM, G., “Zum Verhältnis von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften in der Philosophie Wilhelm Diltheys”, en *Dilthey als Wissenschafts-philosoph*, H. U. Lessing, C. Damböck (Eds.), Freiburg/München: Karl Alber, 2016, p. 241).

ciencias del espíritu y el alcance [*Tragweite*] de los conocimientos contenidos en ellas para la filosofía.²⁰

Esta auto-explicitación nos indica que la obtención de las categorías estructurantes de la vida histórica y el desarrollo de la lógica de la interpretación –como parte de la exposición de la autosuficiencia de las ciencias del espíritu–, son objetivos que están al servicio de la exploración de las consecuencias que tiene esa otra forma de experiencia y conocimiento para *la filosofía en general*, que es autognosis abarcadora de la experiencia conexas de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. La reforma crítica de la filosofía intentada por Dilthey –a la que él también caracterizó tardíamente como una *filosofía de la filosofía*– explora las conexiones efectivas de la realidad del espíritu con el cosmos, inorgánico y orgánico, guiada por una idea de experiencia imparcial y reflexiva (*unbefangene, besonnene Empirie*). La crítica de la razón histórica funge, pues, como una desinhibición extensiva del concepto de *Empirie* frente al parcial e irreflexivo peso de las ciencias naturales para la concepción y la práctica filosófica. Sin embargo, la crítica de la razón histórica no implica, de manera alguna, el insensato abandono de la experiencia ofrecida por dichas ciencias; pues no se trata de cambiar un sobrepeso por otro. La filosofía, como fuerza arquitectónica-sistemática, es aquí el anudamiento de diversas formas de saberes y ciencias.²¹ A esto es a lo que se refiere Dilthey, en sentido amplio, con su máxima *Empirie, und nicht Empirismus!*²² En esta desinhibición llevada a cabo desde la tarea de una fundación de las ciencias del espíritu, lo que se busca es una refundación del ideal de la ciencia, como desarrollo sistemático de las conexiones de las ciencias y saberes orientado a la captación del humano entero. Así, por ejemplo, se aclara el sentido del papel fundamental-sistemático que tiene la psicología diltheyana en dicha fundación. Pues el encuentro de las ciencias de la naturaleza con las ciencias del espíritu, la mutua necesidad de sus lógicas, lo encontró Dilthey en el programa de una psicología descriptiva, analítica y *comparada*.²³ Así, en sus lecciones de 1891-92, *Leben und Erkennen*, Dilthey expresó la extensión de la reflexión psicológica comprensiva de las *Ideen*, no sólo hacia la expresividad espiritual de la vida humana, sino hacia la vida en general: “desde que reconocí en la estructura de la vida el fundamento de la psicología, tuve que ampliar y profundizar el punto de vista psicológico en el biológico. La profundización es consecuencia de la ampliación”.²⁴

²⁰ GS VIII, p. 176; GS VII, pp. 88-89, 191/OWD VIII, p. 249; OWD VII, pp. 109, 216.

²¹ GS XXIV, p. 172.

²² GS XIX, p. 17.

²³ GS V, p. 310/OWD V, p. 347. En esta dirección, véase el análisis llevado a cabo por Hamid en: HAMID, N., “Dilthey on the unity of science”, *British Journal for the History of Philosophy*, núm. 24, 2016, pp. 1-22, 10.1080/09608788.2016.1158691.

²⁴ GS XIX, pp. 345.

Este ideal de anudamiento extensivo de saberes no responde a una meta abstracta de conocimiento, ni implica un alejamiento de la movilidad de la vida, sino que atiende a la intención de captar la fáctica urdimbre que constituye a los humanos, y que éstos experimentan en el cosmos que habitan. Con “lo humano”, Dilthey no tiene en mente una determinación puramente espiritual –como puede ser la idea de racionalidad, o la capacidad simbólica o el poder comprender–, ni se trata de una rígida matriz trascendental invariable, que sólo da forma intuitiva y conceptual al material empírico que se le presenta. Su aproximación al humano entero es a partir del hecho de que éste, en la conformación de su sí mismo y de su mundo histórico, es y se desenvuelve en la experiencia de una cierta clase conexión (*Zusammenhang*), a la que Dilthey caracteriza como psico-física. Con esta manera de referirse a lo humano se busca mantener en viva consideración la multiplicidad de procesos estructurantes –tanto psíquicos como físicos– que atraviesan a la realidad histórica individual, y en los que ésta desarrolla la articulación de su pensar, sentir y querer. En este sentido, aclara Dilthey lo siguiente:

Así, la vida espiritual de un humano sólo por medio de una abstracción es una parte separable de la unidad de vida psicofísica, en cuanto aquello en que se presenta una existencia humana y una vida humana. El sistema de estas unidades de vida es la realidad que constituye al objeto de las ciencias histórico-sociales.²⁵

Los individuos y la estructuración compleja de su mundo histórico-social en el cosmos no resultan comprensibles ni explicables en toda la extensión de su realidad, si no se considera cómo es que están también enlazados, a través de sí mismos y de diversas maneras, *con la naturaleza*;²⁶ la realidad en la que viven los humanos y en la que se expresan, es conexión histórico-natural. Porque las unidades vitales humanas están constituidas en sí como una trama, como una complejidad psico-física, su relación con el entorno natural no es comprensible ni explicable únicamente desde la perspectiva de la actuación externa expresada en la relación causa-efecto –válida para las relaciones externas que hacen abstracción de lo humano–, sino que ha de pensarse desde la interacción (*Wechselwirkung*) de los elementos que configuran la trama

²⁵ GS I, p.15/OWD I, p. 22.

²⁶ No debe perderse de vista que, como el propio Dilthey expresó más arriba, lo que se presenta como objeto de la captación externa, la naturaleza explicada por la ciencia, también es apprehendida en un proceso gnoseológico interpretativo: *Auffassung*. En esa específica interpretación, lo que se presenta como objeto de la experiencia es mudo, carente de una interacción de interioridad, inexpresivo (GS I, p. 36/OWD I, p. 45). En correspondencia, su interpretación no puede desarrollarse más que de un modo puramente externo, es decir, como una explicitación en la que el humano se elimina a sí mismo para, con las categorías de la experiencia externa, explicar, interpretar y *construir* ese gran objeto llamado naturaleza, y al humano como una parte más de ella (GS VII, pp. 82-83/OWD VII, pp. 103-104).

de la vida humana misma, a saber, la conciencia humana, su arraigo orgánico y su referencia a la realidad externa que la sostiene. Poco antes de la publicación de su *Einleitung*, dice Dilthey en las lecciones de psicología de 1881-82: “La unidad de vida psíquica se aparece en la conciencia inmediata como en un organismo extenso [*verbreitet Organismus*], por tanto, localmente determinada y en interacción [*Wechselwirkung*] con el mundo exterior”.²⁷ Porque la constitución de la vida humana se desarrolla en esas interacciones, la intención de una fundamentación de las ciencias del espíritu –del conocimiento de la complejidad psicofísica del sentir, querer y pensar humanos– tiene el sentido de exponer y elevar a conciencia las conexiones psico-bio-físicas constitutivas de la experiencia en las que se desarrolla la vitalidad histórica en sus múltiples manifestaciones:

Y ciertamente las ciencias del humano, de la sociedad y de la historia tienen por fundamento suyo a las de la naturaleza, en el momento en que las unidades psico-físicas mismas sólo con ayuda de la biología pueden llegar a ser estudiadas; pero también, en tanto medio en el que tiene lugar su desarrollo y su actividad finalista, la naturaleza es aquello a lo que se refieren estas últimas, y a cuyo dominio están dirigidas en gran parte. En la primera consideración, las ciencias del organismo constituyen su fundamento, en la segunda, principalmente, las de la naturaleza inorgánica.²⁸

²⁷ GS XXI, p.169

²⁸ GS I, p. 19/OWD I, p. 26. La conexión fundacional que ha de tejerse entre las ciencias del espíritu, las de la naturaleza orgánica y las de la inorgánica, es algo buscado permanentemente en el proyecto filosófico de Dilthey, y por tanto, es una nota insoslayable para cualquier intento de apropiación del núcleo de su propuesta. No hay filosofía sana que no guarde una relación productiva con el universo científico. En este sentido, la obtención de las categorías de la vida histórica pasa por la autognosis entera de su conexión y diferenciación respecto de los estratos de la vida y lo inorgánico. Pues la vida se articula, dirá Dilthey en *Leben und Erkennen*, en una serie de estratos (*in einer Reihe von Stufen*: GS XIX, p. 345). A mi parecer, es en esta forma de pensamiento de la conexión interna de las ciencias empíricas de la naturaleza y del espíritu en la que arraiga una de las directrices fundamentales del paradigma de la *Antropología filosófica* de Max Scheler y Helmuth Plessner –la mostración de la *Sonderstellung* del humano en el cosmos–, y que tiene una repercusión, hasta ahora no suficientemente tematizada, en las investigaciones de Nicolai Hartmann sobre la fundación de las ciencias del espíritu y su constitución categorial estratificada, en el marco de su *Ontología crítica*. Sobre esta otra historia del desarrollo de las ideas en la Alemania en el cambio del s. XIX-XX, y que remonta al estilo propio del pensamiento Dilthey, ver: FISCHER, J., “Neue Ontologie und Philosophische Anthropologie. Die Kölner Konstellation zwischen Scheler, Hartmann und Plessner”, en Hartung, G.; Wunsch, M.; Strube, C. (Eds.), *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter & Co. Verlag, 2012, pp. 131-152; FISCHER, J., “Nicolai Hartmann: A Crucial Figure in German Philosophical Anthropology-Without Belonging to the Paradigm”, en Poli, R.; Scognamiglio, C.; Tremblay, F. (Eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter & Co. Verlag, 2011, pp. 73-94.; MENDOZA MARTÍNEZ, L.F., “Martin Heidegger-Nicolai Hartmann: acerca de la posición del humano en el mundo”, en *Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger*, J. Ayala-Colqui, R. Horneffer, A. Constante (Eds.), Sao Paulo: Pimenta Cultural, 2022, pp. 731-763.

La labor de la crítica de la razón respecto de la pretensión de conocimiento se despliega, negativamente, como autognosis de las condiciones por las cuales se incurre en la ilusión trascendental de la separación ontológica entre naturaleza y espíritu, o la mutua subsunción gnoseológica del conocimiento de lo histórico y el de la naturaleza. Estas formas de pervivencias de la ilusión no provienen sólo del naturalismo-positivista de la época, sino también de las figuras representativas de la metafísica idealista precedente. En los planes de continuación de la crítica de la razón histórica, Dilthey insiste en un desarrollo científico integral en el que se haga valer la trama categorial diferenciada de la naturaleza y el espíritu:

Así, ninguna categoría real puede reclamar validez en las ciencias del espíritu a la manera como vale en la ciencia de la naturaleza. Si el procedimiento expresado abstractamente en ella se sobrepone a las ciencias del espíritu, entonces surgen aquellos trasposos de límites [*Grenzüberschreitungen*] del pensar científico natural, los cuales son reprochables exactamente del mismo modo, en cuanto al interior de la ciencia de la naturaleza se da una introducción de la conexión espiritual en la naturaleza, como ocurrió a partir de la filosofía de la naturaleza de Schelling y Hegel. En el mundo histórico no se da ninguna causalidad científico natural, pues causa [*Ursache*], en el sentido de esta causalidad [*Kausalität*], implica en sí, que ella provoca efectos con necesidad, según leyes; las historia sólo sabe de las relaciones del efectuar y el padecer, de la acción y la reacción.²⁹

La exposición de las condiciones de aquella ilusión, en sentido positivo, consiste en barruntar el camino hacia una experiencia desinhibida y reflexiva del humano entero, en la que se eleva a conciencia *la conexión diferenciada* que él experimenta en y desde sí mismo en su captación de la realidad exterior e interior. Pues en la experiencia desinhibida no se nos da pura captación interior, ni pura aprehensión exterior, así como tampoco se presenta lo así captado como dos realidades ahí una junto a la otra, sino en una viva referencia mutua, despertando un mutuo interés.³⁰ En correspondencia, pensó Dilthey en sus lecciones de pedagogía que: “La formación [*Bildung*] de la naturaleza humana entera precisa un desarrollo suficiente de ambos intereses, de ambos tipos de saber.”³¹ Sólo en este proceso entero de autoconocimiento —en el que se entretujan el pensar, el sentir y el querer en un horizonte de vida espiritual y natural—, puede destacarse la específica estructura categorial y movilidad de las realidades históricas, y con ello, puede cobrar justificación la pretensión de conducir las a los fines que los humanos se proponen.

²⁹ GS VII, p. 197/OWD VII, p. 221.

³⁰ GS VIII, p. 16/OWD VIII, p. 14.

³¹ GS IX, 219/FP, p. 89.

3. Desinhibición de la experiencia humana entera: fenomenología de la metafísica

Esta última indicación de carácter sistemático aclara el significado del análisis histórico llevado a cabo en la *Introducción* de 1883, bajo el rótulo de una *fenomenología de la metafísica*. La posibilidad de introducirse al estudio del humano entero pasa por la liberación de la conciencia y sistemas metafísicos que domina aún, no sólo en la interpretación del humano, sino también en las expresiones objetivas de sus sistemas culturales, en las relaciones de dependencia, dominio y colaboración efectivas en la organización externa de la sociedad.³² La conciencia histórica se enfrenta a la conciencia metafísica. Por conciencia metafísica, Dilthey entiende un hecho históricamente limitado, que se constituye como un “sistema natural que se origina de la subordinación de la realidad bajo la ley del conocer.”;³³ o bien, como la etapa histórica en la que el sistema del desarrollo del nexo final (*Zweckzusammenhang*) del conocimiento procede deduciendo hipotéticamente las determinaciones generales de la conexión cósmica a partir de explicaciones singulares.³⁴

Estas dos caracterizaciones de la metafísica apuntan al modo en que la experiencia de conocimiento trata de interpretar al conjunto del humano entero y el mundo que habita, *en puros términos de conocimiento*, o bien cuando se intenta *una reducción de la experiencia únicamente a unas pocas categorías*, obtenidas de un rincón de la realidad experimentada. La metafísica, en este sentido, consiste en una figura histórica del sistema del conocimiento que, pese a sus esfuerzos por el saber de la realidad en conjunto, se comporta como una fuerza inhibitoria de la experiencia con su pretensión de validez universal. Frente a esa metafísica, Dilthey cree que la experiencia crítica moderna se ha dado en las ciencias de la naturaleza en tanto han desinhibido las posibilidades de la interpretación externa, principalmente mediante la expulsión de la creencia metafísica en la finalidad de la naturaleza.³⁵

³² GS I, pp. XV-XVII/OWD I, p. 3.

³³ GS I, p. 125/OWD I, p. 125.

³⁴ GS I, pp. 133, 150/OWD I, pp. 132, 148. En este sentido, Dilthey está confrontándose con la caracterización de la metafísica que hace Kant en la *KrV*, como inventario sistemáticamente ordenado de nuestras posesiones a través de la razón pura (AXX). Esta es la metafísica como visión de mundo que capta a éste bajo la pretensión de conocimiento. Esta forma cosmovisional de la metafísica, piensa Dilthey, es la figura genética de la reproducción de la anarquía entre los sistemas metafísicos. Con todo, conviene decir que la metafísica es también considerada positivamente por Dilthey, como una forma de pensamiento de raigambre religioso-moral, mediante la cual la vida intenta descifrar el enigma de la vida y del mundo (GS I, pp. 384-385/OWD I, pp. 363-364).

³⁵ GS I, p. 372/OWD I, p. 352.

Pero en lo que respecta a las ciencias del espíritu, el ejercicio fenomenológico de desinhibición es doble, pues no sólo se trata de la liberación de los residuos metafísicos cosmovisionales de épocas previas en la comprensión de lo histórico y lo social, sino también de aquello que Dilthey experimentó en su tiempo como el excesivo sobrepeso de las ciencias naturales en la captación y configuración de lo histórico-social. La unilateralidad y simplificación de la metafísica, como figura histórica del sistema del conocimiento, es regenerativa, es decir, no se da sólo en la cosmovisión estética subyacente al pensamiento griego, o en la interpretación religiosa providencial de la historia en la época medieval; antes bien, se da *en toda pretensión de intuición universal y definitiva de la realidad vivida*. Así, en la época de Dilthey, la unilateralidad y simplificación ocurre también en la mutilación de la experiencia en general, al interpretar la realidad del humano de un modo *puramente intelectual*, externo y mudo, así como desde los conceptos fundamentales y principios de las ciencias de eso que es experimentado externamente como naturaleza. Es desde este ángulo que Dilthey también encuentra en pensadores ilustrados y críticos, como Locke, Hume y Kant, un residuo de conciencia metafísica, de unilateralidad y simplificación en su interpretación de lo humano, por su extremo énfasis en la determinación del humano desde la experiencia de cognoscitiva de la percepción y el entendimiento.³⁶ Hacia el final de la *Einleitung*, expresa Dilthey el resultado de su meditación histórica:

Toda la fenomenología de la metafísica ha mostrado que los conceptos y principios no surgieron de la pura posición del conocer en la percepción, sino a partir del trabajo de estos en una conexión creada por medio de la totalidad del ánimo. En esta totalidad está dado el yo a la vez con un otro, independiente de él; a la voluntad, aquello que le resiste y aquello que las impresiones no pueden cambiar, al sentimiento, lo que él padece: [se da] inmediatamente así, y no por medio de una conclusión, sino como vida.³⁷

³⁶ GS I, p. XVIII/OWD I, p. 6.

³⁷ GS I, p. 395/OWD I, p. 373. La expresión *fenomenología* usada por Dilthey, me parece, está en cercanía con lo que Hegel entiende por esa expresión: la experiencia de la constitución de la conciencia y su autoconocimiento. A diferencia de Hegel, Dilthey no cree que esa experiencia de la conciencia tenga la posibilidad de una fase absoluta, ni concibe que la filosofía sea la forma suprema en la que culmina todo el desarrollo reflexivo del saber. La filosofía, piensa Dilthey, procede de la finalidad que instaura tardíamente el sistema del conocimiento, un sistema entre otros que estructuran a la totalidad de las vidas históricas. La pretensión de un saber absoluto de la vida desconoce su constitución enigmática, esto es, las formas en las que puede de ser aprehendida. La filosofía, si ha de ser crítico-histórica, tiene que transformar su antigua pretensión de ciencia mediante una autognosis histórica de sí misma. Es en estas coordenadas que ha de entenderse la singular comprensión que nos ofrece Dilthey de la autognosis histórico-sistemática de la filosofía, bajo el rótulo de un examen fenomenológico.

A la luz de esto, se entiende por qué Dilthey cree que la conciencia histórica es la que lleva a cabo la última disolución de las contradicciones del pensar metafísico-intelectualista en la filosofía de su tiempo y para tiempos venideros. Estas contradicciones son insuperables en la forma misma del sistema de la metafísica que domina en la filosofía, por lo cual se intenta una reforma sistemática de la filosofía mediante la conciencia histórica.³⁸ Mediante el desarrollo de la conciencia histórica, consistente en elevar a conexión consciente la estructura de las vivencias psico-físicas, así como su diversidad de expresiones en una pluralidad de sistemas culturales y visiones de mundo, Dilthey está declarando la imposibilidad definitiva de la conciencia metafísica para ser directriz de la interpretación del desarrollo y sentido del mundo histórico-social. Pues éste no es reductible, sin más, a conocimiento universal y necesario a partir de las categorías y principios de la interpretación monista de la naturaleza. Mucho menos ha permanecido la realidad humana anclada a las formas histórico-sociales de la antigüedad o del medievo. Las ciencias empíricas del espíritu, con sus diversos conceptos y métodos, terminaron por exponer que los supuestos del pensamiento histórico-social metafísico europeo —esto es, las nociones básicas y directrices de la antropología, religión, el arte, el derecho, la moral y la educación, en su interpretación naturalista heredada de los ss. XVI-XVII—, están inscritos en un horizonte geo-histórico que los condiciona en su validez respecto de lo humano entero, y que por ello no son susceptibles de una indiscriminada universalización.

Así, la crítica de la razón histórica no sólo hace fenomenología de las sobrepuestas metafísicas de la interpretación de la naturaleza en la comprensión de lo humano, sino que también ha de llevarla a cabo respecto de los intentos de elevar a validez general alguna idea de lo humano, así como sus respectivos ideales histórico-socialmente condicionados. La crítica de la razón histórica lucha contra la ilusión trascendental de un ideal humano abstracto, sin arraigo y desarrollo psico-bio-físico, pues en dicha ilusión ya no se trata del humano entero, del que ha desarrollado realmente y de múltiples maneras su sentir, querer y pensar en interacción constante con su entorno terrestre. Es precisamente en esta segunda orientación de la fenomenología histórico-crítica que se desarrolla la cuestión de la conexión de la filosofía, como sistema cultural de conocimiento, y la pedagogía, como sistema cultural de la formación humana. Es decir, Dilthey desarrollará críticamente las conexiones de filosofía y pedagogía mediante una fenomenología de los residuos metafísicos imperantes en la idea de la formación humana.

³⁸ GS VIII, pp.77-78/OWD VIII, p. 111.

4. Filosofía y pedagogía: la idea de la formación en un horizonte histórico

En la *Einleitung*, al caracterizar las formas científicas de lo histórico-social, Dilthey reconoce que mediante éstas se ha expuesto la existencia de diversas realidades producidas por la interacción de nexos de vida. Estas realidades, a la vez que arraigan en las necesidades y propósitos de las unidades psicofísicas, se articulan en configuraciones sistémicas que estructuran el mundo y la vida de una persona más allá de su interés, de su atención, de su singular curso de vida, para entonces realizar fines que corresponden a las comunidades y asociaciones humanas. Así, Dilthey ofrece una descripción del gran horizonte de conexiones e interacciones que están puestas en juego cuando nos referimos a las unidades vivientes psico-físicas:

El individuo singular es un punto de entrecruzamiento de una multiplicidad de sistemas, los cuales, en el curso de la cultura progresiva, se especializan siempre más finamente. En efecto, el mismo acto de un individuo puede mostrar esta multilateralidad. Si un estudioso redacta una obra, este proceso puede constituir un miembro en la vinculación de verdades que divisan las ciencias; aquél mismo es, a la vez, el miembro más importante del proceso económico, el cual se realiza en la fabricación y venta de los ejemplares; el mismo tiene además un lado jurídico, en cuanto cumplimiento de un contrato, y puede ser una parte componente en las funciones profesionales del estudioso, ordenadas en la trama administrativa. El poner por escrito cada una de las letras de esta obra es una parte integrante de todos estos sistemas.³⁹

Es esta complejión dinámica de la realidad histórico-social lo que tiene en mente Dilthey en su meditación cercana a la pedagogía como floración esencial de la filosofía. Se trata de cómo la autognosis filosófica se despliega desde el sistema del conocimiento, hacia la acción real de educación de los individuos, mediante la interacción de los diversos sistemas de la cultura y en la organización de la sociedad. Pues Dilthey cree que la formación profesional (*Berufsbildung*) sólo puede tener rendimientos significativos para las necesidades prácticas de la sociedad (*praktischen Bedürfnissen der Gesellschaft*) si es capaz de sobrepasar el adiestramiento orientado técnicamente (*technische Abrichtung*). Este adiestramiento es una forma de didáctica que se limita a la transmisión de un único conocimiento, reproducible y aplicable irreflexivamente en un único punto del funcionamiento de la maquinaria social. En esta orientación educativa, se inhibe la sensibilidad para las fuerzas históricas vivas que ponen en movimiento a la complejión de la sociedad, e igualmente

³⁹ GS I, p. 51/OWD I, p. 52.

se desconoce la manera en la que se da el efectuar conjunto de dichas fuerzas en el proceso de logro de los fines sociales. En el adiestramiento técnico, los individuos no son formados más que como una herramienta (*Werkzeug*) de la maquinaria social. Y es formado así, dirá Dilthey años más tarde, porque el educador, en su desconocimiento del humano entero, se encuentra extrañado ante el alma real del pupilo, así como lo está un trabajador ante una máquina de la que ignora su mecanismo.⁴⁰

Ante esta situación, Dilthey se propuso que su proyecto de una crítica de la razón histórica ofreciera las condiciones para una reorientación en la formación de las almas reales, especialmente las de las personas ocupadas en los órganos directivos de la vida política, social, educativa, por el largo efecto de sus actuaciones en la realidad de las comunidades y de los individuos. Esta reorientación implicaba, mediante el proceso de formación, facilitar la atención hacia los principios y reglas que condicionan la repercusión de la actividad profesional de aquellos individuos en la plenaria realidad social, desde su específico punto de incidencia.⁴¹ En las lecciones de 1893-1894, Dilthey señala que la facilitación de la labor de aquellas personas pende de una nueva clase de educador, cuya consideración histórica del humano entero, ha roto la ilusión de un arte formativo universal:

El educador futuro, además de su ciencia especial subyacente, requiere de una formación profesional [Ausbildung] que le prepare internamente, a través de verdadero entendimiento y formación del carácter [Gemütsbildung], para su alta y difícil tarea; pero ésta no puede ser situada en un sistema universalmente válido de la pedagogía. (Dilthey, GS XXI, 329).

La pedagogía, en su existencia sistemática, es parte de las formaciones culturales en las que se expresa algo constitutivo de las personas, y por las que se instaura un marco duradero para las interacciones humanas — tanto de su pensar, como de su sentir y querer — en una dirección que no es determinada sólo de modo externo, sino que se estructura internamente en las interacciones individuales como una conexión de fin (*Zweckzusammenhang*).⁴² A la vez, los sistemas de la cultura son una realidad permanente frente al carácter pasajero de los individuos, en tanto el mundo exterior, en su constitución física, tiene la capacidad de retener las actuaciones de aquellos como objetivaciones en obras e instituciones. Así como los individuos, los sistemas de la cultura y las organizaciones sociales son realidades psicofísicas e interactúan de igual manera con los elementos que las componen: la realidad del complejo mundo de sistemas histórico-sociales condiciona no sólo la vivencia interna a los in-

⁴⁰ GS XXI, p. 329

⁴¹ GS I, p. 7/OWD I, p. 11.

⁴² GS I, pp. 44, 51/OWD I, pp. 52, 58.

dividuos, sino que también los determinan externamente. El desarrollo entero de esta conexión psicofísica de los individuos en conjunto con las diversas finalidades de los sistemas culturales, y con las formas de organización de la sociedad, es lo que constituye al horizonte del mundo histórico como una conexión de efectuaciones (*Wirkungszusammenhang*).⁴³ Es en dicha conexión en la que se da la facticidad de las interacciones entre individuos, y la que la pedagogía tiene que considerar, como floración esencial de la filosofía, para orientar efectivamente hacia las más altas configuraciones a las relaciones efectivas de educador y pupilo, así como al resto de relaciones histórico-sociales con las que coexiste. En este sentido, dirá Dilthey que la *Bildung* en su sentido más alto consiste en: “[...] la función de todas las instituciones de la sociedad humana, dado que ellas, al final, intervienen al dar al individuo su más alta configuración.”⁴⁴

La crítica de la razón histórico-pedagógica tiene por base la extensión de las investigaciones de la psicología-antropológica al terreno de la formación, con lo cual se pretende una fundamentación histórico-sistemática de la pedagogía. La psicología-antropológica describe, analiza y compara cómo se constituye el nexo de vida en los individuos inmersos en un mundo histórico, mientras que la pedagogía se pregunta por la posibilidad de dirigir de una manera intencionada, mediante reglas y hacia determinados fines esenciales, la estructuración y actuación real de los individuos en el mundo. En conexión con el problema de los fines de la vida, la fundamentación de la configuración final de la vida hacia la que encamina causalmente el proceso pedagógico no puede lograrse si no es con ayuda de una reflexión ética en clave histórica. Además, se abre la pregunta sobre el tipo de validez de los enunciados por los cuales juzgamos moralmente —afectiva y valorativamente— los cumplimientos e incumplimientos de los fines de la vida, personal y social, pues estos no pueden ser verificados del mismo modo que aserciones sobre conexiones provenientes de la vida intelectual-cognoscitiva. Así, para lograr la fundamentación de la pedagogía, de la posibilidad de un filosofar formativo, Dilthey expondrá históricamente los residuos metafísicos —psicológicos, éticos y lógicos— que inhiben dicha posibilidad.

En su escrito de 1888, comienza por señalar la anómala ausencia de conciencia histórica en las pretensiones pedagógicas de su tiempo, anclada aún en sus orígenes en la temprana ilustración humanista europea. Sobre ellas, advierte que en su propósito cientista-intelectual de validez universal —descuidado de la diversidad de pueblos y épocas—, imponen en la práctica un ideal uniforme, abstracto, que incide de modo revolucionario y

⁴³ GS VII, pp. 153-158/OWD VII, pp. 176-182.

⁴⁴ GS IX, p.191/FP, p. 45.

disolvente de los órdenes históricos de la vida social.⁴⁵ La metafísica de la pedagogía de su tiempo radica en la unilateral comprensión de la formación como un proceso intelectual, que culmina en no más que la esfera de la persona, en la que se juzga lo más eficientemente posible según los valores de cierta clase social culta. Esto no quiere decir que no existan aportes desde esta convicción pedagógica fundamental, sin embargo no está a la altura de las necesidades efectivas del extenso nexo organizativo del mundo social. Así, la psicología intelectualista de dicha pedagogía es abstracta, metafísica, en tanto no ha profundizado en la totalidad estructural de las conexiones del pensar con el sentimiento, el impulso y la volición, en la específica finalidad de la educación. De igual manera lo es al desconocer y violentar las formas históricas provenientes de la ética de cada pueblo, al ser “[...] ciega ante el profundo sentido histórico y ante la estructura plena de sentido de aquello que es”.⁴⁶ La metafísica imperante en la pedagogía opera, pues, con una idea de ser que no es recogida de una experiencia viva de las diversas formas de vida en las que el humano es.

El desarrollo de una psicología que atiende desinhibidamente al humano entero con miras a su formación en el mundo histórico, lo explora Dilthey desde sus expresiones biológicas. Pues ya el organismo exhibe un desarrollo con una medida final (*zweckmäßig*) por la cual se conserva y potencia, tanto individualmente como en especie. Más aún, en su interacción con los humanos, principalmente desde el ángulo del impulso y del sentimiento, diversos seres vivientes sostienen de nosotros relaciones de educación, y no simples relaciones instrumentación servil.⁴⁷ Por tanto, en una mirada atenta al desarrollo de la vida animal, resulta aprehensible que la interacción formativa con los seres vivientes no es descriptible ni analizable desde los puros procesos lógicos del pensamiento —desde los cuales, animal y humano parecen infinitamente distantes—, sino que las funciones del pensamiento animal se expresan ya en una conexión organizada teleológicamente con el impulso, el sentimiento y la satisfacción que no son del todo extrañas a la vida humana. Para la vida ya hay mundo, y no sólo la interacción de fuerzas naturales. En este sentido, Dilthey observa que algunas de las categorías fundamentales que estructuran el desenvolvimiento de la vida humana en el mundo espiritual, y que son de especial interés para la reflexión pedagógica, no están enteramente desprendidas de las de la naturaleza, por lo cual es preciso reflexionar a partir de ellas para comprender la conexión psicofísica susceptible de ser formada:

⁴⁵ GS VI, p. 56/OWD VIII, p. 321.

⁴⁶ GS VI, p. 60/OWD VIII, p. 326.

⁴⁷ GS IX, p. 192/FP, p. 46.

La formación (*Bildung*) del humano entero. La crítica de la razón histórico-pedagógica de Wilhelm Dilthey

Teleología, perfección y desarrollo constituyen el carácter del mundo espiritual en el cual éste se diferencia del ordenamiento mecánico natural. Este carácter está dispuesto, en la vida del alma, en las más simples relaciones mutuas de los componentes psicológicos. Está dispuesto ya en el reino natural orgánico en una manera rudimentaria. Por ello no existe un abismo entre naturaleza y espíritu. Si bien la conexión es provisionalmente incognoscible, por el contrario la diferencia es clara.⁴⁸

La formación humana, en esta perspectiva, es comprensible mediante una descripción de una conexión psíquica estructural creciente que, además de los fines necesarios de la vida, desarrolla en su serie evolutiva otra clase de fines, que nacen y se sostiene en las interacciones sistémicas de los individuos, las cuales se estructuran en relaciones de dominación y dependencia según la forma de la organización externa social. En todo este universo de relaciones, Dilthey pone un interés destacado en las conexiones en las que se funda el ideal de vida. Estas conexiones son desarrolladas por la ética, por un saber de la experiencia en la que se reflexiona sobre la vida, y se la realiza, mediante nexos de impulso-sentimiento-valor. En sus lecciones sobre ética, fechadas de 1890, dice Dilthey lo siguiente: “La determinación de aquello que en la vida posee significado y valor es la tarea de la filosofía práctica.”⁴⁹ Esta articulación de la vida según aquello que es valioso no acontece sólo al interior de los sujetos, sino que, como vimos, está expresada diversamente en la realidad histórica objetiva, en los códigos, obras e instituciones que dirigen la sociabilidad y el cultivo de sus individuos. Pues bien, precisamente en este extenso campo de relaciones, la vida ética de los tiempos de Dilthey se encuentra en un alto estado de agitación al atestiguar la caída del horizonte de valor hasta entonces vigente.

A finales del s. XIX, no sólo se ha mostrado la raíz profunda de la génesis físico-biológica del humano según la teoría evolutiva con lo que se ha naturalizado la comprensión de la génesis de lo valioso, sino que además, en el ámbito histórico, la actuación de las clases trabajadoras en la determinación de las necesidades y deseos sociales “han puesto en duda las presuposiciones últimas de la sociedad.”⁵⁰ Así, se ha impuesto la exigencia de una felicidad realizable para todos, en un sentido terrestre; esa es la lección del socialismo, y no sólo para las comunidades de ese tiempo. Simultáneamente, el *ethos* del cristianismo, en cualquiera de sus formas, se ha tornado ineficaz, incapaz de atender la sensibilidad desde la que se buscan nuevos ideales de una vida en común. Por convicciones genuinas, en la última década del s. XIX, tanto

⁴⁸ GS IX, p. 182/FP, p. 33.

⁴⁹ GS X, p. 13.

⁵⁰ GS X, p. 15.

en sus lecciones de ética como de pedagogía, Dilthey anuncia el potencial de una reflexión sobre los fines de la vida que tenga a la vista a la diferencia de lo masculino y lo femenino, liberándola del prejuicio intelectualista, del ideal rousseauiano de armonía natural, de la idea de pecado original.⁵¹ Igualmente, las formas objetivas de la literatura de la época, advierte Dilthey, captan los nuevos círculos afectivos en los que se expresan las inquietudes efectivas y vigentes, las cuales crecen desde el sentimiento y anhelo de vida de las clases que son consideradas, tradicionalmente, como incultas. En toda esta agitación, la reflexión ética no se exhibe como una tendencia providencial ininterrumpida y homogénea hacia el bienestar común, en la que tendría que apoyarse la pedagogía de validez universal. La conciencia de la situación histórica efectiva es la que ha hecho saltar por los aires la metafísica subyacente en aquella idea de formación.

El llamado crítico de Dilthey a la pedagogía de su época —en tan singulares tiempos de agitación, y que en ciertos aspectos no distan mucho de los nuestros— era el de poner en claro, mediante la examinación plural de la conciencia histórica, la forma como se constituye la síntesis del ideal de vida en la interacción de comunidades y asociaciones, así como las reglas psicológicas efectivas que pueden ser formuladas discursivamente, para entonces encausar la iniciativa de los individuos hacia la realización cooperativa de dicho ideal. Para ello, en sentido negativo, la pedagogía ha de liberarse de la ilusión de un modelo de validez universal que, insensiblemente, conduzca homogéneamente la marcha de la diversidad de las personas y sus relaciones sociales. En sentido positivo, con la cooperación interdisciplinar de las ciencias, se ha de buscar el acceso psicofísico para la descripción, el análisis y la comparación de las objetivaciones culturales en las que se expresa y se hace comprensible la configuración de los ideales de vida de personas, comunidades y pueblos. La reflexión pedagógico-filosófica, como vimos al inicio del estudio y ahora en conexión con la investigación ética, es llevada sistemáticamente a respirar y crecer, a fundarse, en el ánimo de vida de las expresiones históricas que cubren la tierra, y en consecuencia, a salir de la asfixia en la que se encuentra bajo el dominio de la conciencia metafísica europea. Esta es la autognosis, la filosofía de la filosofía por desarrollar desde entonces. En su escrito titulado *Traum*, compuesto con ocasión de sus 70 años en 1903, Dilthey expresa que la tarea de su existencia no ha sido presentar la solución del enig-

⁵¹ GS IX, pp.188-189/FP, pp. 41-42; GS X, p. 59. Como lo documenta Nelson en su introducción a su colección de ensayos críticos, Dilthey participó activamente en el movimiento, iniciado por la pedagoga Helene Lange, por el derecho de las mujeres a la obtención de grados universitarios. Además, ofreció su apoyo como tutor a investigadoras y a políticas reformistas, como la también pedagoga Gertrud Bäumer y la feminista-pacifista Helene Stöcker, quien acompañó a Dilthey como asistente entre 1896-1899. Parece, pues, que Dilthey percibió la insostenibilidad de la metafísica ética y pedagógica tradicional, construida en clave masculina.

ma de la vida (*Lebensrätsel*), sino que, en una condición de amistad, quiso hacer partícipes a sus estudiantes “[...] del ánimo de vida [*Lebensstimmung*] que ha crecido en mí a partir del meditar [*Sinnen*] sobre las consecuencias de la conciencia histórica.”⁵² Sólo en este ánimo de vida de entrega a lo histórico, que no busca comienzos puros y desprejuiciados para emprender marchas seguras, sino que medita históricamente acompañado de sus más antiguos y diversos dioses, pensó Dilthey, se da la “reconciliación [*Versöhnung*] de la soberanía de la persona con el curso del mundo.”⁵³

Conclusión

El estudio que presentamos pretende formar parte de los desarrollos de la nueva lectura que se ha realizado de Wilhelm Dilthey, desde hace casi una década. Esta nueva lectura pasa por una extensa comprensión histórico-sistemática de su pensamiento, la cual ya era parcialmente accesible en la primera parte de la publicación de sus escritos, y que se ha confirmado y profundizado con la revisión integral de *su proyecto*. Como fruto de esta revisión, puede sostenerse que la crítica de la razón histórica no puede ser una fundamentación incuestionable y definitiva de ninguna clase de saber, ni puede ser calificada de fracaso por no haber logrado algo así. Las rápidas lecturas que de él hicieron Heidegger y Gadamer —situándolo en las aporías positivistas y metódicas de su tiempo, y ello, por estar supuestamente anclado en un pensar ocular incapaz de una correcta distinción de lo óntico y lo histórico—, instauraron una tradición que ha inhibido el potencial de la resignificación que proyectó Dilthey como la tarea fundamentadora de la filosofía. Pues no se trata de la forma filosófica proyectada por la cosmovisión moderna como metafísica científica que ofrece fundamentos seguros para la marcha de la razón, sino de una *captación creciente que reflexiona desinhibidamente en las conexiones que estructuran la experiencia entera de vida*. Esas conexiones no son dadas, vividas, sólo por la captación interior, sino también por la aprehensión exterior. El interés que emana de ambas formas de interpretación tiene que ser cultivado en la formación del humano entero —y no sólo su unilateral interés histórico—. Con ello, Dilthey no esperaba ofrecer respuestas al enigma de la vida, ni emprender marcha segura alguna, sino describir, analizar y comparar una conexión creciente a partir del sentimiento de vida que se experimenta en el cultivo de la conciencia histórica. Sólo de esta manera podría

⁵² GS VIII, pp. 220-221/OWD I, p. XX.

⁵³ GS VIII, p. 226/OWD I, p. XXII.

proyectarse un obrar y una formación sensible con la compleja facticidad de su mundo histórico.

Precisamente en esta dirección, considero que se encuentra una pertinencia actual de la propuesta filosófico-formativa de Dilthey. La formación del humano entero implica una consideración *sinóptica* de la conexión psicofísica humana estructurada por el pensamiento, el sentir y el querer. Esta formación se confronta con aquella otra que se ha proyectado sólo desde el intelecto, pues éste, siempre se ha creído, está de alguna manera separado del cuerpo. Dilthey desarrolló la raigambre física de la inteligibilidad de la vida, articulada con sus impulsos, sentimientos y deseos. Las perspectivas pedagógicas que se orientan por la idea un conocimiento incorporado —que es también desarrollado sistemáticamente por las, así llamadas, filosofías de la mente— pueden encontrar en el modo de reflexión desinhibida de Dilthey una fuente de inspiración para sus desarrollos.

Finalmente, considero que lo que Dilthey quiso transmitirnos como sentimiento de vida —como un desarrollo creciente de la conciencia histórica en atención a la facticidad de la vida entera—, es precisamente susceptible de ser apropiada como una orientación pedagógica por la que se desinhiba nuestra interpretación de lo humano respecto de la carga metafísica sedimentada en ella, la cual lleva la impronta de lo europeo. El llamado de Dilthey era al de una reflexión seria, capaz de revivir, de seguir el sentir y de aprender de toda forma de expresión humana. Por ello, creo que fue justamente considerado por Helmuth Plessner como el iniciador de la nueva antropología, de la nueva autognosis de lo humano en la que ha de fundarse toda futura ontología. En *Poder y naturaleza humana*, Plessner expuso la significación de Dilthey frente a las reflexiones antropológicas y existenciales de su tiempo; dicha significación aún puede motivarnos hoy a la continuación de una crítica de la razón histórico-pedagógica:

En la renuncia a la posición de predominio de las propias condiciones del conocimiento [europeo], en realidad de las únicas condiciones de posibilidad de acceso al mundo como quintaescencia de todas las zonas y todas las figuras de lo ente, la nueva filosofía realiza —y sólo aquí se ve el vínculo de tantos filósofos del presente, como por ejemplo Scheler o Heidegger, con los viejos criterios— la total transvaloración de la experiencia para su propio fin cognoscitivo.⁵⁴

⁵⁴ PLESSNER, H., *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, traducción de K. Lavernia y R. Navarrete, Madrid: Guillermo Escolar, 2018, p. 58.

Referencias

- CROWE, BENJAMIN, "Dilthey's Ethical Theory", en NELSON, E. (Ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 159-177. doi:10.1017/9781316459447.009
- DAMBÖCK, C.; LESSING, H. U., "Vorwort", LESSING, H. U.; DAMBÖCK, C. (Eds.), en *Dilthey als Wissenschafts-philosoph*, Freiburg/München: Karl Alber, 2016, pp. 7-10.
- DE MUL, Jos, "Leben erfaßt hier Leben: Dilthey as a Philosopher of (the) Life (Sciences)", en NELSON, E. (Ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 41-60. doi:10.1017/9781316459447.003
- DE MUL, Jos, "The Syntax of Pragmatics and the Semantics of Life. Dilthey's Hermeneutics of Life in the Light of Contemporary Biosemiotics", en LESSING, H. U.; DAMBÖCK, C. (Eds.), *Dilthey als Wissenschafts-philosoph*, Freiburg/München: Karl Alber, 2016, pp. 156-175.
- DILTHEY, WILHELM, GS XXIV: *Logik und Wert. Späte Vorlesungen, Entwürfe und Fragmente zur Strukturpsychologie, Logik und Wertlehre (ca. 1904-1911)*, KÜHNE-BERTRAM, GUDRUN (Ed.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- DILTHEY, WILHELM., GS XIX: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, edición de H. Johach and F. Rodi, 2ª ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- DILTHEY, WILHELM, GS XXI: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Erster Teil: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie (1875-1894)*, edición de G. Kerckhoven and H. Lessing, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- DILTHEY, WILHELM, GS IV: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- DILTHEY, WILHELM, *Introducción a las ciencias del espíritu*, traducción de Eugenio Ímaz, México: FCE, 1978.
- DILTHEY, WILHELM, *Teoría de la concepción del mundo*, traducción de Eugenio Ímaz, México: FCE, 1978.
- DILTHEY, WILHELM, *Psicología y teoría del conocimiento*, traducción de Eugenio Ímaz, México: FCE, 1978.
- DILTHEY, WILHELM, *El mundo histórico*, traducción de Eugenio Ímaz, México: FCE, 1978.
- DILTHEY, WILHELM. GS VIII: *Weltanschauungslehre: Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, B. Groethuysen (Ed.) 3ª ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- DILTHEY, WILHELM, GS IX: *Pädagogik: Geschichte und Grundlinien des Systems*, edición de O. Bollnow. 2ª ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
- DILTHEY, WILHELM, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, traducción de Lorenzo Luzuriaga, Buenos Aires: Losada, 1960.
- DILTHEY, WILHELM, GS I: *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, edición de Groethuysen, 4ª ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.

- DILTHEY, WILHELM, *GS VI: Die Geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, edición de G. Misch, 3ª ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.
- DILTHEY, WILHELM, *GS X: System der Ethik*, edición de H. Nohl, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.
- DILTHEY, WILHELM, *GS V: Die Geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, edición de G. Misch, 2ª ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.
- DILTHEY, WILHELM, *GS VII: Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, edición de B. Groethuysen, 2ª ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.
- DILTHEY, WILHELM, *Historia de la pedagogía*, traducción de Lorenzo Luzuriaga, Buenos Aires: Losada, 1944.
- DILTHEY, W.; VON WARTENBURG, P. Y., *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-97*, edición de Sigrid von der Schulenburg, Halle: Niemeyer, 1923.
- FISCHER, JOACHIM, "Neue Ontologie und Philosophische Anthropologie. Die Kölner Konstellation zwischen Scheler, Hartmann und Plessner", en HARTUNG, GERALD; WUNSCH, MATTHIAS; STRUBE, CLAUDIUS (Eds.), *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie — Nicolai Hartmann*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter & Co. Verlag, 2012, pp. 131-152.
- FISCHER, JOACHIM, "Nicolai Hartmann: A Crucial Figure in German Philosophical Anthropology-Without Belonging to the Paradigm", en POLI, R.; SCOGNAMI-GLIO, C.; TREMBLAY, F. (Eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter & Co. Verlag, pp. 73-94, 2011.
- FORSTER, M., "Dilthey's Importance for Hermeneutics", en NELSON, E. (Ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 61-81. doi:10.1017/9781316459447.004
- GALLIKER, MARK, "Das geisteswissenschaftliche Forschungsprogramm der Psychologie. Diltheys 'Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie' sowie die Antwort von Ebbinghaus", en SCHOLTZ, GUNTHER (Ed.), *Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, pp. 193-207.
- GRONDIN, JEAN, "Dilthey's Hermeneutics and Philosophical Hermeneutics", en NELSON, E. (Ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 252-265. doi:10.1017/9781316459447.014
- GRONDIN, JEAN, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press, 1997.
- HAMID, NABEEL, "Dilthey on the unity of science", *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 24, 2016, pp. 1-22. 10.1080/09608788.2016.1158691.
- Ímaz, EUGENIO, *Asedio a Dilthey: un ensayo de interpretación* (Vol. 35), México: Colegio de México, 1945. <https://doi.org/10.2307/j.ctv8bt2z4>.
- JARAN, FRANCOIS, *La huella del pasado. Hacia una ontología de la realidad histórica*, Barcelona: Herder Editorial, 2019.

- KINZEL, KATHERINA, "Inner Experience and Articulation: Wilhelm Dilthey's Foundational Project and the Charge of Psychologism", *Hopos: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, vol. 8, núm. 2, 2018, pp. 347-375. <https://doi.org/10.1086/698696>
- KÜHNE-BERTRAM, GUDRUN, "Zum Verhältnis von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften in der Philosophie Wilhelm Diltheys", en LESSING, H. U.; DAMBÖCK, C., *Dilthey als Wissenschafts-philosoph*, Freiburg/München: Karl Alber, 2016, pp. 225-248.
- FERNÁNDEZ LABASTIDA, FRANCISCO, *La antropología de Wilhelm Dilthey*, Roma: Apollinare Studi, 2001.
- LORENZO, L. M., "Consideraciones en torno a las aporías en Wilhelm Dilthey", *Eidos: Revista de filosofía de la Universidad del Norte*, núm. 25, 2016, pp. 14-42. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85445906002>
- MENDOZA MARTÍNEZ, LUIS FERNANDO, "Martin Heidegger-Nicolai Hartmann: acerca de la posición del humano en el mundo", en AYALA-COLQUI, J.; HORNEFFER, R.; CONSTANTE, A. (Eds.), *Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger*, Sao Paulo: Pimenta Cultural, 2022, pp. 731-763.
- NAZARÉ DE CAMARGO, M. & AMARAL, P., "Dilthey: Hermenêutica da Vida e Universalidade Pedagógica", en *Trans/Form/Ação* (UNESP. Marília. Impresso), v. 35, 2012, pp. 88-114.
- NAZARÉ DE CAMARGO, M. & AMARAL, P., "Dilthey y la Educación", *Revista Educación y Pedagogía*, Medellín, vol. 12, 2000, pp. 107-121.
- NELSON, ERIC, "Introduction: Wilhelm Dilthey in Context", en NELSON, E. (Ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 1-18. doi:10.1017/9781316459447.001
- NELSON, ERIC S., "Impure Phenomenology: Dilthey, Epistemology, and the Task of Interpretive Psychology", *Studia Phaenomenologica*, núm. 10, 2010, pp. 19-44.
- PLESSNER, HELMUTH, *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, traducción de K. Lavernia y R. Navarrete, Madrid: Guillermo Escolar, 2018.
- RINCÓN VERDERA, J. C., "El legado de Wilhelm Dilthey: las pedagogías culturalistas", *Teoría de la educación. Revista interuniversitaria*, vol. 21, núm. 2, 2010, pp. 131-164. <https://doi.org/10.14201/7154>
- SCHOLTZ, GUNTER, "Vorwort", en SCHOLTZ, GUNTHER (Ed.), *Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, pp. 7-9.
- WINKLER, MICHAEL, "Wilhelm Dilthey und die geisteswissenschaftliche Pädagogik", en SCHOLTZ, GUNTHER (Ed.), *Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, pp. 209-230.
- XOLOCOTZI, ÁNGEL, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México: Plaza y Valdés-UIA, 2007.

Entre el diálogo y el amor: deudas y distancias de Levinas a Buber y a Marcel

*Between dialogue and love: debts and distances
from Levinas to Buber and Marcel*

JORGE MEDINA DELGADILLO¹
UPAEP Universidad, Puebla, México
jorge.medina@upaep.mx

RESUMEN

La filosofía del diálogo propuesta, entre otros, por Buber y Marcel, es un referente indispensable para comprender la filosofía de la alteridad de Emmanuel Levinas. En efecto, si se acepta que el diálogo y el amor son tales si son intersubjetivos, entonces ambos son dos vías para aproximarnos a la completa alteridad del otro. Por una parte, Levinas reconoce en Buber su aproximación a la relación Yo-Tú, no como ‘experiencia’ con el mundo de los objetos, sino como ‘encuentro’; pero se distancia de Buber para quien el encuentro implica simetría y reciprocidad. Por otra parte, Levinas admira la aproximación de Marcel a la relación intersubjetiva amorosa, donde el sujeto no es autárquico o autosuficiente, sino llamado a existir para-el-otro; pero no por ello, Levinas deja de señalar los límites de la postura ontológica en la que Marcel arraigó el amor y el encuentro.

Palabras clave: Levinas, Buber, Marcel, alteridad, diálogo, encuentro, amor

ABSTRACT

The philosophy of dialogue proposed, among others, by Buber and Marcel, is an indispensable point of reference for understanding Emmanuel Levinas' philosophy of otherness. Indeed, if it is accepted that dialogue and love are such if they are intersubjective, then both realities are two ways to approach the complete otherness of the Other. On the one hand, Levinas recognizes in Buber his approach to the I-Thou relation, not as ‘experience’ with the world of objects, but as ‘encounter’; but he distances from Buber for whom encounter implies symmetry and reciprocity. On the other hand, Levinas admires Marcel's approach to intersubjective love, where the subject is not autarchic or self-sufficient, but called to exist for-the-Other; and, at the same time, Levinas points out the limits of the ontological basis in which Marcel rooted love and encounter.

Keywords: Levinas, Buber, Marcel, otherness, dialogue, encounter, love

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6530-1902>

Introducción

Tal vez no haya mejor prolegómeno a la filosofía de la alteridad de Levinas que la filosofía del diálogo propuesta por Buber y Marcel; esta última es un proyecto al que se suman muchos otros filósofos y representa una ventana a lo verdaderamente otro, si es que se acepta que el diálogo es tal si es inter-subjetivo o *Zweisprache*, como tituló Buber a un libro publicado en 1929. La deuda de Levinas a estos dos grandes filósofos se atestigua en toda su obra, además de las menciones explícitas que hace de ellos en *Nombres propios* (1975), en *Entre nosotros* (1991) y, especialmente, en *Fuera del sujeto* (1987). Las propuestas de ambos filósofos fueron magisteriales para el lituano; asimismo, con Marcel –en las famosas tardes de los sábados– encontró un espacio de debate sincero, de encuentro fructífero con la filosofía *avant-garde*.

Levinas reconoce de Buber su aproximación a la relación Yo-Tú, relación que no es experiencia con el mundo de los objetos, sino *encuentro* intersubjetivo. Pero se distancia de Buber para quien el encuentro implica simetría y reciprocidad: el hecho de que el ‘otro’ sea ‘otro yo’, un ‘tú’, para el cual, a mi vez, he de ser un ‘tú’ de igual valía.

Por otra parte, Levinas admira la aproximación de Marcel a la relación intersubjetiva amorosa, donde el sujeto no es autárquico o autosuficiente, sino llamado a existir para el otro. Pero no por esto Levinas deja de señalar los límites de la visión ontológica en la que arraigó Marcel el amor y el encuentro.

1. De Buber a Levinas: de la simetría relacional a la illeidad

Levinas ve en Buber el verdadero precursor de la filosofía de la alteridad.² En efecto, el ‘Tú’ que propone Buber no es un ‘no-yo’ fichteano, es un verdadero *otro* del yo, in-asumible, no tematizable, no reintegrable dialécticamente al yo. El pensador vienés sugiere al principio de su libro *Yo y Tú* que el mundo es doble dependiendo de la doble actitud del ser humano hacia él. Cada actitud se anuncia en los pares de palabras fundacionales ‘Yo-Tú’ y ‘Yo-Ello’. Estas palabras son modos de relacionarse del

² LEVINAS, E., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, París: Le livre de poche, 1993, p. 129: “J’ai lu Buber très tard, et Marcel aussi, mais j’ai dit, dans un petit article qui paraîtra prochainement, que quiconque a marché sur le terrain de Buber doit allégerance à Buber, même s’il ne savait pas où il se trouvait [...] C’est Buber qui a identifié ce terrain-là, a vu le thème d’Autrui, de *Du*, le Tu. Marcel m’est aussi proche; mais je trouve que finalement chez Marcel le dialogue est débordé par l’ontologie. Il y a chez Marcel le souci de prolonger l’ontologie traditionnelle: Dieu est l’Être. L’idée que Dieu est autrement qu’être, au-delà de l’être [...] devait l’effrayer”.

ser humano con el mundo. Si desenvuelve su existencia en el mundo *de los objetos* –y testimonio de ello es el uso de los verbos activos–, entonces se puede decir que “yo percibo algo. Yo me afecto por algo. Yo me represento algo. Yo quiero algo. Yo siento algo. Yo pienso algo [...] Todas estas cosas y otras semejantes en su conjunto fundan el reino del Ello”.³ Por el contrario, “quien dice Tú no tiene algo por objeto. Pues donde hay algo, hay otro algo, cada Ello limita con otro Ello, el Ello lo es sólo porque limita con otro. Pero donde se dice Tú no se habla de alguna cosa. El Tú no pone confines. Quien dice Tú no tiene algo, sino nada. Pero se sitúa en la relación”.⁴

Puesto que el ‘Tú’ no es *algo*, sino *alguien*, Buber entrevé que el caso propio que le corresponde es el vocativo, y no el acusativo. Por el acusativo, se anuncia ya la *experiencia*: el ser humano experimenta el mundo, no obstante, ésta se da *en* el mundo, no *entre* el mundo y el hombre. Este “entre” que falta a la *experiencia* es la esencia de la *relación*, es decir, de la actitud fundante del par de palabras Yo-Tú: “del ser humano al que llamo Tú no tengo conocimiento experiencial. Pero estoy en relación con él en la sagrada palabra básica. Sólo cuando me salgo fuera de dicha palabra vuelvo a tener de la persona un conocimiento experiencial. La experiencia es el Tú en lejanía”.⁵ He aquí una de las grandes influencias buberianas sobre Levinas, pues éste insistirá en la no-experiencia y no-fenomenalidad del rostro del otro, el cual, por su carácter de *próximo*, impide la puesta en lejanía de su persona para ser susceptible de experiencia. No es burdo irracionalismo el planteamiento de Buber como tampoco lo es el de Levinas, por el contrario, ambos autores son coherentes con las consecuencias que se siguen de un planteamiento de la alteridad: la proximidad es inversamente proporcional a experiencia, como lo es la lejanía de la relación.

Pero, ¿cómo se entiende la diferencia entitativa entre un ‘Tú’ y un ‘Ello’?, ¿quién otorga el sentido?, ¿cómo se instaura la jerarquía ontológica entre ellos? Para Buber, “el que yo le diga la palabra básica [Tú] es un acto de mi ser, el acto de mi ser”.⁶ En último término, pues, es el ‘Yo’ el dador del sentido y el instaurador del mundo de la experiencia y del mundo de la relación; y ese mismo ‘Yo’ también puede invertir los órdenes y tratar al ‘Tú’ como un ‘Ello’ y viceversa.

Buber llega a aceptar que “el Tú me sale al encuentro por gracia” pero también afirma que “yo entro en relación inmediata con él. De modo que la relación significa ser elegido y elegir, pasión y acción unitariamente [...]”

³ BUBER, M., *Yo y Tú*, Madrid: Caparrós, 1998³, p. 12.

⁴ BUBER, M., *Yo y Tú...*, p. 12.

⁵ BUBER, M., *Yo y Tú...*, p. 16.

⁶ BUBER, M., *Yo y Tú...*, p. 18.

la reunión y la fusión en orden al ser entero nunca puedo realizarlas desde mí, aunque nunca pueden darse sin mí. Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú”.⁷ En esto estriba el “encuentro” –palabra recurrente en el pensamiento personalista y en las filosofías del diálogo–, en ser Yo en un Tú que me acoge, y desde ese Tú, habiendo recuperado así mi identidad, puedo afirmar al otro también como un Tú. Este Tú, a su vez, se habrá constituido así en un Yo verdadero que desde mí (Tú para él) adquiere identidad y me puede nombrar también.

La relación, para Buber, es, desde la óptica anterior, sincrónica o paralela, es un proceso de mutua constitución, donde cada elemento de la relación comienza por un momento pasivo (constituido) para dar paso a la labor activa (constituyente) respecto del otro. Pero juzgar así la relación, además de la objeción de circularidad que alguno podría señalar, ya de suyo entraña una dificultad: ¿no se es nada previo a la constitución que obra la alteridad o se es ya algo con independencia de esa labor de constitución? Como bien critica Gabriel Marcel, el lenguaje buberiano se vuelve transformador,⁸ y en esto se esconde cierta contradicción. El mismo Buber a la concesión de que cada persona puede dar y aceptar el Tú, añadía que en cada relación se avista “la orla del Tú eterno gracias a todo lo que se nos va haciendo presente, en todo ello percibimos un soplo que llega de Él, en cada Tú dirigimos la palabra a lo eterno”.⁹ Con este giro pretendía evitar la contradicción de la mutua constitución y erigir un Constituyente supremo que, como se lee en la Escritura, “antes de haberte formado yo en el seno materno, te conocía, y antes que nacieses, te tenía consagrado” (Jr 1,5). También Levinas, al igual que Marcel, se separó de la tesis de Buber:

⁷ BUBER, M., *Yo y Tú...*, p. 18.

⁸ MARCEL, G., “I and Thou”, en FRIEDMAN, M. (Ed.), *The Philosophy of Martin Buber*, Open Court Publishing, La Salle, IL, 1967, 44-45: “It seems to me rather difficult not to translate the term *Beziehung* as relation. Yet every relation is a connection between two terms, or if you like, between data capable of being treated as terms. But can *I and Thou* be regarded in this way? The question is most delicate. It is in effect unavoidable –and Buber himself has forcefully insisted upon it– that each *Thou* become a thing or lapse into thinghood (*Dinghaftigkeit*). But this is still not saying enough: I would add for my part that it is of the essence of language to effect this transformation. When I speak of you [*toi*], even when I expressly declare that you are not a thing, that *you* are the opposite of a thing, I reduce you in spite of myself to the condition of a thing. The *Du* becomes an *Es*. We must therefore recognize that we are confronted by a profound and doubtless essential contradiction. The *Thou* is he to whom I address myself: perhaps we would not be wrong in saying that he is essentially in the dative case, and that I denature him by putting him in the accusative case. Note well that this word ‘dative’ is certainly to be taken literally: it is a question of a gift, an offering, and thereby an act. But there is room for doubt that the term *Beziehung*, and particularly ‘relation’, can suit the act considered in itself: one can scarcely keep such a term from expressing rather the objectification of this act”.

⁹ BUBER, M., *Yo y Tú...*, p. 14.

El infinito disimula sus huellas no para engañar a quien le obedece, sino porque trasciende el presente, en el cual él me ordena, y porque de este mandato no puedo deducirlo [...] Es este rodeo a partir del rostro y este rodeo a la vista del rodeo en el propio enigma de la huella lo que hemos llamado illeidad. Exclusiva del «tú» y de la tematización del objeto, la illeidad –neologismo formado a partir de él (*il*) o *ille*– indica un modo de concernirme sin entrar en *conjunción* conmigo. Ciertamente, es necesario indicar el elemento en el cual tiene lugar este *concernir*. Si la relación con la illeidad fuese una relación de conciencia, «él» designaría un tema, como lo indica probablemente el «tú» en la relación yo-tú de Buber. Buber jamás ha expuesto positivamente el elemento espiritual en el que se produce la relación yo-tú. La illeidad de lo más-allá-del-ser es el hecho de que su venida hacia mí es un punto de partida que me permite realizar un movimiento hacia el próximo.¹⁰

Sin embargo, para Buber, la relación Yo-Tú se desvanece o palidece si se le considera en función y como medio de otra relación fundamental: Yo-Tú Eterno. Es comprensible esta postura si se considera que Buber fue el mayor difusor, en la época contemporánea, del hasidismo (o jasidismo), movimiento místico judío según el cual la espiritualidad no es confinada a las sinagogas y debe manifestarse en servicio y en “bondad” (*jasidut*), superación de toda actitud académica de la Torah en su puesta en práctica alegre y desinteresada. Levinas interpreta el hasidismo de Buber de la siguiente manera: “La vocación del hombre entero –la vocación del piadoso, del justo o del agraciado– consistiría, según esa concepción del hasidismo, en actuar en el mundo como si Dios estuviese presente en todas partes y hasta en lo inmediato y lo sensible; consistiría en servir a Dios, no en las horas de elevación de un culto, sino en todo lo que se emprende en la vida diaria de la persona humana, el “yo”, *hic et nunc*, enredado en sus problemas y preocupaciones, sería un medio de santificación”.¹¹ La responsabilidad para con el prójimo tiene su fundamento en el *Deus absconditus* que está en él.¹²

¹⁰ LEVINAS, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 2003⁴, p. 57.

¹¹ LEVINAS, E., *Fuera del sujeto*, Madrid: Caparrós, 2002, pp. 22-23; Cf. Sánchez Meca, D., “Martin Buber o la actualidad del judaísmo”, *Logos*, núm. extra, 1992, p. 427.

¹² BUBER, M., *The Hasidism*, Philosophical Library, New York, 1948, p. 43: “Hasidism took over two traditions and united them without essentially adding anything to them beyond a new light and a new strength; they were, that tradition of religious commandments which is, next to the Vedic sacrificial teachings, the most gigantic construction of spiritual precepts –the ritual formation of Judaism; and that tradition of religious science which is second only to gnosis in imagemaking power, and superior to it in systematization– the Kabbalah. The two traditions were naturally in personal union with each other in the kabbalists, but they did not experience the full union of one reality of life and community, until they were taken up into Hasidism. The union was brought about through the old-new *principle* which Hasidism presented, the principle of man’s responsibility for God’s fate in the world. Responsibility not in a conditioned, moral sense, but in an unconditioned, metaphysical sense, the secret, unfathomable value of human action, the influence of the man who acts on the destiny of the All, yes even on the powers that determine it –that is an age– old conception in Judaism.

La postura hasídica, pues, no pone en entredicho la permanencia del 'Yo' en la relación Yo-Tú Eterno, ya que ningún éxtasis traería como consecuencia la fusión y coincidencia con Dios; más bien lo que pone en entredicho es la permanencia y hasta el espesor ontológico del Tú humano al trasluz del Tú Divino. A pesar de que Buber explícitamente haya calificado a la relación de *inmediata*, y que entre el Yo y el Tú no media ningún sistema conceptual, ninguna presciencia ni ninguna fantasía, considero que la relación Yo-Tú Eterno desdibujaría la entidad de toda otra relación y la subsumiría o relativizaría a ella.

Como se vio líneas antes, esta problemática detonó, entre otros factores, la propuesta levinasiana de la illeidad.¹³ Para el pensador lituano, el rostro del prójimo no es la encarnación de Dios, sino la manifestación de la altura en la que Dios se revela, pero en tanto *huella*, ausencia remisora. Así se demarcará del inmanentismo en que incurre el hasidismo sin caer en el extremo heideggeriano que despoja al Ser de personalidad divina. Con independencia de esta observación, Levinas considera que: "la irreductibilidad de la relación 'Yo-Tú' del Encuentro, la irreductibilidad del Encuentro a toda relación con lo *determinable* y lo objetivo, sigue siendo la principal aportación de Buber al pensamiento occidental".¹⁴ Más aún, hasta se puede postular una elaboración creativa en Levinas de los cuatro aspectos básicos del hasidismo, a saber: *Hittlahavut* (ardor o éxtasis), *Avoda* (servicio), *Kavana* (intención) y *Shiflut* (humildad),¹⁵ entendiendo el éxtasis como una *evasión del ser*, el servicio como *relación ética*, la intención como *responsabilidad*, y la humildad como *asimetría* respecto al otro.

No obstante, la *relación* en Buber tiene el carácter de *recíproca*,¹⁶ ya como donadores/receptores del tú, ya como presencia del uno para el otro, ya como el "entre" (*Zwischen*) del diálogo y la sociabilidad.¹⁷ Levinas recela de que la

"The righteous enlarge the power of the upper dominion". There is a causality of action which is withdrawn from our experience, and which is only open to our dimmest foreboding. Through the kabbalistic view of God's fate in the world this conception crystallized itself in the development of the Kabbalah into the central idea of Hasidism".

¹³ Cf. LEVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris: Le livre de poche, 1990, p. 77; LEVINAS, E., *Humanismo del otro hombre*, México: Siglo XXI, 2005^o, pp. 72-83; LEVINAS, E., *De Dios que viene a la idea*, Madrid: Caparrós, 2001, pp. 215-217.

¹⁴ LEVINAS, E., *Fuera del sujeto...*, p. 32.

¹⁵ Cf. BUBER, M., *The legend of the Baal-Shem*, Londres: Routledge, 2002, pp. 17-43.

¹⁶ Cf. BUBER, M., ¿Qué es el hombre?, México: FCE, 1967^o, pp. 150-151: "Podemos aproximarnos a la respuesta de la pregunta '¿Qué es el hombre?' si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo 'estar-dos-en-recíproca-presencia' se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del 'uno' con el 'otro'".

¹⁷ Cf. RIVA, F., "Ética como sociabilidad. Buber, Marcel y Levinas", en *Anuario Filosófico* 38/2, 2005, p. 638: "La proximidad social y la maravilla de un "pensamiento" mejor del saber: mientras el saber permanece en el interior del orden categorial, de la generalidad del género, de la objetivación, el pensamiento se vuelve a la unicidad irreducible, y se pone enfrente como ante una elección, que es al mismo tiempo responsabilidad por el otro hombre que ya no es posible diferir. Fuera del sujeto está este pensamiento de un vínculo "lógicamente

reciprocidad ocupe un lugar tan fundante en la relación,¹⁸ pues cuando un yo dice 'tú' a un tú que, a su vez, en su estatuto de yo, puede llamarle 'tú', se establece la *igualdad* como fundamento de la sociabilidad. De este planteamiento Levinas se distancia presentando casos como la generosidad, el sacrificio y la sustitución todos ellos, instancias del *desinterés*, que no exige reciprocidad, ese *desinterés* que es diacrónico y asimétrico, gracias al cual el yo es tal, no porque otro le nombre, sino porque el estado de indefensión del otro (huérfano, viuda, extranjero, etc.) hace único al yo, le da identidad de responsable ante la situación, lo elige.¹⁹ El caso extremo sería dar la vida por otro, acto no recíproco, que sustituye al otro en su muerte. La no-reciprocidad queda claramente señalada cuando Levinas trastoca la relación originaria Yo-Tú (*Je-Tu*) por la de Yo-Usted (*Je-Vous*), en donde 'Usted' denota la altura y distancia que separa a la alteridad.

2. De Marcel a Levinas: del amor arraigado en el ser a la responsabilidad más allá del ser

Respecto a Gabriel Marcel, Levinas lo ubica dentro del movimiento que se opuso a la noción de sistema y a la suficiencia de la inmanencia, y que en Alemania conoció su esplendor con Rosenzweig y Buber, mientras que en Francia con Marcel. En su *Martin Buber, Gabriel Marcel y la filosofía*, Levinas constata el hecho de que el filósofo francés no tuvo contacto con el pensamiento de Buber cuando escribió su *Diario metafísico* y, pese a esto, encuentra una asombrosa comunión de pensamiento resumida en cinco grandes puntos: "la relación Yo-Tú descrita en su originalidad respecto a lo que Buber designa como Yo-Ello; la originalidad de la socialidad respecto a la estructura sujeto-objeto, no siendo ésta siquiera necesaria al fundamento de aquélla; el Tú por excelencia, invocado en Dios, que Buber llama Tú Eterno y que, para Marcel, estaría ya ausente si le nombrásemos en tercera persona; la invocación o la interpelación en Dios de un Tú eterno que traza la dimensión que únicamente hace posible el encuentro con un tú humano (aun cuando lo humano se dejase tratar como objeto); y, de este modo, el fundamento en una religión originaria de toda relación verdaderamente interpersonal".²⁰

nuevo, inaudito", donde el yo y el otro se encuentran vecinos –la proximidad social– sin la necesidad nacida del permanecer en el interior de la generalidad del género que reincluiría a ambos, nacida de la afinidad –la "parentela"– controlada por un yo arquetipo".

¹⁸ Cf. LEVINAS, E., *Altérité et transcendance*, París: Le livre de poche, 2006, pp. 111.

¹⁹ Cf. LEVINAS, E., *La realidad y su sobre. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, Madrid: Trotta, 2001, pp. 98-99.

²⁰ LEVINAS, E., *Fuera del sujeto...*, p. 36.

Atando los puntos anteriores de Marcel con las ideas previamente expuestas sobre Buber, Levinas encuentra cómo en ambos se perfila una concepción de la espiritualidad humana original: *el hombre al lado del hombre*. Esta idea tiene dos implicaciones: el que la relación interhumana tenga relevancia religiosa, y el que la realización de la relación Dios-hombre esté mediada por la relación hombre-hombre, en donde al otro se le interpela como un “tú”. Habrá que precisar, ahora, las particularidades que para Marcel encierra ese “tú”.

En su *Diario metafísico*, Marcel recuerda que “no cabe duda de que hay que reaccionar fuertemente contra la idea clásica del valor eminente de la *autarquía*, del bastarse a sí mismo para sí mismo. El perfecto no es el que se basta a sí mismo, o, por lo menos, esa perfección es la de un sistema, no de un ser [...] Sólo puede llamarse espiritual una relación de ser a ser, y esto basta para refutar cierto panteísmo, para poner de manifiesto su nulidad metafísica”.²¹ En otras palabras, el olvido del tú es tan viejo como los griegos, no sólo por haber fraguado el ideal educativo sobre la base del modelo de héroe, supra-yo, sino porque la felicidad²² se encontraba en la realización de la propia persona, y no en el cuidado del otro aún a costa de la propia realización. La autarquía²³ engendra héroes, la relación con el Tú Eterno, santos y mártires.

Marcel se pregunta cómo es posible la interpelación del yo al tú, pues si se aborda a alguien con el fin de preguntarle, entonces la pregunta considera al tú como fuente de información; esto trae como consecuencia el trastocar el término “tú” por “él”, no fin en sí mismo, sino medio de información. La interpelación *informativa* no es pues la que lo considera siempre como un tú, hay que migrar a otra, la amatoria: “Amar no es conocer adecuadamente [...] Apercibo todavía otro punto: que el amor está bien vinculado a aquella salida del yo [...] implica la liberación del yo que, lejos de ponerse como esencia, surge como amante. El amor surge como *invocación*”.²⁴ Apertura que se vuelve disponibilidad, y disponibilidad que se consume en amor, en esto consiste –a decir de Julia Urabayan– la esencia y valor de la dignidad humana:

La dignidad de la persona reside en su capacidad de amor, de estar disponible a los otros, y sobre todo a Dios, hasta el punto de la entera disponibilidad:

²¹ MARCEL, G., *Diario Metafísico* (21.X.1919), Buenos Aires: Losada, 1956, pp. 209-210.

²² Aristóteles, en la *Ética Nicomáquea* (I,7 y X,8) resolvió la cuestión radicando la felicidad en la actividad conforme a la virtud más alta de la parte mejor del hombre. El estado anímico del beato es fruto de un ejercicio virtuoso, y no cualquiera, sino de la actividad contemplativa, dejando como felicidad en grado secundario a la vida conforme a las demás virtudes. Ambos grados de felicidad, no obstante, no consisten en el acto que dispone a la persona a la recepción del don; para Aristóteles la felicidad es la actividad misma en un estado de virtud: es *acto*, no *don*.

²³ Cf. LEVINAS, E., *De Dios que viene a la idea*, Madrid: Caparrós, 2001, p. 220.

²⁴ MARCEL, G., *Diario Metafísico* (1.XII.1919)..., p. 219.

el sacrificio o autoinmolación por amor. En este contexto se entiende la afirmación marceliana, en principio paradójica, de que la dignidad del hombre consiste fundamentalmente en su finitud. Es decir, el hombre es un ser finito, *homo viator*, pero no está encerrado en su finitud, sino que es capaz de abrirse a la infinitud cuando al oír la llamada del ser suprapersonal responde con su vocación y con su vida.²⁵

Al igual que con Buber, con Marcel retornamos al vocativo como caso gramatical en que se aborda correctamente al 'tú'. La invocación es una súplica de ayuda, un reconocimiento humilde de la propia carencia y finitud, así como un reconocimiento de la potencia, riqueza y posibilidad del otro como una alteridad -consideraría Levinas- que es a la par trascendente y ascendente.²⁶

Marcel se sitúa en el plano del ser y ve en el amor la posibilidad de relación que otorgue estatuto permanente de "tú" al "tú". El amor es lo que hace *alcanzar* el ser del otro sin menguar su alteridad ni perder la propia identidad: "en el amor, la propia presencia es ya un modo de darse, sin que este darse suponga una pérdida, pues mi vida se convierte en ganancia, en don para el otro".²⁷ Ahora bien, el amor visto por Marcel tiene una peculiar característica: es una reciprocidad desinteresada, donde cada uno ama al otro oblativamente. Sus palabras son las siguientes:

[...] retomando una distinción excelente del psiquiatra genovés, el Doctor Stocker, mi amor no es posesivo, sino oblativo. Detengámonos un instante sobre esta distinción. Convendría decir que el amor posesivo es auto-céntrico, mientras que el amor oblativo es heterocéntrico. Se encuentra aquí, de cualquier forma, la distinción famosa del teólogo sueco Nygren entre el eros y el ágape. Pero en mi línea de investigación, podría añadir que el amor humano -y esta palabra debe ser tomada en una acepción bastante amplia para que abarque también a la amistad, a la *philia*- conlleva una reciprocidad bastante profunda para que el heterocentrismo sea doble, para que cada uno se convierta en centro para el otro".²⁸

El propio Marcel, en otro de sus textos nos precave de ver y tratar al otro como una "caja de resonancia" o un amplificador del *ego*, como 'algo' que

²⁵ URABAYEN, J., "La concepción de Gabriel Marcel acerca de la persona y la dignidad personal", en SARMIENTO, J. (Dir.), *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997, p. 331.

²⁶ Cf. SCHNELL, A., *En face de l'extériorité*, París: J. Vrin, 2010, p. 13: "Levinas trace un mouvement ascendant vers la transcendance qu'il appelle, en suivant sur ce point Jean Wahl, un mouvement de 'transcendance'".

²⁷ BELMONTE, O., "La esperanza: una protesta dictada por el amor. Reflexiones en torno a la filosofía de G. Marcel", *Aporía*, núm. 8, 2014, p. 48.

²⁸ MARCEL, G., "Presencia e inmortalidad", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, núm. 46, 2019, p. 279.

puedo manipular y del cual puedo disponer,²⁹ y no más bien como un real y auténtico otro ante el cual sólo el amor sería una aproximación adecuada y digna. Con esto no incurre Marcel en una suerte de espiritualismo; para él la existencia humana es efectivamente *incorporada*, por eso distingue entre el cuerpo en su carácter subjetivo, humano y digno (cuerpo-sujeto) del cuerpo considerado o reducido a su mera materialidad (cuerpo-objeto): “El cuerpo-objeto o cuerpo dado espacialmente es accesible a los demás seres humanos y está dotado de las mismas características que todo otro cuerpo. En cambio, el cuerpo-sujeto tiene un carácter íntimo y personal: es único e inaccesible a los otros”.³⁰

Surgen entonces dos observaciones al respecto por parte de Levinas: la primera radica en que el ser sea el basamento de la relación, y la segunda, que el amor *alcanza* al otro, hace retornar lo Otro al Mismo, pues en palabras de Marcel, “quizá sea únicamente el amor absolutamente desinteresado el susceptible de afectar al *tú*. Y esta observación proyectaría alguna luz sobre la función práctica de la santidad”.³¹

En cuanto a la primera observación, ciertamente Marcel no prescinde del ser: la relación es *un modo de ser*, el más elevado, si se quiere, pero, a fin de cuentas, decible en términos de ser. Aun aceptando que ‘ser’, en Marcel, no significa conciencia de ser sino no-ser indiferente, no deja de ser cierto que el *co-esse* o el ‘entre-los-dos’ se sitúa como suelo común e instaura una *unidad* que, al parecer de Levinas, compromete la real *alteridad*.³² Como afirma Juan José García: “En esa ontología existencial de la persona que caracteriza a Marcel, el análisis del ser se dirige al descubrimiento de la unidad metafísica entre los seres humanos [...] Si se ha vivido *en y para* el amor, la muerte no puede tener la última palabra. El amor exige la permanencia ontológica”.³³ Para Levinas, en cambio, la *responsabilidad* va más allá de ser, en el sentido en que no es correlativa ni simétrica. Por ejemplo, soy responsable antes incluso de tomar consciencia de que soy responsable e incluso antes de ser asignado como respondiente.

Respecto a la segunda observación, Levinas se preguntará si alcanzar al otro no es ya un atentado contra el “entre” mismo de la relación, que enuncia sepa-

²⁹ Cf. MARCEL, G., *Homo viator*, Salamanca: Sígueme, 2005, pp. 28-30.

³⁰ URABAYEN, J., “El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto”, *Estudios de Filosofía*, núm. 41, 2010, p. 40.

³¹ MARCEL, G., *Diario Metafísico* (1.XII.1919)..., p. 221.

³² Cf. LEVINAS, E., *Noms propres*, Montpellier : Fata Morgana, 1976, p. 12: “Ici l’être n’est pas conscience de soi, il est [...] un passage du Même à l’Autre, là où rien n’est encore commun. Non-indifférence de l’un pour l’autre! Sous la spiritualité du je, réveillé par le tu chez Marcel, en convergence avec Buber et avec toute une philosophie qui se croit philosophie du dialogue”.

³³ GARCÍA, J. J., “Amor, muerte y esperanza: reflexiones desde Gabriel Marcel”, *Vida y ética*, núm. 9, 2008, pp. 258-259.

ración irreductible, Deseo inalcanzado; si el diálogo tiene sentido es porque es distancia que suscita permanentemente la escucha del otro.³⁴ ¿Cómo mantener la distancia y la ‘separación’, tan necesarias para una ética de la alteridad si se comprende al amor como una fuerza unitiva e incluso fusionante?

Reflexiones finales

Levinas considera que Marcel se separa de Buber en su concepción más profunda de la relación, pues el primero apuesta por el amor en desdén del lenguaje, muy probablemente por “la desconfianza bersgoniana: el lenguaje sería inadecuado a la verdad de la vida interior, mientras que el Yo-Tú es vivido como la inmediatez misma de la co-presencia y, por consiguiente, por encima de las palabras, por encima del diálogo”.³⁵ El *para-el-otro* de la relación lo ve Marcel realizado en la encarnación, en tanto el cuerpo es mediador originario del ser, el cuerpo es ya exposición y apertura. Por el cuerpo se constata el hecho fundamental de la vida humana: “no somos enteramente nuestros”, somos donación. Es indudable que esta tesis marceliana impactó a Levinas:

La ética comienza ante la exterioridad de lo *otro*, ante el otro, y, como nos gusta decir, ante su rostro que compromete mi responsabilidad por su expresión humana, la cual precisamente no puede, sin alterarse, sin fijarse, ser mantenida objetivamente a distancia. Ética de la heteronomía que es, no una servidumbre, sino el servicio de Dios a través de la responsabilidad para con el prójimo donde soy irremplazable.³⁶

Es así como la *encarnación* en Marcel resuelve la aporía de la labor constituyente del Yo que Levinas reprochó a Buber; y a su vez, la gran propuesta buberiana del *diálogo* supera la visión ontológica que terminó desbordando la filosofía de Marcel.³⁷ Y esta mutua corrección será aprovechada por Levinas, que hará una síntesis original con deudas y a la vez distancias a ambos autores.

³⁴ Cf. LEVINAS, E., *Altérité et transcendance*, Paris: Le livre de poche, 2006, 105: “Dire ‘tu’, c’est le fait premier du Dire. Tout Dire, en effet, est discours direct ou partie d’un discours direct. Le Dire est cette rectitude de moi à toi, cette droiture du face-à-face, droiture par excellence de la rencontre, dont la ligne droite des géomètres n’est, peut-être, qu’une métaphore optique. Droiture du face-à-face, un ‘entre-nous’, déjà entre-tien, déjà dia-logue et ainsi *distance* et tout le contraire du contact où se produit la coïncidence et l’identification. Mais c’est précisément la distance de la proximité, merveille de la relation sociale”.

³⁵ LEVINAS, E., *Fuera del sujeto...*, p. 40.

³⁶ LEVINAS, E., *Fuera del sujeto...*, p. 50.

³⁷ LEVINAS, E., *Entre nous...*, p. 138: “Marcel m’est aussi très proche; mais je trouve que finalement chez Marcel le dialogue est débordé par l’ontologie”.

Los nuevos paradigmas de racionalidad que ofrecía la filosofía del diálogo no resuelven, para Levinas, enteramente el enigma de la *alteridad*. Levinas buscará originalmente un diálogo sin *ser*, una encarnación no *fenoménica*, un 'entre' del entre-los-dos que no quede superado en una entidad superior –ni siquiera el 'nosotros'–, permanente distancia que asegure la alteridad. Sin duda alguna Buber y Marcel están presentes en la concepción levinasiana de un sujeto des-centrado y abandonado,³⁸ que no es un *para-sí*, sino un *para-otro* y en esto estriba la gran herencia que recibió de ellos, los grandes exponentes de la *filosofía del diálogo*; pero el lituano tomará distintos senderos para aproximarse a la alteridad: el infinito, el deseo, el rostro, la anarquía, la huella... nuevas categorías de una ética más allá del diálogo y más allá del ser.

Bibliografía

- BELMONTE, O., "La esperanza: una protesta dictada por el amor. Reflexiones en torno a la filosofía de G. Marcel", *Aporía*, num. 8, 2014, pp. 41-59.
- BUBER, M., *The Hasidism*, New York: Philosophical Library, 1948.
- BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, México: FCE, 1967.
- BUBER, M., *Yo y Tú*, Madrid: Caparrós, 1998.
- BUBER, M., *The legend of the Baal-Shem*, Londres: Routledge, 2002.
- GARCÍA, J. J., "Amor, muerte y esperanza: reflexiones desde Gabriel Marcel", *Vida y ética*, núm. 9, 2008, pp. 255-260.
- LEVINAS, E., *Noms propres*, Montpellier: Fata Morgana, 1976.
- LEVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, París: Le livre de poche, 1990.
- LEVINAS, E., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, París: Le livre de poche, 1993.
- Levinas, E., *De Dios que viene a la idea*, Madrid: Caparrós, 2001.
- LEVINAS, E., *La realidad y su sobra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, Madrid: Trotta, 2001.
- LEVINAS, E., *Fuera del sujeto*, Madrid: Caparrós, 2002.
- LEVINAS, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 2003.

³⁸ Cf. MARCEL, G., *Aproximación al misterio del ser*, Ediciones Encuentro, Madrid 1987, 45-47: "El recogimiento es esencialmente el acto por el cual yo me recobo en unidad: la palabra misma lo indica. Pero esta recuperación, esta nueva apropiación, reviste el aspecto de una distensión, de un abandono. *Abandono a –distensión en presencia de–* sin que, en ningún caso, me sea posible hacer posteriores estas proposiciones a un sujeto que ellas regirán [...] Podría uno preguntar ¿el recogimiento no se confunde, después de todo, con ese momento dialéctico de vuelta sobre sí o más bien del *Für-sich-sein* (ser-para-sí-mismo) que está en el centro del idealismo alemán? Verdaderamente, no lo creo. Entrar en sí no significa ser para sí y mirarse en cierto modo en la unidad inteligible del sujeto y del objeto [...] el yo en el cual entro, cesa, por ello mismo, de ser para sí mismo".

- LEVINAS, E., *Humanismo del otro hombre*, México: Siglo XXI, 2005.
- LEVINAS, E., *Altérité et transcendance*, París: Le livre de poche, 2006.
- MARCEL, G., *Diario Metafísico*, Buenos Aires: Losada, 1956.
- MARCEL, G., "I and Thou", en FRIEDMAN, M. (ed.), *The Philosophy of Martin Buber*, La Salle: Open Court Publishing, IL, 1967.
- MARCEL, G., *Homo viator*, Salamanca: Sígueme, 2005.
- MARCEL, G., "Presencia e inmortalidad", traducción de Yefrey Ramírez, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, núm. 46, 2019, pp. 273-284.
- RIVA, F., "Ética como sociabilidad. Buber, Marcel y Levinas", en *Anuario filosófico* 38/2, 2005, pp. 633-655.
- Sánchez Meca, D., "Martin Buber o la actualidad del judaísmo", *Logos*, núm. extra, 1992, pp. 423-442.
- SCHNELL, A., *En face de l'extériorité*, París: J. Vrin, 2010.
- URABAYEN, J., "La concepción de Gabriel Marcel acerca de la persona y la dignidad personal" en: SARMIENTO J. (Dir.), *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997.
- URABAYEN, J., "El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto", *Estudios de Filosofía*, núm. 41, 2010, pp. 35-59.

NOTAS CRÍTICAS

Tendencia o interés comunicativo de la verdad. Algunos aspectos del pensamiento de Antonio Millán-Puelles

*Trend or communicative interest in truth. Some aspects of the
thought of Antonio Millán-Puelles*

YAMILA ELIANA JURI¹
CONICET, Argentina
yamilajuri@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo busca desarrollar la inclinación natural que existe en el hombre por comunicar la verdad conocida por el intelecto, desde el pensamiento del filósofo español Antonio Millán-Puelles. El autor español llama a este fenómeno “interés comunicativo”, en cuanto es una actitud anímica que nos inclina a compartir las verdades inteligidas. También se desarrolla la naturaleza de la mentira y los deberes éticos que entraña la comunicación de verdades en distintos ámbitos.

Palabras clave: interés comunicativo, realismo, verdad, veracidad, Millán-Puelles

ABSTRACT

This article seeks to develop the natural inclination that exists in man to communicate the truth known by the intellect, from the thinking of the Spanish philosopher Antonio Millán-Puelles. The Spanish author calls this phenomenon “communicative interest” insofar as it is a mental attitude that inclines us to share intelligible truths. The nature of lies and the ethical duties involved in the communication of truths in different fields are also developed.

Keywords: communicative interest, realism, truth, truthfulness, Millán-Puelles

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3136-4144>

Introducción

Dentro de la filosofía contemporánea, no son muchos los pensadores que han desarrollado con tanta profundidad como Antonio Millán-Puelles (1921-2005)² el auténtico *eros* filosófico en lo que hace al interés por la verdad, la cual se deja decir de muchas maneras y ningún ángulo visual humano la agota por entero. El compromiso por buscar la verdad realmente y querer encontrarla es la señal de identidad del auténtico filósofo.

Por otro lado, pocos asuntos pueden considerarse tan invulnerables a las modas dentro de la filosofía, como el de la misma vocación a buscar e interesarse por la verdad. Dicho interés no es exclusivo del filósofo, pero es la señal de identidad que ha caracterizado su *ethos* a lo largo de su historia milenaria³. En este sentido, buscamos considerar la importancia que le ha dado a este tema Antonio Millán-Puelles, quien ha dedicado parte de su investigación a estas cuestiones, concibiendo la tarea del filósofo en relación a la verdad, como un replanteamiento de los grandes problemas de todos los tiempos concentrados principalmente en la metafísica y la moral, columnas fundamentales de la filosofía⁴. La principal fuente utilizada es *El interés por la verdad*,⁵ donde el autor se plantea esta problemática. En una entrevista realizada a Millán-Puelles revela: “la cuestión que más radicalmente me inte-

² Millán-Puelles nació en Alcalá de los Gazules, un pueblo cercano a Cádiz, en el año 1921. Cursó sus estudios superiores de filosofía en Sevilla y Madrid. Desde el año 1944 fue catedrático de filosofía en institutos nacionales de enseñanza media. En el año 1947 defendió su tesis doctoral en la Universidad de Madrid, el trabajo trató sobre *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*. En 1951 ganó la plaza de catedrático de Fundamentos de la filosofía, Historia de los sistemas filosóficos y filosofía de la Educación en la Universidad Complutense de Madrid, cargo que desempeñó hasta 1969. Entre 1953 y 1954 viajó con su familia a Mendoza, Argentina, para desempeñar las cátedras de Metafísica y filosofía de la naturaleza en la Universidad Nacional de Cuyo. Por esa época, también, había iniciado la redacción de su libro *Fundamentos de la Filosofía*, obra por la que es más conocido en el mundo. El regreso a España se adelantó, en cuanto comprobó que la situación política se hacía difícil; en el año 1961 fue nombrado miembro honorario de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, con lo que alcanzó el máximo rango académico posible en España. Recibió numerosos premios y escribió gran cantidad de obras. Murió en el año 2005 dejando un legado invaluable. Para más datos de su vida recomiendo: ESCANDELL, J., “Datos para la biografía de Antonio Millán-Puelles, (1921-2005)”, *Pensamiento y Cultura*, vol. 10, Colombia, 2007, pp. 13-38.

³ Cf. BARRIO MAESTRE, J. M., “Homo capax veritatis. Un comentario acerca de la rehabilitación del concepto de verdad en el pensamiento de Antonio Millán-Puelles”, en IBÁÑEZ-MARTÍN, J. A. (Coord.), *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Millán-Puelles*, Madrid: Rialp, 2001, p.48.

⁴ Cf. LLANO, A., “Entrevista a Antonio Millán-Puelles”, *Nueva Revista*, núm. 57, 1998, p. 31.

⁵ En la obra el autor desarrolla este fenómeno mental del “interés”, para designar con él una ‘cierta actitud anímica’. Su carácter *mental* es cosa bien comprensible si se tiene presente su índole intelectual y volitiva. Cf. MILLÁN-PUELLES, *El interés por la verdad*, Rialp, 1997, p. 23.

resa consiste en la de cómo es posible que el hombre llegue a traicionarse a sí mismo, o sea, a preferir lo que realmente se opone a su más auténtico ser".⁶

El obrar humano tiene su inicio en el conocer, lo cual es una actividad vital del hombre. El conocimiento suscita una afición en la persona y en consecuencia una respuesta tendencial que antecede a la acción. Apoyado por su parte en la gnoseología realista y, por otra, en el análisis fenomenológico de la subjetividad humana y su capacidad perceptiva del mundo, Millán-Puelles fundamenta el proceso cognoscitivo humano tanto en lo formal cuanto en lo material, es decir: en el contenido transobjetual que la inteligencia aprehende.⁷ Suponiendo este interés especulativo que todo hombre tiene por conocer la verdad, nos centramos en esta ocasión en otra de las inclinaciones naturales, que consiste en la comunicación de las verdades conocidas por la inteligencia.

1. Las verdades que se pueden comunicar

Si bien inicialmente se presenta la verdad como un interrogante, en la búsqueda racional los interrogantes no son lo decisivo, más bien lo que importa son las respuestas a los mismos; conocer en sentido estricto no es otra cosa que conocer la realidad –la verdad– del ser de las cosas, si bien ello no significa, en el caso del hombre, conocerlas en su cabal totalidad, pues un cognoscente imperfecto no puede tener un conocimiento perfecto de nada⁸. La realidad cuenta con una propiedad específica, esto es su independencia de ser objeto representado en un intelecto que de por sí es finito y limitado, como lo es el intelecto del hombre; "toda verdadera representación es representación de la verdadera realidad de lo representado, entendiendo que lo que éste tiene de real lo tiene, en definitiva, además de (e incluso a pesar de) ser por mí representado".⁹

Millán-Puelles sostiene que la comunicación de la verdad a otros sujetos no es en el hombre una mera posibilidad sino una "tendencia innata". ¿Cómo se demuestra esa tesis? Porque el hombre es naturalmente social y la convivencia es imposible sobre la base de la mentira o de la simple ocultación de la verdad. El hombre solo se perfecciona conviviendo con otros, buscando en una comunidad política el bien común; sin sociedad el hombre no podría lograr su plenitud, esa inclinación natural a vivir en comunidad conlleva la

⁶ PUELLES ROMERO, L., "Coloquio con Millán-Puelles", *Razón española*, núm. 61, 1993, p. 213.

⁷ Cf. BICCOCA, M., *La persona humana y su formación en Antonio Millán-Puelles*, Pamplona: Eunsa, 2011, p. 176.

⁸ Cf. BARRIO MAESTRE, J. M., "Homo capax veritatis...", p. 49.

⁹ BARRIO MAESTRE, J. M., "Homo capax veritatis...", p. 69.

comunicación entre los hombres, que no puede lograr ningún bien si no fuese porque lo que se comunica es lo verdadero. Como un apéndice a esta idea y frente a ciertos relativismos, la verdad es transmisible, aunque no lo sea siempre de modo plenario, sin esta experiencia de transmisibilidad no viviríamos ningún concepto específico. Esto porque la experiencia de la intersubjetividad de la verdad permite considerar que si es “humanamente transmisible ha de ser humanamente cognoscible, ¿pero es cierto, a su vez, que toda verdad humanamente cognoscible es también humanamente transmisible?”¹⁰ Para poder dar a esta pregunta una respuesta se ha de advertir que caben respecto de ella dos enfoques, el primero de ellos está centrado en la verdad humanamente cognoscible, y el segundo en el hombre que la puede conocer. De acuerdo con el primero, la pregunta sería: ¿puede alguna verdad humanamente cognoscible estar determinada de tal modo que esto le impida el ser humanamente transmisible? Y de acuerdo con el segundo enfoque: ¿puede algún hombre estar determinado de tal forma que ello le haga imposible transmitir a otro hombre la verdad por él mismo conocida?

Cualquiera sea la verdad que esté al alcance de un hombre, nada hay en ella por lo que el hombre esté impedido de transmitirla a otro: “de tal manera que si la transmisión no se efectúa, no es por culpa de la verdad, sino por algún impedimento en quien hubiera de ser el sujeto emisor, o tal vez en el sujeto receptor, o acaso en ambos”.¹¹ La comunicación de una verdad no tiene por qué ser siempre informativa, ya que la transmisión de una verdad por ejemplo de carácter tautológico, actualiza un conocimiento que ya el sujeto receptor poseía.

2. Los modos de comunicar la verdad

El medio a través del cual una verdad puede ser comunicada humanamente lo constituye, en todas las ocasiones, el efectivo uso del lenguaje. En una amplia acepción se considera lenguaje cualquier fenómeno de expresión y no sólo la palabra articulada. Pero ciertamente que entre todos los modos de comunicar las verdades el más humano es el que se sirve de palabras. La explicación de este hecho se encuentra en la conjugación de tres razones: en primer lugar, que las sedes mentales de las verdades (los juicios) tienen la propiedad de incluir un predicado universal, aunque sea singular el respec-

¹⁰ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 176.

¹¹ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 179.

tivo sujeto;¹² segundo, porque habitualmente las únicas expresiones que se usan para significar conceptos universales son palabras, aunque también se las emplee no pocas veces para designar lo singular; y por último el único animal que usa palabras es el hombre.

A ello cabe añadir que únicamente haciendo uso de palabras logra el hombre comunicar los razonamientos que efectúa en el ejercicio de su interés por conocer la verdad, “de tal suerte que sin valerse de palabras no puede transmitir en calidad de conclusiones lógicas las verdades que para ser expresadas de este modo exigen que juntamente con ellas queden también expresados los razonamientos que las fundan”.¹³

El lenguaje y el pensamiento no pueden disociarse, ya que pensamos con palabras. La palabra es, de alguna manera, una expresión de nuestra relación con el mundo. En referencia al cuerpo humano, no sería lícito decir que en la comunicación de la verdad interviene como un puro instrumento. Lo que en la transmisión humana de la verdad se comporta exclusivamente como un instrumento es la palabra, o cualquier otro signo que la sustituya, aunque siempre en inmediata dependencia respecto del cuerpo humano. La intención significativa pertenece de un modo radical y originario, al espíritu, no al cuerpo, y sólo en este sentido podría decirse que el cuerpo interviene como un cierto instrumento del espíritu.¹⁴

Por último, la comunicación de la verdad moral consigna la plenitud de su eficacia práctica cuando el buen ejemplo y la doctrina se ayudan y complementan mutuamente. Las buenas obras dan credibilidad a quienes transmiten con palabras la doctrina, y ésta hace posible la mejor comprensión del sentido y valor de aquéllas.¹⁵ En cuanto al silencio, puede ser una forma humana de comunicar la verdad en muy concretas y determinadas circunstancias. Por silencio se entiende aquí la inexistencia no sólo de palabras, sino también de señas y de gestos, en las ocasiones en que cabe hacer uso de estas modalidades de la comunicación entre los hombres. Como abstención de toda clase de expresiones, el silencio no puede ser directamente expresivo de ninguna verdad. Sólo de un modo indirecto, a la vez que circunstancial, puede el silencio valer para comunicar ciertas verdades.¹⁶

¹² Salvo cuando se trata de tautologías donde algo singular uno y lo mismo se comporta a la vez como sujeto y como predicado.

¹³ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 198.

¹⁴ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 204.

¹⁵ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 213.

¹⁶ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 216.

3. Los supuestos fundamentales del interés comunicativo

a. El plural del yo

Conforme lo explica Millán-Puelles, la comunicación de la verdad no puede dejar de suponer, al menos “dos subjetividades”, mientras que, en cambio, el conocimiento de la verdad no implica esta distinción como algo esencial e imprescindible. Que el autor comience por el plural del yo, muestra la oposición a la tesis principal del solipsismo¹⁷, tal afirmación como única verdadera realidad —que niega la realidad de cualquier otro objeto, sea o no sea pensado como un yo— no es decisiva.¹⁸ Sin embargo, como cada yo es uno y único, no resulta contradictorio un cierto solipsismo —lógico y necesario— que implica el reconocerse a sí mismo como el único yo que él mismo es, la exclusividad como individuo (no dividido en sí), pero distinto de los demás seres.¹⁹ Lo que se descalifica es el estricto solipsismo, ya que la irreductible vigencia de valores morales como la justicia, la amistad, el perdón, etc., sin la existencia del prójimo no podrían ser llevados a la práctica ni siquiera ser entendidos. Inclusive agrega el autor:

Frente al solipsismo incompatible con el plural del yo es indispensable —filosóficamente hablando— acudir a la consideración de la evidencia con que en su propia vida encuentra el *ego* ante sí al *alter ego* precisamente en su calidad misma de otro yo. La consideración de esta evidencia no es algo antifilosófico, de la misma manera en que tampoco lo es la de cualquier otro caso de evidencia.²⁰

La seguridad de que ante mí está otro yo es absolutamente indispensable para que pueda, en una reflexión que presupone una vivencia espontánea, plantearme la posibilidad de un yo distinto del que yo soy. La cuestión de cómo es posible que un yo que es objeto mío (en cuanto término de mi propia actividad de conocer) haga, a su vez, de mí un objeto suyo toma sentido sólo por la evidencia de que otro me hace realmente tan *alter ego* suyo como a él yo le hago un *alter ego* mío.

¹⁷ Entendiendo por tal la afirmación de un yo que se afirma a sí mismo como único.

¹⁸ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 219.

¹⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Madrid: BAC, 1961, I, q. 29, a. 4.

²⁰ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 224.

b. La innata tendencia humana a comunicar la verdad

En cuanto al interés comunicativo, el plural del yo es fundamental pero insuficiente, ya que, si cada yo estuviese encerrado en sí mismo, de tal manera que por completo careciese de toda posibilidad de abrirse a otro, su situación resultaría equivalente a la de un único *ego* sin posible *alter ego*. Esa situación exigiría que ningún yo contase ni tan siquiera con la posibilidad de concebir otro yo. En semejante caso ningún yo humano podría querer abrirse a otro, ni tener algún interés por comunicarle una verdad. Pero ningún yo humano está efectivamente desprovisto de tal capacidad:

La experiencia del *alter ego*, posible y existente en todo hombre, ya implica la posesión de esa capacidad, dado que la “apercepción” del otro yo, aunque empieza con la noticia sensorial de un cuerpo ajeno, desemboca en la intelección (cointelección) de la subjetividad correspondiente.²¹

Ahora bien, en la realidad del ser humano el interés comunicativo no solamente supone la capacidad de convivir con otros seres de su misma especie, sino también algo distinto del hecho de la convivencia misma en cuanto tal, y ese algo consiste en la natural inclinación de todo hombre a vivir socialmente. Que esta inclinación es previa al hecho de la convivencia — y, por ende, también a toda comunicación de una verdad — no significa nada asimilable a una efectiva prioridad cronológica. No se trata de que haya habido un tiempo en el que no existiese sociedad humana, a pesar de la existencia de unos hombres naturalmente inclinados a convivir. Hay una transposición del valor social del lenguaje en el uso que solitariamente se hace de él, tanto cuando se vive en sociedad como cuando se vive físicamente aislado de ella:

Hablando consigo mismo, el solitario no se limita a servirse de un instrumento adquirido en su vida social y en virtud de ella, sino que a su modo la prolonga: no puede dejar de reflejarla en su propio aislamiento. Carente de un *alter ego*, él mismo se hace un *tú* para sí mismo.²²

En su radical carácter de instrumento para la convivencia, el lenguaje es un claro testimonio de la natural inclinación del ser humano a la vida social, como ya lo explicamos supra. El final al que ésta se ordena de una manera inmediata es la ayuda que mutuamente pueden prestarse los hombres. Tal es, por tanto, el fin al que mediatamente está ordenado el lenguaje en la más ancha de sus acepciones, la cual se extiende a la totalidad de los fenómenos expresivos. Entre los varios modos en que el lenguaje sirve a la mutua ayuda de los hombres se

²¹ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 232.

²² MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 234.

encuentra, como especialmente relevante, la comunicación de la verdad. También respecto de ella ha de admitirse una innata o natural tendencia humana. Hablando con entera propiedad hay que decir que esta tendencia es realmente una sub-tendencia, por derivarse de la natural inclinación del hombre a vivir socialmente. Si no hubiese en el hombre una innata inclinación a convivir, tampoco se daría en él una natural inclinación a comunicar la verdad.

Afirmar que la verdad está relacionada con nuestro lenguaje no es degradarla o rebajarla, sino que es destacar su humanidad, su efectivo enraizamiento en nuestras prácticas comunicativas y nuestros objetivos vitales; “la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad es un camello lógico, que no puede pasar siquiera por el ojo de un gramático”.²³

Para afirmar la naturalidad de esta tendencia hemos dicho que es suficiente el reconocimiento de la imposibilidad de convivir sobre la base de la mentira o de la simple ocultación de la verdad. Ambas cosas son compatibles con la convivencia, pero a título siempre de limitaciones y excepciones, por muy frecuentes que llegaran a ser:

No pueden convertirse en “lo normal”, porque ello las haría inútiles: nadie creería a nadie, dado que cada uno atribuiría a los otros la misma falta de intención comunicativa que él vería en sí mismo como humanamente natural.²⁴

No es la comunicación de la verdad, sino su ocultación, lo que sólo *per accidens* puede resultar positivo para la convivencia de los hombres. De ahí la imposibilidad de la existencia de una natural inclinación del hombre a ocultar la verdad. Lo específicamente natural está orientado a lo que *per se* es conveniente para la naturaleza específica de su propio sujeto. Y así se explica que la comunicación de la verdad sea objeto de una tendencia innatamente dada en el ser humano por virtud de la natural ordenación de éste a la vida social.

c. La transmisibilidad de la verdad

Ella se infiere de la experiencia de unos comportamientos en los que a veces somos los sujetos activos o emisores de la comunicación, y otras veces, en cambio, los receptores o sujetos pasivos. La transmisibilidad de la verdad se basa en la apertura de un yo a otro yo sin que ello implique negar su dualidad. La propia experiencia de la transmisión de la verdad “es el fundamento

²³ AUSTIN, J. L., *Philosophical Papers*, Oxford: Oxford University Press, 1970, p. 117.

²⁴ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 236.

inconmovible de que se está en lo cierto al mantener que la verdad puede efectivamente transmitirse".²⁵

Reiteramos que la más humana de las mediaciones sensibles que interviene en la comunicación de la verdad es la palabra, primordialmente la palabra oral y, en calidad de signo suyo, la escrita; se suele objetar que las palabras son imperfectas²⁶ pero en realidad este hecho no excluye radicalmente la transmisibilidad de la verdad, por el contrario, la supone en principio, sin dejar de ponerle algunos impedimentos. Las discrepancias, muy frecuentes sin duda, no se refieren al significado general de esos nombres, sino a su aplicación en los juicios que hacemos sobre situaciones y actuaciones humanas enteramente concretas.²⁷

4. El interés por comunicar la verdad

La pura y simple experiencia que antecede al acto que objetiva lo experimentado es posible no sólo respecto de la comunicación de la verdad, sino también respecto del interés por tal comunicación. Este interés es algo sobre lo cual versa una experiencia de carácter pre-reflexivo, si bien no toda comunicación de una verdad es experiencia en el emisor correspondiente de su interés por darla a conocer:

En el diálogo propiamente dicho, el emisor y el receptor intercambian sus funciones respectivas, lo cual no puede querer decir que las confundan. El emisor puede convertirse en receptor, y viceversa, actualizándose ambas posibilidades en la realidad del diálogo; pero la emisión no puede convertirse en recepción, ni la recepción en emisión. Ello no obstante, la simbiosis o sintonía intersubjetiva, que en el diálogo se mantiene, hace que el receptor, cuando ejerce su función propia, tenga, además de la conciencia íntima de ella, también una cierta experiencia *sui generis* del interés.²⁸

El interés por comunicar la verdad es necesariamente conocido en una experiencia íntima que de un modo exclusivo pertenece al sujeto emisor y quien recibe la comunicación puede conocer aperceptivamente el interés de dicho sujeto por manifestar la verdad. Es importante insistir en que el interés por comunicar la verdad no es teórico sino práctico, por ser práctica y no

²⁵ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 244.

²⁶ Millán-Puelles hace referencia explícita a las tesis de LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México: FCE, 1994.

²⁷ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 255.

²⁸ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 265.

puramente cognoscitiva la actividad de manifestar la verdad.²⁹ En su faceta subjetiva –la del *finis operantis*, no la del *finis operis*–, la comunicación de la verdad puede ser, además de un medio, también un cierto fin en sí y por sí, según la forma en la que toda actividad vocacionalmente ejercida es un cierto fin en sí y por sí para quien la lleva a la práctica:

No hay ninguna contradicción en que un mismo hombre tome como un fin y como un medio a una actividad que él ejecuta, del mismo modo en que tampoco hay ninguna contradicción en el imperativo kantiano “obra de tal forma que hagas uso de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”.³⁰

El hombre no puede alcanzar su perfección sin el concurso de otros, lo cual resulta ser el fundamento (habida cuenta de que la perfección humana es, en tanto que bien objetivo, algo debido por el hombre) de la obligación de convivir y de ordenar esa vida hacia un bien común. Este bien puede definirse como el “que puede ser participado por todos y cada uno de los miembros de una comunidad humana”,³¹ aclarando que considerado en sí mismo “el bien es común por ser de suyo comunicable a todas esas personas; de suerte que, aunque de hecho no lo esté, no por eso deja de ser en sí mismo un bien común, apto para beneficiar, distributiva o respectivamente, a todos los miembros de la sociedad”.³²

Millán-Puelles desenmascara una forma de activismo intelectual consistente en un deseo de buscar la verdad (que) prevalece sobre el deseo de conocerla. Así descrita, sin ningún rodeo ni aditamento, esta extraña forma de activismo no parece posible, como quiera que la búsqueda es un medio para encontrar lo buscado, de tal manera que el querer buscar no puede tener sentido alguno sin el querer encontrar que es su razón de ser.³³

5. La naturaleza de la mentira

La reflexión necesaria en este momento es sobre la naturaleza de la mentira, la cual se configura cuando quien la dice estima que es falso lo que él asegura, y esta falsedad es justamente la disconformidad o discordancia de

²⁹ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 289.

³⁰ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 291.

³¹ MILLÁN-PUELLES, A., *La función social de los saberes liberales*, Madrid: Rialp, 1961, p. 107.

³² MILLÁN-PUELLES, A., *La función social de los saberes liberales*, p. 112.

³³ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 131.

ello con su objeto. Distinguimos entre falsedad formal (voluntad o intención de enunciar algo como falso) y falsedad material (en donde se enuncia algo falso creyendo que es verdadero). La mentira se perfecciona con la voluntad o deseo de engañar. Respecto a esto último, resulta interesante la tesis particular mantenida por Millán-Puelles, en donde vemos una discrepancia con Tomás de Aquino, pues este último reconoce que la naturaleza de la mentira se deduce de la falsedad formal, es decir, del hecho de que alguien tiene voluntad de declarar en falso:

Si alguien enuncia lo falso creyendo que es verdadero, eso falso lo es materialmente, pero no formalmente, porque la falsedad está fuera de la intención del dicente. (...) Pero aunque lo que se dice sea verdad, quien lo diga como algo falso formalmente, por querer decir algo falso, realiza un acto que, en tanto que voluntario y pertinente al ámbito de la moralidad, tiene falsedad en sí mismo y verdad solamente de una manera accesoria.³⁴

Ahora bien, la mentira es mala por su género, por ser un acto que cae sobre materia indebida. Pues como quiera que las palabras son, por su propia naturaleza, signos de los pensamientos, es antinatural e indebido que alguien signifique con la palabra lo que no tiene en la mente.³⁵

Santo Tomás niega que la esencia específica de la mentira consista en la *voluntas fallendi*, que sería solo un signo, un efecto necesario para perfeccionar la acción técnica de mentir. De hecho, no define en qué consiste la esencia de la mentira, mientras que afirma su malicia intrínseca. Por ello, Millán-Puelles no está satisfecho con esta posición, principalmente por el papel secundario al cual el Aquinate parece relegar e incluso excluir a la *voluntasfallendi*, cuando dice: “a la esencia específica de la mentira no pertenece el que alguien pretenda constituir la falsedad en la opinión de otro, engañándole”.³⁶ Para Santo Tomás la mentira se perfecciona con el deseo de engañar, pero este deseo no la específica, de la misma manera en que a la esencia específica de la causa no pertenece ninguno de sus efectos. Por el contrario, para Millán-Puelles, la *voluntas fallendi* es un elemento que esencial, aunque no suficiente para

³⁴ *Sum. Theol.* II-II, q. 100, a. 1: “Et ideo si quis falsum enuntiet, credens id esse verum, est quidem falsum materialiter, sed non formaliter, quia falsitas est praeter intentionem dicentis [...] Si vero aliquis formaliter falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi, licet sit verum id quod dicitur, in quantum tamen huiusmodi actus est voluntarius et moralis, habet per se falsitatem et per accidens veritatem”.

³⁵ *Sum. Theol.* II, II, q. 110, a. 3: “illud quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum, quia ad hoc quod aliquid sit bonum requiritur quod omnia recte concurrant. [...] Mendacium autem est malum ex genere; est enim actus cadens super indebitam materiam. Cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est et indebitum quod aliquis voces significet id quod non habet in mente”.

³⁶ “Quod aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii”. Cf. el mismo artículo antes citado, hacia el final.

calificar la mentira, se requiere el instrumento que lo perfecciona, el engaño como tal, que necesariamente se manifiesta en una comunicación engañosa (no exclusivamente verbal).

Dadas las consideraciones hechas hasta el momento, el filósofo español llega a la conclusión de que, aunque no puede haber mentira sin engaño en la comunicación, serían lícitas las comunicaciones engañosas cuyos últimos fines propios son moralmente lícitos, sin que tampoco carezcan de este valor ninguna de las circunstancias concurrentes en ellas. Si, de hecho, frente a un agresor que quiere quitarme la vida, con un engaño puedo salvarme, es perfectamente permisible, en función del derecho a la legítima defensa.³⁷

El engaño efectivo, como cumplimiento de un deseo de que alguien piense erróneamente, puede ser consecuencia de una mentira, pero no cabe que sea el resultado de esa misma mentira la pretensión de engañar. Tal pretensión tiene más el aspecto propio de una causa que el peculiar de un efecto, según el autor. Esto lleva a Millán-Puelles a realizar la precisa distinción entre mentira y comunicación engañosa. Engaña quien expresa como algo cierto lo que él juzga dudoso y quien enuncia en calidad de dudoso lo que él considera cierto. Respecto de la mentira sostiene que es la comunicación cuyo último fin propio es el engaño o cualquier perjuicio ya sea para el sujeto receptor, ya para algún otro hombre. Es decir, hay engaños que tienen la índole de mentiras y engaños que no la tienen, mientras que las mentiras son siempre moralmente reprobables, las comunicaciones engañosas pero no mentirosas, sólo son moralmente ilícitas en determinadas ocasiones, para lo cual hemos de contar con un criterio que nos dé a conocer, en términos generales, cuándo las comunicaciones engañosas, pero no mentirosas, son moralmente ilícitas y cuándo son admisibles moralmente.

6. Decir la verdad, ¿un deber?

Antes de dar respuesta a esta esencial pregunta conviene hacer algunas aclaraciones sobre la fórmula “derecho a la verdad”. Kant sostiene que la expresión “tener un derecho a la verdad” carece de sentido:

Más bien ha de decirse que el hombre tiene derecho a su propia veracidad (*veracitas*), es decir, a la verdad subjetiva en su persona. Porque tener objetivamente un derecho a una verdad sería tanto como decir que, según ocurre

³⁷ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 311.

en general con lo mío y lo tuyo, depende de la voluntad que una proposición dada deba ser verdadera o falsa, lo cual ocasionaría una extraña lógica.³⁸

Afirma Millán-Puelles que la observación de Kant “es atinada y oportuna por cuanto se refiere a la distinción entre la veracidad y la verdad, aunque ya no es tan acertada al describir la veracidad como verdad subjetiva”.³⁹ La expresión “verdad subjetiva” es, cuando menos ambigua, y se presta a ser interpretada tal como lo haría un partidario del subjetivismo gnoseológico. Está fuera de duda que no es ese el caso de Kant, pero también es cierto que, cuando se habla del derecho a la verdad, normalmente es entendido este derecho como el de recibir una comunicación veraz, no como el de emitirla, siendo el segundo, aquello en lo cual habría de consistir lo que Kant llama un derecho a la veracidad propia.

El concepto del deber es inseparable del concepto del derecho. Un deber es lo que en un ser corresponde a los derechos de otro. Donde no hay derechos no hay deberes. Decir la verdad es, por tanto, un deber, pero solamente respecto de quien tiene un derecho a la verdad. Ningún hombre tiene derecho a una verdad que dañe a otros. Tengamos en cuenta por otro lado que ninguna comunicación de la verdad es intrínsecamente buena, siempre permanece subordinada a las circunstancias y consecuencias que nos marcan las virtudes de orden dispositivo y regulativo del interés. En primer lugar, debemos tener en cuenta la prudencia, que hace que sea natural no revelar algo a los demás, que podría ser malinterpretado o no entendido por el destinatario, o bien no apropiado para revelar en un momento determinado (incluso nunca); luego la justicia, que se desvanece, por ejemplo, cuando el secreto profesional de su empresa está roto. Finalmente, la caridad que nos lleva a silenciar, por ejemplo, un aspecto negativo de una persona, para evitar que otros, basados en ese defecto, se formen una idea equivocada; así como intervenir en privado, para manifestar un defecto del que tal vez ni siquiera es consciente, pero que podría llevar a otros a juzgarlo y, en cualquier caso, dañarlo.

El derecho a la intimidad hace posible, entre otras cosas, que no quiera darse a conocer las verdades que tienen por objeto la más personal vida privada. Con un nombre o con otro, este derecho es una facultad moral que lleva a abstenernos de manifestar cualquier verdad pertinente a nuestro más íntimo vivir, aunque no nos prohíba que la demos a conocer. El deber moral correspondiente a ese mero derecho es la exigencia de no forzar a nadie a manifestar las verdades de su vida privada *sensu stricto*, y afecta, por consiguiente, a quien pretenda ser un receptor de cualquiera de las verdades de ese género.

³⁸ KANT, I., *Kant's gesammelte Schriften*, Akademie der Wissenschaften, VI, Berlín, Walter de Gruyter, 1900, VI: 459.

³⁹ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 326.

Ni la justicia ni la prudencia exigen la manifestación de las verdades cuyo objeto pertenece a la vida privada, si el darlas a conocer no es necesario para el bien común o para el cumplimiento de un contrato lícito entre ciudadanos. En otro orden, la justicia exige que la verdad no sea comunicada cuando el manifestarla dañe al bien común o haga algún infundado perjuicio a un lícito bien privado.⁴⁰ En cierto modo lo segundo ya está contenido en lo primero, pues el bien común, aunque distinto, y no sólo cuantitativamente del lícito bien privado, no es efectivo si se perjudica a este bien de una manera infundada (en la cual entra la falta de la debida compensación). Y por ello, la referencia que se hace al bien privado debe tener lugar también de un modo expreso para evitar que pase inadvertida o que venga a quedar en la penumbra de lo que apenas se nota. Pertenece a ese mismo plano la tesis de que la prudencia obliga a que no se comunique la verdad cuya manifestación, estando permitida *in abstracto* por la justicia, no lo esté, sin embargo, *in concreto* por la virtud de alguna circunstancia éticamente relevante. Así, por ejemplo, aunque abstractamente considerada no es injusta la comunicación que un médico hace a un paciente diciéndole la verdad acerca de su salud o de la falta de ésta, acontece, no obstante, que semejante comunicación no es *in concreto* justa si ocasiona un innecesario daño a quien la recibe y si el sujeto emisor es consciente de la posibilidad de ese daño.

Tampoco el “derecho a informar” es absoluto, como tampoco lo es el “derecho a ser informado”. A ambos les pone límites el respeto a la justicia y la prudencia, sin que por ello se falte a la “libertad de expresión”. Respecto del ejercicio de esta forma de libertad civil no existe un derecho auténtico —en su sentido más propiamente moral— si con tal ejercicio se hace una lesión al bien común o se perjudica injustamente —y, por tanto, también imprudentemente— algún lícito bien privado, por más que lo que se manifiesta sea verdad y aunque el expresarlo no esté efectivamente prohibido por ninguna de las disposiciones oficiales de los poderes públicos.

Por ello siempre hay que determinar la condición necesaria para que la justicia, la prudencia, o ambas conjuntamente, exijan que la verdad sea comunicada en el caso concreto. Aquí entendemos por verdad lo que por tal es tenido, aunque sea erróneamente o de suyo pueda tal vez ser falso. Pues bien, la condición no se puede expresar *in universali* nada más que de un modo negativo, es decir que estas virtudes exijan comunicar la verdad, cuando el no hacerlo ocasione una lesión al bien común o algún ilícito daño a un lícito bien privado. El deber ético, no meramente jurídico-positivo, de comunicar la verdad para no hacer lesión al bien común es una exigencia propia de la justi-

⁴⁰ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 320.

cia cuyo objeto directo consiste precisamente en este bien de modo directo.⁴¹ Esta justicia además de ejercerla quienes tienen a su cargo el poder público o participan en él, pueden ejercerla, aunque de distinto modo, los ciudadanos particulares. De ahí la necesidad de contar con ambas posibilidades si se ha de hacer un tratamiento del deber de enunciar la verdad en tanto que este deber viene impuesto por la justicia directamente referida al bien común.

La relatividad a las circunstancias no se opone en manera alguna a la verdad de lo manifestado a través de las declaraciones públicas necesarias por su provecho para el bien común. Lo válido para unas determinadas circunstancias tiene un contenido verdadero en función cabalmente de ellas, y siempre será verdad que lo realmente indicado como lo procedente en esas determinadas circunstancias es lo que en ellas debía manifestar el Estado en su calidad de gestor del bien común. Y este poder, además de cumplir entonces lo exigido objetivamente por la justicia directamente referida al bien común, también ejerce la virtud de la prudencia política al aplicar las normas generales según el modo que en verdad conviene a las peculiares circunstancias de cada efectiva situación. La justicia del poder estatal obliga a manifestar públicamente las verdades que los ciudadanos deben conocer en esas peculiares circunstancias, pero es la prudencia la que reconoce, o mejor dicho, descubre las verdades que en tales circunstancias deben comunicarse a todos los ciudadanos.⁴²

Por lo que concierne a los ciudadanos particulares, la justicia directamente referida al bien común exige de ellos la comunicación al organismo oficialmente competente, de toda verdad cuyo conocimiento sea necesario o útil para la protección del bien común y de la cual piensen que el poder público la desconoce. Así, todo ciudadano particular tiene el deber moral de poner en conocimiento del Estado las verdades expresables en avisos de concretos peligros públicos, o comunicables en informes que permitan localizar a unos presuntos criminales buscados por la Justicia, salvo en el caso de que los presuntos criminales sean próximos parientes de quien puede dar los informes (basándose esta excepción en el hecho de que todo hombre es, por naturaleza, más familiar que civil). Si se tratase de un delito ya cometido, quien lo conoce tiene la obligación de comunicarlo al juez (acusación), dando así cumplimiento al deber moral de manifestar al Estado la verdad cuya ocultación lesiona al bien común. Tomás de Aquino lo afirma expresamente, poniéndole

⁴¹ La justicia que tiene por objeto el bien privado (ha de sobreentenderse el que es moralmente lícito) también tiene por objeto el bien común, aunque no de un modo directo, sino en una forma indirecta por cuanto el verdadero bien común es imposible sin el respeto debido al lícito bien privado.

⁴² Lógicamente, se trata de una prudencia ayudada por las técnicas requeridas en los casos y asuntos donde no basta el dictamen del sentido común.

una doble condición: la primera es que el delito perjudique a la sociedad y la segunda, que el acusador pueda dar una suficiente prueba del delito:

[...] si el crimen fuese de tal índole que perjudique a la sociedad, el hombre tiene la obligación de acusarlo, con tal que pueda probarlo suficientemente, cosa que pertenece a la función del acusador [...] Mas si el pecado no repercute en la sociedad, o si no puede darse una suficiente prueba de él, no hay deber de acusarlo, porque no hay obligación de hacer lo que no puede llevarse a cabo según el modo debido.⁴³

El último fin propio de cada acción humana es el fin al que ella, considerada en su peculiaridad, va dirigida por quien la lleva a cabo. No es el último fin de ninguna de nuestras acciones en lo que todas tienen de común, sino el último fin de cada una en tanto que distinta de las otras, y por su carácter de último se distingue, a su vez, de todo fin que le sirva de medio y se pretenda con la misma acción. Aquí pueden encontrarse interesantes sugerencias para el enjuiciamiento de la comunicación periodística y unas originalísimas consideraciones sobre la moralidad de la mentira que no tenemos oportunidad de desarrollar aquí.⁴⁴

Conclusiones

El interés por la verdad es una reflexión sobre la inclinación espontáneamente metafísica de todo ser inteligente, a la par que sobre la auténtica vocación de la filosofía y sobre el valor de la teoría pura. Todo este análisis sugiere que los supuestos fundamentales del interés comunicativo contienen observaciones de relieve antropológico acerca de la intersubjetividad (el plural del yo), ya que la verdad es el primer bien de la inteligencia (especulativa y prácticamente) y por ende el mayor de los bienes humanos posibles. La importancia de esta cuestión resulta del hecho que todo el que comunica auténticos valores cumple realmente una función social:

La única manera de que efectivamente sea social un valor, es que la sociedad participe de él, que lo conozca y lo viva. Y si realmente logra esto, el escritor y todo el que se dedica a un saber liberal, sea de índole estética o científica,

⁴³ S. Th., II-II, q. 68, a.1 “[...] si crimen fuerit tale, quod vergat in detrimentumreipublicae, tenetur homo ad accusationem, dummodosufficienterpossitprobare, quod pertinet ad officiumaccusatiris, [...] Si autem non fuerit tale peccatum quod in multitudinemredundet, vel etiam si sufficienterprobationemadhibere non possit, non tenetur ad intentandamaccusationem; quia ad hoc nullustenetur quod non potest debito modo perficere”.

⁴⁴ Cf. ESCANDELL, J., La unidad fundamental de la obra mayor de Antonio Millán-Puelles, *Espíritu LXIII*, nº 147, 2014, p. 90.

habrá pagado en la mejor moneda los beneficios que de la sociedad recibe y cumplido, a su modo, la función social que le compete.⁴⁵

El interés por la verdad en cuanto veracidad es formalmente comunicativo. Lo que en él importa es difundir la verdad, hacerla inter-subjetiva, justo lo opuesto al interés por ocultarla, el cual no es siempre mentir, pero coincide con él en tener un carácter formalmente intra-subjetivo en tanto que la verdad permanece entonces clausurada en el sujeto que la conoce y no la dice. Cada uno de nosotros poseemos ciertos saberes cuyas verdades no nos dejan indiferentes. Rechazamos lo falso y nos satisface la obtención de certezas, es la lección de san Agustín cuando escribe: 'He encontrado muchos que querían engañar, pero ninguno que quisiera dejarse engañar'.⁴⁶ El inmanentismo y el representacionismo –la idea de que no podemos conocer la realidad sino únicamente nuestras representaciones de ella– han llevado a que la Metafísica y la Gnoseología pierdan la referencia al concepto de verdad como bien de la inteligencia.⁴⁷ En este sentido, volver a repensar la doctrina de Millán-Puelles, nos puede brindar luces sobre la auténtica inclinación a ser comunicadores de la verdad en los diversos ámbitos de la vida social.

Referencias bibliográficas

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, Gredos, 2010.
- AUSTIN, J. L., *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1970.
- BARRIO MAESTRE, J. M., "Homo capax veritatis. Un comentario acerca de la rehabilitación del concepto de verdad en el pensamiento de Antonio Millán-Puelles", en Ibáñez-Martín, J. A. (Coord.), *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Millán-Puelles*, Madrid: Rialp, 2001.
- ESCANDELL, J., "Datos para la biografía de Antonio Millán-Puelles, (1921-2005)", *Pensamiento y Cultura*, vol. 10, Colombia, 2007, pp. 13-38.
- ESCANDELL, J., La unidad fundamental de la obra mayor de Antonio Millán-Puelles, *Espíritu LXIII*, núm. 147, 2014, pp. 69-98.
- LLANO, A., "Entrevista a Antonio Millán-Puelles", *Nueva Revista*, núm. 57, 1998, pp.13-31.
- LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1994.
- MILLÁN-PUELLES, A., *La función social de los saberes liberales*, Madrid: Rialp, 1961.
- MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, Madrid, Rialp, 1997.

⁴⁵ MILLÁN-PUELLES, A., *La función social de los saberes liberales*, p. 35.

⁴⁶ AGUSTIN DE HIPONA, *Confesiones*, Gredos, 2010, L. X, 23, 33.

⁴⁷ Cf. BARRIO MAESTRE, J. M., "Homo capax veritatis...", p. 54.

PUELLES ROMERO, L., "Coloquio con Millán-Puelles", *Razón española*, núm. 61, 1993, pp. 210-213.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Madrid: BAC, 1961.

BICCOCA, M., *La persona humana y su formación en Antonio Millán-Puelles*, Pamplona: Eunsa, 2011.

KANT, I., *Kant's gesammelte Schriften, Akademie der Wissenschaften*, VI, Berlín, Walter de Gruyter, 1900.

RESEÑAS

**Guerrero Martínez, L. (Coord.), *Bioética*, México:
Universidad Iberoamericana, 2018, 188 pp.
¿Bioética “prevalentemente filosófica” más
allá de la “ética aplicada”?**

JOSÉ MIGUEL ÁNGELES DE LEÓN¹
Centro de Investigación Social Avanzada, A.C., México
jose.angeles@cisav.org

Luis Guerrero Martínez, reconocido investigador y docente de filosofía de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, experto en la obra y el pensamiento de Søren Kierkegaard, pero también versado en lógica y ética, incursiona en la bioética coordinando la publicación *Bioética*.

Bioética es un trabajo que por su nombre genérico podría ahuyentar de su lectura a entusiastas y estudiosos de filosofía, quienes suelen tener prejuicios contra la “ética aplicada” y otras formas “prácticas” de concebir y/o hacer filosofía, como suele serlo la bioética en sus enfoques más habituales. Sin embargo el perfil “anti pragmatista” de esta publicación coordinada la vuelve de gran interés filosófico, inclusive para los filósofos más “conservadores”, pues sale de los lugares comunes académicos de la reflexión sobre la bioética.

El prologista de *Bioética*, Evandro Agazzi (filósofo, catedrático del Centro Interdisciplinario de Bioética de la Universidad Panamericana), considera que una de las peculiaridades de esta obra coordinada es que propone temas que “no se encuentran en el surco más habitual de las

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1280-4706>

discusiones bioéticas” desde un enfoque “prevalentemente filosófico”.² Además de que los filósofos desde los que se abordan las problemáticas bioéticas aquí presentadas en la obra, así como las corrientes y doctrinas en ella abordadas, suelen ser marginales en los estudios filosófico-bioéticos.

Bioética está conformado por cinco artículos, todos de muy diversa temática y dirigidos hacia fines temáticos bien distintos.

El primer texto que encontramos en *Bioética*³ es “Una visión hermenéutico-existencial de la bioética ante la innovación de la biotecnología” por Rafael García Pavón, quien a partir del problema de la bioética concebida como ética aplicada que “reafirma la problemática propia de la ética como disciplina filosófica, es decir, como esa tensión que existe entre un saber universal sobre la vida mora y la concreción exigida por las situaciones particulares”,⁴ propone una reflexión hermenéutico-existencial (desde la dialéctica de la existencia kierkegaardiana) que pretende darle un punto de partida “encarnado” a todas las reflexiones bioéticas. Según García Pavón, el punto de partida de toda reflexión bioética precisa ser el individuo particular (*Dent enkelte*) que tiene una existencia concreta (*Tiblevelse*). Este existir concreto, al parecer de García Pavón, “no tiene que ver con una determinación absoluta del individuo sobre sí mismo [...] ni tampoco, con una visión sistémica de un despliegue necesario y absoluto de un contenido concreto”.⁵ Y tal dimensión no podría ser pasada por alto en tan delicadas situaciones éticas. García Pavón considera que la innovación tecnológica debe ser abordada como una “dinámica existencial” de los individuos, y que tal innovación hace énfasis en la condición del ser humano que es “una síntesis entre algo determinado y algo no definido, en donde la manifestación de la síntesis será una relación nueva [...] que no podía ser determinada de modo necesario por las condiciones inmediatas de la propia existencia, sino que requería de la acción de un ente espiritual hacia el futuro, de una posibilidad que pretende concretarse”.⁶ Esta condición, opina García Pavón, retomando las consideraciones de Habermas quien en *El futuro de la naturaleza humana*, retomando a Kierkegaard y el giro lingüístico, sostiene que es posible “realizar una propuesta ética normativa que tome en cuenta las formas de la justicia y una vida recta con los contenidos concretos de la existencia, sin caer en posiciones ontológicamente dogmáticas y sin dejar un vacío normativo, que podría ser llenado por la multiplicidad de psicoterapias actuales, en función de las posibilidades de la intervención en

² GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, México: Universidad Iberoamericana, 2018, p. 9.

³ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, pp. 23-69.

⁴ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 23.

⁵ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 31.

⁶ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 47.

la naturaleza humana de la biotecnología”.⁷ Tal propuesta, considera García Pavón, si es tomada en cuenta, dota de un sentido ético a la innovación biotecnológica e inclusive la convierte en una “creatividad humana para el encuentro personal”. García Pavón concluye su artículo afirmando que “la bioética al ser un modo de comprender y de orientar nuestras decisiones con carácter moral” no puede estar desvinculada de su fundamento ético,⁸ que es una reflexión sobre la moral y que siempre parte de una dimensión existencial e individual concreta, ni que tampoco puede ser reducida a “actividades propiamente médicas”. Al parecer de García Pavón, quien sigue a Agazzi y a Habermas, “si bien la tendencia de las éticas contemporáneas fue evitar la pregunta sobre la dignidad de las personas en su dinámica existencial”⁹ esto es ineludible en materia de bioética, pues esto debe ser considerado si se pretende abordar modificaciones ontológicas en seres humanos concretos, como sucede con las innovaciones biotecnológicas. Por ello, opina García Pavón, aunque la tendencia de la ética y la bioética sea evitar cuestiones metafísicas o existenciales, al reducirlas a meras cuestiones normativas, es preciso recuperar el carácter existencial de la persona concreta (que es lo propio de los seres humano) como base de las decisiones, por ejemplo, en lo que concierne a la biotecnología.¹⁰

El segundo artículo de *Bioética*, “Bebés de diseño”, escrito por Ronald M. Green (teólogo estadounidense, profesor emérito de Dartmouth College) pretende explicar qué se entiende por la expresión “bebés de diseño”, que a su parecer es una “frase utilizada para describir el uso de las tecnologías reproductivas y genéticas para engendrar un hijo con las cualidades que los padres elijan” que, empero, es imprecisa y peyorativa.¹¹ Imprecisa, dice Green, porque introduce a una gama compleja “de intervenciones genéticas con diferentes recursos técnicos e implicaciones éticas” y que es peyorativa porque “equipara lo que a veces pueden ser serios esfuerzos para prevenir una enfermedad genética y mejorar la herencia genética de nuestra descendencia, con la frívola selección de artículos de moda”.¹² Para desmitificar tal expresión, Green desarrolla cinco preocupaciones propias de los filósofos y bioeticistas respecto a las intervenciones genéticas humanas: 1. Los riesgos a la salud; 2. Los efectos en las familias; 3. La libertad y el autoestima; 4. La justicia social; 5. Jugar a ser Dios;¹³ y concluye que, si bien “no podemos resolver todas las cuestiones éticas, científicas o religiosas”, es preciso abordarlas pues “la cien-

⁷ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 53.

⁸ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 68.

⁹ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 68.

¹⁰ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 69.

¹¹ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 73.

¹² GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 73.

¹³ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, pp. 77-92.

cia genómica está avanzando demasiado rápido para impedir la adquisición de información y las habilidades necesarias para modificar el genoma humano¹⁴ y para ello presenta varias directrices normativas (que el autor aclara se discuten a detalle en su obra *Babies by Design: The Ethics of Genetic Choice* (New Haven: Yale University Press, 2007). Tales directrices normativas son:

1. Las intervenciones genéticas siempre deben estar orientadas a lo que es razonable en el interés superior del niño.
2. Las intervenciones genéticas deben ser casi tan seguras como la reproducción natural.
3. Debemos evitar y desalentar las intervenciones que confieren únicamente una ventaja posicional [...].
4. Las intervenciones genéticas no deben reforzar o aumentar la desigualdad injusta, la discriminación, la desigualdad económica, o el racismo [...].¹⁵

Ronald M. Green concluye que tales directrices no están completas, y que necesario completarlas debido a que la ciencia y la tecnología avanzan muy rápido, y por ende es preciso “redefinir las normas y prohibiciones necesarias para asegurar que la genómica sirva en lugar de dañar a nuestra comunidad humana”.¹⁶

El tercer artículo de *Bioética*, que a nuestra consideración es el más filosófico, es “Kierkegaard: la esperanza de morir, desesperación y eutanasia” escrito por Benjamín Olivares Bøgeskov, quien desde la teoría sobre la desesperación y la condena del suicidio de Søren Kierkegaard propone una distinción teórica entre el deseo suicida y el esperar la muerte, distinciones de gran importancia en el discernimiento bioético, siendo la eutanasia el caso específico. En este artículo Benjamín Olivares Bøgeskov explora diversos pasajes de la obra kierkegaardiana para explicar, escribiendo un capítulo por asunto, el punto de vista del filósofo danés respecto a distintas cuestiones imprescindibles para abordar desde una perspectiva existencial el problema bioético de la eutanasia, por ejemplo: 1. “La desesperación y la incapacidad de morir”;¹⁷ 2. “La enfermedad moral y la desesperación como enfermedad para la muerte”;¹⁸ 3. “El deseo suicida como engaño”;¹⁹ 4. “La desesperación sobre sí mismo y el supuesto derecho a disponer sobre sí mismo”;²⁰ 5. “El

¹⁴ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 93.

¹⁵ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, pp. 93-94.

¹⁶ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 94.

¹⁷ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, pp. 97-98.

¹⁸ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, pp. 99-101.

¹⁹ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, pp. 101-103.

²⁰ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, pp. 103-107.

valor intrínseco del ser”;²¹ 6. “El no querer ser sí mismo, la esencia de la desesperación”.²² Por último en el 7. “Sobre el consuelo de los moribundos”, Benjamín Olivares Bøgeskov presenta su conclusión, en la que expone la importancia que Kierkegaard le da al cuidado de los moribundos, lo que es una gran pista para la valoración personal del existente concreto, que es de gran valía para las consideraciones bioéticas respecto de las reflexiones en torno a la dignidad intrínseca de la existencia personal humana.

El cuarto artículo presentado en esta obra es “Reflexiones en torno al respeto de los animales”, escrito en colaboración por Leticia Valadez y Luis Guerrero, quienes exploran cómo ha sido abordada la cuestión en torno a los derechos de los animales y su dignidad. Valadez y Guerrero comienzan su artículo reflexionando sobre la propuesta de Peter Singer, quien en 1975 escribió *Animal Liberation* (Madrid: Trotta, 2009), que es uno de los textos básicos para estudiar este tópico filosófico, donde desde una postura utilitarista el filósofo australiano fundamenta su defensa de los animales. Al parecer de Valadez y Guerrero, para comprender la postura utilitarista de Singer en *Animal Liberation*, antes es preciso comprender el utilitarismo de Jeremy Bentham. El argumento básico del utilitarismo, propuesto por Bentham, desde el que se pretende fundar la defensa de los animales de Singer, argumento que se remonta hasta Aristóteles, según Valadez y Guerrero, es que “la naturaleza ha colocado al hombre bajo la dirección de dos amos, el placer y el dolor” (p. 119).²³ A partir de tal principio utilitarista, Valadez y Guerrero pretenden analizar las principales tesis de Singer sobre la *liberación animal* en tres ámbitos distintos: 1. La consideración de los intereses de los animales; 2. El rechazo a la utilización de los animales en la experimentación científica; 3. La propuesta al cambio de una dieta omnívora a una vegana. Además de la postura de Peter Singer, Valadez y Guerrero presentan la postura de Martha Nussbaum al respecto de los derechos de los animales, expuesta en *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión* (Barcelona: Paidós, 2007), que va más allá del principio utilitarista del placer y el dolor y que, a partir de la teoría de las capacidades propuesta por Amartya Sen, considera al animal como un ser digno, lo que también va más allá del “contractualismo ecológico” que asume que es un bien común (utilitario para la humanidad) el respeto a la dignidad de los animales.²⁴ Para exponer la postura general de Nussbaum al respecto del respeto a los animales, Valadez y Guerrero presentan el decálogo de las capacidades que según la filósofa hacen dignos a los

²¹ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 107.

²² GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, pp. 107-111.

²³ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 119.

²⁴ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 129.

animales, y que por ende les otorgan derechos.²⁵ Valadez y Guerrero concluyen su artículo proponiendo una “responsabilidad adecuada”²⁶ que consiste en aceptar que “es ineludible la necesidad de mejorar nuestra cultura ecológica en diversos aspectos y específicamente en el respeto a los animales”,²⁷ sin embargo también aceptan que al respecto, tal propósito bien intencionado es difícil de definir. La propuesta de Guerrero y Valadez consiste en no en “responder a cada cuestión particular” sino en “argumentar a favor de una visión de la naturaleza en su conjunto”, esto con fin de situar al hombre y su responsabilidad ante el resto de la naturaleza en su justo lugar, con fin de evitar posturas extremas.²⁸

El último trabajo de *Bioética* es “La edificación humana mediante los animales”. Una propuesta desde la bioética que concibe a est como una “ética inclusiva y formación”, escrito en co-autoría por Catalina Elena Dobre y Lourdes Velázquez, ambas de la Universidad Anáhuac del Norte. Dobre y Velázquez parten su artículo condenando la existencia cultural de cierto antropocentrismo que ha defendido que los hombres son superiores a los animales, y que contrapone la idea de que el hombre es un animal racional ante todo lo animal, que es considerado irracional y por ende inferior.²⁹ Las autoras consideran que tal falacia ya ha sido corregida por autores como Max Scheler, Martin Buber, Jacques Derrida, Martha Nussbaum, Maurice Merleau-Ponty, entre otros. En el primer apartado del artículo 1. “Hombre y naturaleza: una mirada desde la bioética”, las autoras abordan filosóficamente la noción de naturaleza concluyendo, en lo que siguen a Spinoza, que es inmutable, y que sólo se puede entender de una forma.³⁰ De lo que siguen que es una cuestión filosófica y central el preguntarse si el hombre pertenece a la naturaleza o no. Es decir, si son entes distintos o si el hombre es una parte del todo. Dobre y Velázquez consideran que a partir de la “revolución científica” (las comillas son de las autoras) el hombre se ha alejado cada vez más de la naturaleza, inclusive considerando que es capaz de dominarla.³¹ Sin embargo opinan que en los últimos tiempos la relación ética hombre-naturaleza se ha vuelto central debido al “tema ambiental”, para Dobre y Velázquez esto es un tema propio de la bioética.

Que a su parecer es una “disciplina que se basa en el estudio sistemático de los complejos problemas morales, jurídicos y sociales generados por el de-

²⁵ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, pp. 132-136.

²⁶ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, pp. 136-145.

²⁷ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 136.

²⁸ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, pp. 136-137.

²⁹ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 147.

³⁰ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 149.

³¹ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 149.

sarrollo de la biología, la medicina, y en resumidas cuentas, por las ciencias de la vida”.³² Las autoras consideran que lo central al respecto de la relación hombre-animal se esclarece a partir de la relación hombre-naturaleza. Y afirman que, en este trabajo, no es su intención hacer apología de los derechos de los animales sino que desde una perspectiva bioética al respecto de los animales es preciso hacer de ella una “ética inclusiva y apostar también por el tema de la formación humana en relación con la naturaleza”.³³ Dobre y Velázquez aclaran también que su propuesta es “una visión sobre la relación hombre-animal, desde una perspectiva bioética entendida como ética inclusiva y formación para abrir el horizonte de comprensión de la misma”.³⁴ En 2. “La realidad del hombre en relación con los animales” las autoras revisan cómo se refleja socialmente la relación entre el hombre y los animales, y cómo la violencia de este contra estos, resulta indiferente la mayoría de las veces. Para ello exploran cómo ha sido la relación histórica entre el hombre y los animales, y cómo el *Génesis* y figuras cristianas como San Francisco de Asís han defendido la dignidad de los animales, cuando la tendencia cultural en occidente es la contraposición del hombre con la naturaleza. Esto de cara a oriente, de dónde las autoras ejemplifican al hinduismo y al budismo como religiones que rompen con tal contraposición:

En comparación con la cultura oriental, la del Occidente, en particular la judeo-cristiana, centra su ideología en la unicidad del ser humano, condición que lo eleva a dominar la naturaleza y los animales, así como su salvación universal le permite el acceso al Paraíso (...) A pesar de casos aislados, por lo general en la cultura occidental se salvaguarda la integridad de la creación según esta relación: el hombre sirve a Dios y los animales están al servicio del hombre”.³⁵

Tales críticas a la cultura occidental, en especial a la judeo-cristiana, son el medio para introducir el tercer apartado “Una mirada crítica hacia el antropocentrismo”, noción que aclaran que se ha convertido en una etiqueta ideológica negativa. Sin embargo, aclaran las autoras, no se suele abordar críticamente qué significa “antropocentrismo”, que en su concepción, siguiendo a Max Scheler, consiste en no en aceptar que no sólo la cultura define al hombre, sino también su forma en la que comprende al animal.³⁶ De esta negación, dicen, surgen valoraciones de los animales como simples objetos, lo que significa que no tienen sufrimiento, ni un modo “digno” de relacionarse con los hombres. Y, dicen las autoras, son la relación de los animales con los hom-

³² GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 149.

³³ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 153.

³⁴ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 153.

³⁵ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 155.

³⁶ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 161.

bres y su sufrimiento lo que interpela y cuestiona a los hombres. En 4. “La deconstrucción del antropocentrismo y la hospitalidad como ética inclusiva. La propuesta de Jacques Derrida”, las autoras recuperan a Derrida, a partir de *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Madrid: Trotta, 2008) y de *La hospitalidad* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000). En *El animal que luego estoy si(gui)endo* el filósofo francés propone un ejercicio de deconstrucción de la tradición antropocéntrica basada en el “argumento de autoridad” que tiene el hombre sobre los animales. Según las autoras, “Derrida invita al hombre a desnudarse a mirarse a sí mismo, desde esta postura de ser desnudo, para comprender más que significa ser animal”.³⁷ Y esta postura es reconstructiva para que el hombre pueda así “reencontrarse” con su animalidad, y así, sólo así, pueda repensar su relación con el resto de los animales. A partir de *La hospitalidad* recuperan el abordaje de Derrida sobre lo *extranjero*, que es considerado como lo ajeno que debe adaptarse a unas condiciones dictadas por los locales.³⁸ La noción de *extranjero*, consideran las autoras siguiendo a Derrida, se relaciona con la noción de hospitalidad, que es el concepto central para la propuesta de Dobre y Velázquez. Las autoras exponen que Derrida distingue entre dos nociones de hospitalidad: la condicionada (que es la propia del extranjero); y la incondicionada, que “sería la capacidad de decir sí al recién llegado antes de objetivarlo, antes de cualquier anticipación, antes de cualquier apellido”,³⁹ y tal noción es la que es relevante para los fines de su trabajo. Dobre y Velázquez consideran que la hospitalidad incondicional de la que habla Derrida no se refiere sólo a lo humano, sino que siguiendo a Mónica B. Gragnolini, también se refiere a lo animal. Y tal hospitalidad incondicional con el animal, que le libra de su extranjería, implica hacer de él un prójimo con el que se comparte “el mismo mundo”.⁴⁰ Concluyen que lo opuesto a la hospitalidad, y así lo es etimológicamente, es la hostilidad; que se da cuando se le impone violetamente al extranjero un modo de ser. La raíz de la hostilidad violenta contra los animales, considerarían las autoras, es su condición de extranjería que tiene que ver con que los hombres se consideran ajenos y de distinta naturaleza a ellos. En 5. “Violencia versus derechos. La responsabilidad ante el sufrimiento animal”, Dobre y Velázquez exponen casos contemporáneos de crueldad contra los animales y también algunas acciones en pro del “deber ético” con los mismos. De esto último las autoras presentan el caso de la *pet therapy*, que a su parecer “es la demostración de cómo la frontera hombre-animal puede optimizarse y superar las diferencias naturales y estructurales entre especies distintas, yendo más allá de la tradicional y limitante “comunica-

³⁷ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 162.

³⁸ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 165.

³⁹ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 166.

⁴⁰ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, pp. 166-167.

ción verbal” de carácter meramente antropocéntrico”.⁴¹ Para concluir con este punto, las autoras exponen que si el desarrollo intelectual es utilizado como parámetro de referencia para hablar de “superioridad humana”, esto “podría inducir a considerar lícito practicar experimentos en personas con discapacidad mental o analfabetas; o también a la luz de un odio racial, considerar a los negros como objetos de laboratorio (sic)”.⁴² Por último, en la conclusión del trabajo “Educar para la comprensión, la responsabilidad y el respeto a la diferencia”, Dobre y Velázquez consideran que es central en la bioética considerar que su *bios* (vida), no se refiere exclusivamente a la vida humana; y por ende, la bioética no se reduce a temas médicos humanos, sino en el fondo, al “ámbito del vínculo natural, la comprensión y el respeto a la vida misma en toda su diversidad”.⁴³

Como se ha podido leer, *Bioética* es un trabajo coordinado de diversas materias y enfoques. Sin embargo, todos los trabajos presentados en esta obra comparten algo en común, y es la defensa de la bioética como un ejercicio filosófico. Esto es patente cuando analizamos conceptos cotidianos de la bioética como vida, muerte, naturaleza, sentido, etc. De todos los trabajos aquí presentados se puede concluir que para hacer bioética es necesario filosofar, de no ser así, esta puede quedar reducida a una práctica médica, sin enfoque crítico, que muchas veces es simulada en sus respectivos comités. Por todo lo anterior *Bioética* es una obra que invita a los filósofos a aportar nuevos conceptos y perspectivas a las discusiones en torno a los dilemas bioéticos, que suelen omitir la discusión inherente (muchas veces metafísicos) a temas límite, como puede ser el fin o el sentido de la vida.

⁴¹ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, pp. 17-171.

⁴² GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 171.

⁴³ GUERRERO MARTÍNEZ, L. (Coord.), *Bioética*, p. 177.

Sánchez Muñoz, R. (Coord.), *El problema del mal. Invitación a la teodicea*, México: Torres Asociados, 2022, 129 pp.

ÓSCAR SANTIAGO ROSAS NECOECHEA¹
UPAEP Universidad, Puebla, México
oscarsantiago.rosas@upaep.edu.mx

Esta reseña se ocupa del libro *El problema del mal. Invitación a la teodicea*, analiza las diferentes perspectivas desde las que se aborda el problema, así como las teorías y tesis sobre conceptos relacionados con el mal y el sufrimiento. En la reseña se revisan los ocho artículos que conforman el libro y se busca sintetizar el tema principal de cada uno de ellos. Finalmente se hace una conclusión sobre el problema mismo y sobre cómo es abarcado por el libro.

Uno de los problemas más importantes para la filosofía es el mal. Su relevancia filosófica está relacionada con su aparente insolubilidad, pues mientras más intrincado y profundo aparezca un problema, mayor interés genera en el filósofo. Es así como el problema es abordado por el libro *El problema del mal. Invitación a la teodicea*, que vamos a presentar. Resulta natural y prudente que un libro que trate un problema tan extenso lo haga de una manera tan cautelosa, sin por ello perder la controversia. Desde el prólogo, se dice que los ensayos de investigación contenidos son de mera aproximación, no se encontrará con una propuesta definitiva de solución, entre otras razones porque parece no haberla ante el enigma del mal, o porque cuando se la propone ésta se torna problemática a su vez.

La presente limitante, sin embargo, no resta atracción al libro, sino por el contrario, enaltece su cualidad reflexiva y provechosa, pues desde un principio, al no buscar una solución, se aceptan las más propositivas teorías, ampliando su campo de estudio, que determina una finalidad igual

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7778-5916>

de importante que una respuesta: la delimitación del problema. Justamente la particularidad que diferencia un libro filosófico de uno científico (o de otras disciplinas) es la carencia de conjeturas, de un suelo firme sobre el cual partir; no se puede estudiar un problema propiamente filosófico si no se busca primero delimitarlo. Es por eso que un libro como *El problema del mal*, resulta no sólo pertinente sino también necesario si se quiere tener una discusión sobre la teodicea.

El mal es uno de los problemas que ha rondado la mente de los filósofos prácticamente desde la sistematización de la filosofía misma, es decir al menos desde hace dos milenios. Además, tiene la particularidad de ser una interrogante que no se ha diluido en ningún momento de la historia, por el contrario, parece acrecentarse cada vez. A diferencia de otras cuestiones físicas o metafísicas que han perdido el interés de la humanidad en ciertos periodos del tiempo, el mal se ha mantenido incisivo en las escuelas de pensamiento, tanto antiguas, medievales, modernas y contemporáneas. Es verdad que el carácter del interés y el enfoque epistemológico sí ha variado, reduciéndose o expandiéndose según la época, pero eso no ha hecho más que ahondar en los matices del problema que hacen que un estudio de él sea cada vez más fascinante. La sensibilidad ante esta fascinación es una de las cualidades más importantes del libro que, a manera de antología de ensayos, se sumerge cada vez más, y con una imprevista y furtiva organización, en el tempestuoso problema que busca juzgar a Dios, y de ser posible al hombre también, ante el sufrimiento y la desgracia.

Uno de los atributos del libro es el de condensar el problema lo suficiente como para que sea alcanzable a la mirada más breve. Particularmente esto se nota con la propuesta de estudio de un tipo de mal fundamental: el real, esto es, lo que sucede. Es por eso que se propone una fenomenología que al mismo tiempo se acerca a una definición de lo que es el mal mismo. “Una fenomenología del mal podría partir de aquí, del hecho indubitable de que en la vida humana hay muerte, enfermedad, dolor, violencia, sufrimiento”.²

El contenido del libro recopila ocho ensayos que, cada uno de manera tan diferente como decidida, buscan acercarse al núcleo del problema que acatan. Su análisis se enfoca tanto en la razón de ser del mal, o la inexistencia de éste, como en las consecuencias y finalmente en las soluciones intelectuales y prácticas que permiten su exploración. Otra de sus características es que no se contenta con esclarecer dudas, sino que, con los conceptos aclarados, elabora otras interrogantes más complejas que aquellas con las que empezó, para así avivar la curiosidad respecto del problema. En estos ensayos encon-

² SÁNCHEZ, R., *El problema del mal. Invitación a la teodicea*, México: Torres Asociados, 2022, p. 9.

tramos similitudes y diferencias entre cada una de las tesis, las cuales pueden decir más en conjunto que por separado, ya que todas atienden a un mismo problema. La fragmentación del problema parte, quizá, de la búsqueda de un principio del mal y para ello es necesario distinguir el mal que tiene o puede tener sentido, del que no. Otro ejemplo de una razón para tal fragmentación es la de indagar en la finalidad que puede tener el sufrimiento, o incluso, de más vital necesidad, de saber si esta finalidad siquiera existe. Pues no todos están de acuerdo en que el mal tenga sentido o inclusive una finalidad.

El primer ensayo del libro *Sobre el mal y el sufrimiento* cumple una labor importante y que también funciona como introducción al problema, pues se da a la tarea de fragmentar el mal para facilitar su estudio, no obstante, cuide siempre de no perderlo de vista como un fenómeno íntegro. El mal físico y moral, como se muestran diferenciados en el ensayo, son el punto clave del problema de la teodicea y tienen un carácter sumamente importante sobre todo en un contexto occidental, en donde las principales religiones son monoteístas y la concepción de Dios no puede escapar al mal, como lo explica Sánchez Muñoz “Dios es la razón última del sentido (incluso del sentido de la historia) y ante su existencia el mal es un absurdo, un contrasentido o, si se quiere, una sinrazón y un sinsentido”.³

Sin embargo, al discutir la teodicea no se puede ignorar la faceta antropológica del problema, pues si bien el origen del sufrimiento debe estar en Dios, realmente se encuentra en el ser humano quien es tanto víctima como victimario, es por eso que es necesaria una teodicea y una antropodicea que estudien, en conjunto al problema sin dejar de lado ningún enfoque. Como se propone en “El paciente feliz como objeto de la antropodicea”: “Ni la teodicea es pretensión irracional ni la antropodicea es pérdida racional (...) Y si se quiere una conjunción de ambas, una *teoantropodicea*, esta debe preguntarse en concreto: ¿Dónde están Dios y el hombre ante el mal?”⁴

En el ensayo “El mal, los mandamientos y el sufrimiento en la ética cristiana” queda claro que, si el punto central de la teodicea recae en las religiones de occidente, es en el cristianismo en donde se halla un estudio más amplio del problema. Sin embargo, la ética cristiana no se limita solo a una contemplación pasiva, sino que, siguiendo los valores propios de su pensamiento, propone soluciones prácticas y alcanzables, y lo hace de una manera directa y responsiva, pues la naturaleza cristiana consta en responder al mal con el bien, con amor, o como dice Salas Martínez. “El cristianismo no responde al mal con una crítica ni responde al sufrimiento volviendo la templanza más

³ SÁNCHEZ, R., *El problema del mal...*, p. 13.

⁴ SÁNCHEZ, R., *El problema del mal...*, pp. 34-35.

templada aún. Responde afirmando el bien, actuando con bien, amando. Pues sabe que el mal tan solo puede ser combatido con amor”.⁵

Una aproximación al tema que se suele pasar por alto es la reacción de Dios ante el mal mismo, si bien sabemos que Él no lo evita, seguramente se debe interpelar por él. Ese es el tema principal que aborda el ensayo “*El Gran Inquisidor* de Dostoievski: una aproximación filosófico-literaria al problema del mal” en el que se analiza la propuesta del autor ruso acerca de un Dios despojado que se lamenta ante el mal. El poema representa el contexto materialista al que Dostoievski se oponía y hace una exploración acerca de la libertad humana y la libertad divina.

...Iván y Aliosha, se van percatando de que esa libertad no está exenta de culpa y de que, por tanto, “todos somos culpables de todo, ante todos”. De ahí que Dostoievski, a modo de conclusión, termine por aproximarse al santo de Hipona, para quien la “voluntad libre” es condición de posibilidad para “vivir rectamente”, de modo que, incluso cuando ésta puede ser causa del mal, no podemos negar que ésta “es un bien dado por Dios”.⁶

Como se explicó antes, el problema del mal plantea muchas interrogantes que requieren una respuesta intelectual, sin embargo, también es pertinente buscar soluciones prácticas que se apliquen a la realidad buscando reducir el sufrimiento. Una de las posibles opciones que el libro plantea en “Las virtudes teologales como respuesta eficaz al mal” son, precisamente, las virtudes teologales. La principal justificación que se le da al mal en el problema de la teodicea es la libertad, pues es una característica que Dios no nos puede arrebatarnos, porque atentaría contra su propia creación. Sin embargo, Dios nos da otras herramientas para lidiar con el problema: las virtudes teologales. Tanto la fe, como la esperanza y la caridad son las alternativas que el ensayo ofrece para acercarnos al bien mediante el amor y la ética cristiana. En palabras del autor: “El mal no ha de ser motivo de preocupación ni intranquilidad para nosotros. Hay que confiar en aquel que por nosotros entregó la vida. Hemos recibido dones verdaderamente valiosos de parte de Dios para enfrentar el mal con valentía y coraje”.⁷

Un elemento de la teodicea que se tiene que estudiar lo más a fondo posible, pues prácticamente define el problema mismo, es la naturaleza del mal. Hasta ahora se ha presupuesto al mal como un ente existente inherente a la realidad, sin embargo, el ensayo “La creación ordenada de Dios” propone que tal vez lo que llamamos “mal” o “sufrimiento” sea solo una interpreta-

⁵ SÁNCHEZ, R., *El problema del mal...*, p. 47.

⁶ SÁNCHEZ, R., *El problema del mal...*, p. 73.

⁷ SÁNCHEZ, R., *El problema del mal...*, p. p. 92.

ción nuestra de la realidad creada por Dios; esta idea parte de la incompatibilidad de Dios con el mal, pues hipotéticamente si uno existe el otro no puede existir. Es por eso que se presenta la posibilidad de que la existencia del mal sea en realidad solo una malinterpretación de la creación de Dios, por lo que se aceptaría que ésta no es del todo comprensible, pues la razón de Dios es mayor que la nuestra.

El mal entonces es la interpretación que damos de la creación de Dios, al ser una existencia de Dios y dependiente de su ordenamiento, no podemos aceptar nada fuera de Dios, ni siquiera el mal. Aún si los hechos se dan o suceden de ciertas maneras desconocidas o incomprendidas por nuestra parte, no podemos restarle a Dios omnipotencia, ni mucho menos delimitarlo a nuestras necesidades o deseos.⁸

El ensayo “Acerca del mal” mezcla dos de las perspectivas ya mencionadas: la naturaleza y las propuestas de solución ante el mal. Cuando las dos perspectivas se juntan puede surgir una tesis que busque darle sentido al sufrimiento tanto desde su origen como en su dudosa finalidad. Tanto en la vida religiosa, como política y jurídica, el mal se ha usado como herramienta de justicia, una forma de castigar e, idealmente, reformar lo que se necesita reformar. Se usa la amenaza del sufrimiento para que se cumplan órdenes, y se usa el castigo del sufrimiento para que no se vuelvan a incumplir. No obstante, este método no justifica moralmente, sino funcionalmente, la existencia del mal, por lo que a falta de una explicación moral se necesita pasar a la acción, se debe decidir cómo formar parte del mal, si nos dejamos envolver por él o si nos resistimos.

Cuando distinguimos el problema, cuando somos capaces de reconocernos a nosotros mismos obrando de las peores formas posibles, es cuando se implanta en nosotros la elección. Y este acto habrá que ser determinante y significará un punto de quiebre para elegir una lucha constante contra el mal o refugiarse entre sus sombras.⁹

Cuando se estudia el papel de Dios en la teodicea nos encontramos con una aparente contradicción, porque debemos entender que Él, en su omnibenevolencia, busca el bien para el hombre y jamás el mal, sin embargo, el mal existe. Entonces: ¿por qué hacemos el mal si Dios puede y quiere evitar que lo hagamos? Es entonces cuando el enfoque debe cambiar, pues, como afirma el autor, si Dios no explica el mal, el hombre debe hacerlo. La justificación más común e histórica al problema es la necesidad y la existencia intrínseca de la libertad respecto al ser humano, ya que un mundo libre tendría más valor

⁸ SÁNCHEZ, R., *El problema del mal...*, p. 103.

⁹ SÁNCHEZ, R., *El problema del mal...*, p. 117.

que uno justo "...y por tanto no es responsabilidad de Dios, y como la libertad es más valiosa que el sufrimiento, un mundo con libertad es ontológicamente superior a un mundo sin ella".¹⁰ Sin embargo puede que esta explicación no sea suficiente, esa es la tesis del último ensayo del libro "¿Basta con la libertad?" explicar que la libertad puede ser una descripción ambigua que no basta para solucionar el problema del mal. "Cuando una persona interviene para detener un crimen no pensamos que está eliminando la libertad de alguien, más bien valoramos positivamente que está evitando un sufrimiento innecesario".¹¹

A manera conclusión, el problema del mal resulta importante e interesante por su naturaleza contemplativa y práctica; además, por sus múltiples interpretaciones y posibles soluciones o intentos de solución y por su apariencia paradójica. La incesante presencia del sufrimiento a lo largo de la historia lo ha hecho un tema de muchas discusiones filosóficas, y gracias a ello tenemos una gran cantidad de tesis y propuestas que tratan de acercarnos a la esencia del mal. Resta decir que un libro filosófico como este que aborda el problema de la teodicea, a saber, la justificación de Dios ante el problema del mal, de una manera responsable y propositiva, se constituye como una lectura recomendable. En efecto, se abarca el problema desde sus propiedades más particulares hasta sus consecuencias más relevantes, sin perder de vista la pertinencia del problema ni su contexto filosófico y teológico.

¹⁰ SÁNCHEZ, R., *El problema del mal...*, p. 120.

¹¹ SÁNCHEZ, R., *El problema del mal...*, pp. 125-126.

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 y envío de ejemplares*. Los autores cuyos trabajos sean publicados recibirán por correo postal dos ejemplares de la revista en que el artículo/nota haya sido publicado.

En caso de que lo soliciten, se les enviará también 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 cuatro 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.

Suscripción a la versión física.- La suscripción anual a la versión física de la Revista tiene un costo de \$62.00 USD, más gastos de envío. Para recibirla físicamente es necesario enviar un correo electrónico a metafisicaypersona@upaep.mx, y añadir la siguiente información: nombre completo, filiación institucional, correo electrónico y dirección completa a la que se enviarán los ejemplares. Una vez recibida esta información, la Revista hará llegar al interesado los datos necesarios para realizar el pago y este, una vez hecho efectivo dicho pago, enviará una copia escaneada del recibo al mismo correo.

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.