

ISSN: 0036-4703

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXV

FASCÍCULO 246

A. D. 2019

Buenos Aires

La revista SAPIENTIA es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. Asimismo, oficia como órgano de la *Sociedad Tomista Argentina*. SAPIENTIA (ISSN 0036-4703, Dirección Nacional del Derecho de Autor N° 381.238) es propiedad de la *Fundación Universidad Católica Argentina*.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina, como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

Las suscripciones se llevan a cabo completando el formulario correspondiente y efectuando el pago según los modos que figuran en el sitio *web* de la revista:
<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>.

SAPIENTIA se encuentra indizada en:

CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades); DIALNET; Fuente Académica Premier; HAPI (Hispanic American Periodicals Index); Latindex-Catálogo; Latindex-Directorio.

SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras, U.C.A.

Av. Alicia Moreau de Justo 1500, C1107AFD Buenos Aires - Argentina

(+54 11) 4349-0200, ext.: 1211

sapientia@uca.edu.ar - <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

Oscar Horacio Beltrán

Director

COMITÉ CIENTÍFICO

Mauricio Beuchot Puente

(Universidad Autónoma de México, México)

Mauricio Echeverría Gálvez

(Universidad Santo Tomás, Chile)

Yves Floucat

(Centre Jacques Maritain, Toulouse)

Francisco Leocata

(Pontificia Universidad Católica Argentina)

Jorge Martínez Barrera

(Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile)

Carlos Ignacio Massini Correas

(Universidad Austral, Universidad de Mendoza)

Héctor J. Padrón

(Universidad Nacional de Cuyo y Universidad Católica de Santa Fe, Argentina)

Vittorio Possenti

(Università degli Studi di Venezia)

Juan José Sanguinetti

(Pontificia Università della Santa Croce)

por la Sociedad Tomista Argentina

† María C. Donadio Maggi de Gandolfi

(Universidad Católica Argentina, Buenos Aires)

COMITÉ EDITORIAL

Mariano Asla *(Universidad Austral)*

Diego José Bacigalupe *(Seminario Arquidiocesano de La Plata)*

María Fernanda Balmaseda Cinquina *(UCA)*

Christián Carlos Carman *(Universidad de Quilmes)*

Claudio Conforti *(UNSTA)*

Agustín Echavarría *(Universidad de Navarra)*

Juan Francisco Franck *(Austral, UNSTA)*

Juan Andrés Leverman *(UCA)*

María Liliana Lukac de Stier *(UCA-Sociedad Tomista Argentina)*

Marisa Mosto *(UCA)*

Carlos Taubenschlag *(UCA)*

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pablo Alejo Carrasco

Artículos

ADAM SOŁOMIEWICZ

Varsovia

adam.solomiewicz@gmail.com

El intelecto agente aristotélico como “intelecto personal” según Leonardo Polo

Recibido 19/3/2019 Aceptado 12/8/2019

Resumen: El intelecto agente es uno de los más eminentes hallazgos filosóficos de Aristóteles. El Filósofo indicó que en la intelección humana hace falta distinguir entre el intelecto paciente y –separado de él y superior– el intelecto agente. Esta concepción fue tratada a lo largo de los siglos por varios filósofos de inspiración aristotélica, entre los cuales destacaron los aristotélicos árabes y Santo Tomás de Aquino. Algunas de las cuestiones del intelecto agente (como su estatuto ontológico) no encontraron soluciones satisfactorias.

Leonardo Polo (1926-2013) propuso “personalizar” el intelecto agente aristotélico, es decir, equiparlo al *actus essendi hominis* (el núcleo personal o la intimidad de la persona humana). Tal intelecto personal humano equivale a la actividad cognoscitiva trascendental humana cuyas dos vertientes son los siguientes: 1. “Transparentar” la luz cognoscitiva donada por el Dios Personal (el Acto Puro desde el punto de vista aristotélico). 2. “Iluminar” las capacidades cognoscitivas humanas idóneas a conocer sus temas correspondientes, p.e. ilumina la inteligencia (el intelecto paciente) que con tal luz conoce sus objetos inteligibles.

Palabras clave: acto de ser humano – luz cognoscitiva – transparencia personal – iluminar intelectual

Aristotelian agent intellect as ‘personal intellect’ according to Leonardo Polo

Abstract: The agent intellect is one of Aristotle's most eminent philosophical findings. The Philosopher indicated that in human intellection it is necessary to distinguish between the patient intellect and – separated from it and superior to it – the agent intellect. This conception has been treated throughout the centuries by several philosophers of Aristotelian inspiration, among whom the Arab Aristotelians and St. Thomas Aquinas stand out. Some of the questions of the agent intellect (such as its

ontological status) did not find satisfactory solutions.

Leonardo Polo (1926-2013) proposed to “personalize” the Aristotelian agent intellect, that is, to equate it with the human *actus essendi* (the personal nucleus or intimacy of the human person). Such a human personal intellect is equivalent to transcendental human cognitive activity whose two aspects are the following: 1. “to transparent” the cognitive light donated by the Personal God (the Pure Act from the Aristotelian point of view); 2. to “illuminate” the human cognitive capacities suitable to know their corresponding themes, i.e. to illuminate the intelligence (the patient intellect) that with such light knows its intelligible objects.

Keywords: human act of being –cognitive light– personal transparency – intellectual illumination

Introducción

No es sencillo exponer la intelección humana y más difícil aún, explicar su raíz trascendental. Es lo que muestra la historia de la filosofía, pues además de sus grandes aciertos proporcionó también numerosas confusiones al respecto, inaceptables por sus incoherencias internas. No se pretende aquí aportar un resumen sistemático de los planteamientos filosóficos que aspiran a comprender el núcleo del conocimiento humano, sino a presentar brevemente la solución poliana de la cuestión. Leonardo Polo (1926-2013), filósofo español, durante décadas Profesor de Filosofía en la Universidad de Navarra, consideró su propio planteamiento como una continuación del de Aristóteles y, consecutivamente, del de Santo Tomás de Aquino.

Este trabajo presenta la cuestión del *intellecto agente* de Aristóteles, indica algunas líneas de su desarrollo histórico y se centra en el planteamiento de Leonardo Polo al respecto: se expone lo que Polo considera como insuficiencia de la doctrina clásica acerca del *intellecto agente* y se explica su concepción de la luz cognoscitiva y de la índole transparente e iluminante del *intellecto personal* humano.

La doctrina clásica sobre el intelecto agente

Cuando pensamos en el conocer humano, solemos referirnos sobre todo al conocimiento racional, es decir, a la *operatividad* de la facultad o potencia intelectual. Según la doctrina aristotélica, los actos cognoscitivos son operaciones que comportan el crecimiento de la posesión inmanente. ¿En qué sentido se crece conociendo? Esto se podrá entender a la luz de la célebre afirmación de Aristóteles: «el alma es en cierto modo todas las cosas»¹. Ese “en cierto modo” indica la formalidad de las cosas, sus formas que son inteligibles en potencia. El conocimiento consiste en la actualización de dos posibilidades: la de entender (el alma) y la de ser entendido (las formas naturales). Al actualizarlas, se logra el conocer y el hacer cognoscibles los objetos. Lo inteligible en potencia pasa a ser inteligible en acto: la cosa es *actualmente conocida*. En un mismo *acto actual* se da la adecuación de la mente con la forma conocida². Así el alma se unifica con lo conocido y lo hace suyo. De este modo el hombre, además de su propia forma, llega a poseer las formas de las cosas que conoce. Santo Tomás lo expresa con estas palabras: «la perfección, que es propia de una cosa, se encuentra en otra»³. Por

¹ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, trad. CALVO MARTÍNEZ, T., Madrid, Gredos, 2000, III 8, 431 b 21.

² Cfr. POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, OC, Vol. XIII, Pamplona, EUNSA, 2015, p. 58. Se trata de la *commensuración* del acto del conocer con el objeto.

³ Y sigue: «ésta es la perfección del cognoscente en cuanto que es cognoscente, ya que algo es conocido por el cognoscente de manera que lo mismo conocido está de algún modo en el cognoscente; por eso se afirma en *De anima* que “el alma es en cierto modo todas las cosas”, puesto que por naturaleza puede conocer todo; y según este segundo modo es posible que en una cosa exista toda la perfección de todo el universo». SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, Tomo I, GONZÁLEZ, Á. L. - SELLÉS, J. F. - ZORROZA, M.^a I. (eds.), Pamplona, EUNSA, 2016, q. 2, a. 2, in c.

tanto, el crecimiento cognoscitivo consiste en el incremento del tener inmanente⁴ y es formalmente infinito: «siempre es posible conocer más»⁵.

Sin embargo, la inteligencia es una *potencia* y esto se ve, por ejemplo, en la pura potencialidad de la razón de un niño apenas nacido, dado que ésta todavía no ha sido activada. Como es claro, el niño ya tiene entendimiento (aunque no activado) porque sin dicha facultad esencial no sería un ser humano. Un niño empieza a conocer la realidad con sus sentidos externos e internos: por ejemplo, cuando mira, retiene las especies sensibles como imágenes en la imaginación, cuyo órgano es el cerebro. Luego, después de unos años llega el momento cuando la razón ‘arranca’: de ser pura potencia empieza a activarse. En consecuencia, existe algo (¿o alguien?) que tiene que ponerla en marcha, dado que «en la inteligencia [...] no hay órgano en ningún sentido (ya constituido, como ocurre en la sensibilidad externa; o por constituir, caso de la imaginación)⁶. Esto –comenta Polo– plantea un problema cuya solución ya fue pensada por Aristóteles. Es la noción de *noûs poietikós*, o *intellectus agens*. La inteligencia humana sin intelecto agente no podría pasar al acto, no podría ser principio operativo. Dicho de otro modo, la inteligencia

⁴ Hay que tener en cuenta que «siendo la potencia de entender correlativa con el acto de los inteligibles [el acto que actualiza los inteligibles en potencia], es preciso concluir que dicha potencia no es saturada por el conocer en cuanto intencional. Por eso la facultad intelectual es capaz de una pluralidad de operaciones (y objetos)». POLO, L., *Filosofía y economía*, OC, Vol. XXV, Pamplona, EUNSA, 2015, p. 156.

⁵ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo I, OC, Vol. IV, Pamplona, EUNSA, 2015, p. 142.

⁶ Por ejemplo, la operatividad de la vista se puede dar si el ojo está hecho; en cambio, la operatividad de la imaginación depende del número de las conexiones neuronales que se constituyen en el cerebro con su ejercicio. Cfr. POLO, L., *Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación*, OC, Vol. XVIII, Pamplona, EUNSA, 2019, p. 246.

no es una facultad *sola*: requiere un ‘acompañante’, un acto que concurre con su carácter estrictamente potencial»⁷.

Aristóteles describió el intelecto humano así: «por una parte, el intelecto capaz de hacerse todas las cosas, por otra, el intelecto capaz de hacerlas todas, semejante a la luz [...]. Y este intelecto es separado, sin mezcla, impasible, en acto por esencia [...]. El agente es superior al paciente [...]. Y porque es separado es por lo que sólo es propiamente inmortal y eterno... impasible»⁸. De este modo Aristóteles descubrió que en el hombre se da la distinción entre el *intelecto paciente* (potencial) y el *intelecto agente* (como acto). El *entendimiento agente es capaz de hacerse todas las cosas*, porque abstrae⁹ y el que recibe las formas abstraídas es el *entendimiento paciente*.

Polo señala que «desde el punto de vista del problema que una facultad inmaterial plantea si no se acepta el innatismo ni la iluminación directa de los inteligibles» el intelecto agente «es la solución de un problema; pero no es sólo eso»¹⁰. «Lo importante es señalar que la relación de intelecto agente e inteligencia no es una pieza teórica ni la construcción de un gran filósofo»¹¹, sino una *realidad* humana, que exige un estudio riguroso.

Como sostiene Juan Fernando Sellés¹², a pesar de reconocer que el intelecto agente es *inmortal, eterno*, viene «desde fuera y que sólo

⁷ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo II, OC, Vol. V, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 161.

⁸ ARISTÓTELES, *op. cit.*, III 5, 430 a 10-25.

⁹ En el sentido aristotélico abstraer significa «iluminar las imágenes de nuestros sentidos internos y suministrárselas a la inteligencia». SELLES, J. F., *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro*, Instituto de Ciencias para la Familia. Universidad de Navarra, Madrid, Rialp, 2011, 3ª ed., p. 556.

¹⁰ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo II, OC, Vol. V, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 163.

¹¹ *Ibidem*, pp. 240-241.

¹² De entre los actuales filósofos mundiales el Profesor Sellés es probablemente el que más tiempo y esfuerzo ha dedicado para la investigación del tema del

él [es] divino»¹³ en el hombre, «la tradición aristotélica posterior se ha limitado casi exclusivamente a [su] *papel abstractivo*»¹⁴ reduciéndolo a un instrumento¹⁵. Muchos aristotélicos lo consideraron extrínseco, como perteneciente a Dios que ilumina al hombre desde fuera, con lo cual el entendimiento agente sería uno para todos. Así lo interpretaron los comentadores griegos del Estagirita, los cuales tienen una mentalidad netamente platónica; asimismo los árabes (destacan especialmente Avicena y Averroes) y judíos medievales, que son deudores de los árabes; y asimismo algunos aristotélicos cristianos medievales del siglo XIII¹⁶. Polo advierte que «el estatuto ontológico del intelecto agente es uno de los motivos de los confusos conflictos que a mediados del siglo XIII agitaron las facultades de teología cristiana»¹⁷.

Los averroístas latinos¹⁸ consideraron el alma humana como una sustancia y el intelecto agente como lo único inmortal en el hombre pero perteneciente a la esfera divina, de modo que las almas participan de un único y separado intelecto agente divino. Tal intelecto, en cuanto que viene de fuera a la sustancia humana, se

intelecto agente aristotélico. El fruto de su trabajo queda recogido en el libro *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre*, tomos I-III, Pamplona, EUNSA, 2012-2017.

¹³ ARISTÓTELES, *Sobre la generación de los animales*, en: *Reproducción de los animales*, trad. SÁNCHEZ, E., Madrid, Gredos, 1994, II 3, 736 b 27.

¹⁴ SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro*, Instituto de Ciencias para la Familia. Universidad de Navarra, Madrid, Rialp, 2011, 3ª ed., p. 556.

¹⁵ Sin embargo, perdido el cuerpo tras la muerte, ya no hace falta abstraer nada. El intelecto agente, *inmortal*, sería inútil en la eternidad si abstraer es su papel exclusivo. Esta observación apunta a su carácter superior al meramente abstractivo. Cfr. *Idem*.

¹⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 561.

¹⁷ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo III, OC, Vol. VI, Pamplona, EUNSA, 2016, pp. 29-30.

¹⁸ Por ejemplo, Siger de Brabante, Boecio de Dacia y Juan de Sicca Villa. Cfr. SELLÉS, J. F., «Intelecto agente», en GONZÁLEZ, Á. L. (ed.), *El diccionario filosófico*, EUNSA, Pamplona, 2010, p. 612.

asemeja a un accidente suyo. Asimismo, si el entendimiento que activa la inteligencia de cada quien es común para toda la humanidad, el conocimiento resulta pasivo y la persona se pierde por completo. Para evitarlo y defender que cada persona tiene su propio intelecto agente, otros filósofos¹⁹ intentaron explicarlo como una facultad del alma²⁰. De esta manera salvaron la subsistencia personal, pero reprimieron o por lo menos disminuyeron el carácter activo del *agente*²¹. La primera solución (un único intelecto agente para todos los hombres) resulta incompatible con la persona humana; la segunda es una imposibilidad.

Como afirma Polo, esto «parece un dilema insoluble, cornudo, como decían los lógicos antiguos. Pero no hay tal dilema, porque el intelecto agente tampoco puede ser una sustancia sin convertirse en el Dios de Aristóteles. En cambio, se puede poner en el orden del *esse*, a partir de la distinción real entre esencia y ser: no es ni facultad ni sustancia, porque el *esse hominis* tampoco lo es»²². La rectificación

¹⁹ Como San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y Ramón LLull. Cfr. *Ibidem*, p. 612.

²⁰ «Tomás de Aquino, al tratar de dirimir las dificultades que conlleva la noción de intelecto agente único, entiende incluso al intelecto agente como una facultad del alma». POLO, L., *Antropología trascendental. Tomo I: La persona humana*, OC, Vol. XV, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 179. Una fuente de numerosas citas del Aquinate al respecto se encuentra en el capítulo VIII del ya mencionado libro de J. F. SELLÉS *El intelecto agente y los filósofos*, 2012 (tomo I). En la página 275 de esta publicación se afirma: «El fulcro de la doctrina tomista sobre el intelecto agente estriba en la noción de ‘potencia activa’. Si por tal se entiende, en sentido estricto, una ‘facultad’, estamos ante una paradoja sin solución: por una parte, porque en su filosofía una facultad es un *accidente*, y de interpretar el *intellectus agens* de ese modo, el conocer no sería radical o fontanal en el hombre, sino una adquisición; por otra, porque ‘potencia’ denota pasividad, y el intelecto agente carece de ella».

²¹ «Decir que el intelecto agente es una facultad es una solución de compromiso (*ad hoc*) o una solución apresurada, porque una facultad no es un acto». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo III, OC, Vol. VI, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 30.

²² *Idem*.

poliana de la doctrina aristotélica sobre el intelecto agente parte de este descubrimiento: *el intelecto agente es el acto de ser personal humano*²³.

La rectificación poliana: la personalización del intelecto agente

La palabra “rectificación” puede significar “corregir un error”, pero también “completar lo insuficiente”. Aquí se la usa en este segundo sentido. El hallazgo aristotélico del intelecto agente se puede valorar como una de las cumbres más altas en toda la historia de filosofía²⁴, pero por las aporías que proporciona esta noción – resaltadas en el apartado anterior– exige una rigurosa profundización. Como señala Polo, Aristóteles no llegó a desentrañar la verdadera índole del intelecto agente²⁵, porque: 1) con su filosofía no alcanzó el carácter personal del hombre; 2) la operatividad

²³ No es éste el sitio adecuado para exponer la doctrina poliana del *acto de ser personal humano*. Ahora basta con señalar que Polo prefiere hablar del *co-acto de ser humano*, más que del *acto de ser*, dado que la persona humana «más que persistir, significa acompañar, intimidad, *co-ser*, *co-existir*». POLO, L., *Antropología trascendental. Tomo I: La persona humana*, OC, Vol. XV, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 162. El *co-acto de ser personal* se distingue del *acto de ser de la realidad cósmica* en virtud de que co-existe libremente, cognoscivamente y amorosamente con la Fuente y el Origen de su ser, con el Dios Personal.

²⁴ En varias de sus publicaciones Polo expresa su gran aprecio por el Estagirita y subraya que su «*Curso [de teoría del conocimiento]* es de inspiración aristotélica». *Ibidem*, p. 29. En las *Lecciones de psicología clásica*, por ejemplo, hace una declaración muy particular sobre el Filósofo: «Aristóteles es el más grande de todos los filósofos que ha habido. Yo siempre que leo a Aristóteles salgo escandalizado del talento que tenía. Parece mentira que, con los pocos elementos de hecho que tenía, se pueda acertar; y no solamente acertar, sino pensar con una agudeza tan fabulosa. Aristóteles es un gran maestro». POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, OC, Vol. XXII, Pamplona, EUNSA, 2015, p. 145.

²⁵ Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. Tomo II: La esencia de la persona humana*, OC, Vol. XV, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 335.

intelectiva es para él propiamente temática²⁶; y 3) no descubrió el acto de ser, ni consecuentemente su distinción real con la esencia²⁷. Por eso, en el ámbito estrictamente aristotélico, «el intelecto agente no es estudiado en cuanto tal. Ciertamente que Aristóteles es el inventor de la noción; pero si se atiende a lo que dice, cabe admitirlo o no admitirlo. Es una hipótesis explicativa *ad hoc*, en la que no se profundiza. En rigor, el intelecto agente queda sin conocer»²⁸.

Un acto es una realidad o no es acto; por tanto, no se puede admitir el intelecto agente como una mera hipótesis, con lo cual «el intelecto agente es más de lo que dice Aristóteles»²⁹. El estudio de su estatuto ontológico puede partir de la siguiente observación: el valor de un acto sólo iluminador de imágenes sería muy pobre y su unión con la inteligencia resultaría débil³⁰. Si se limitara a eso, el intelecto agente se reduciría a un iniciador del conocimiento que, al poner la inteligencia en marcha –es decir, tras proporcionarle los inteligibles en acto–, dejaría de actuar. No obstante la abstracción es sólo el primer acto intelectual seguido por otros de distinta índole.

La teoría del conocimiento de Leonardo Polo pone de manifiesto que la operatividad de la inteligencia va mucho más allá de la recepción de los abstractos (es asimismo una afirmación presente en la tradición aristotélica³¹). Según Polo, a partir de la abstracción, la operatividad cognoscitiva prosigue en dos líneas: la de negación y la racional³². «La primera línea procesativa declara que con el abstracto

²⁶ Si esto fuera verdad, no haría falta *buscar* el tema superior del conocer humano.

²⁷ Lo que llevó a cabo Santo Tomás de Aquino.

²⁸ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo III, OC, Vol. VI, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 29.

²⁹ *Idem*.

³⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 28.

³¹ Tampoco es este el lugar conveniente para exponer la riqueza de la doctrina aristotélica y tomista de las operaciones y hábitos de la inteligencia.

³² Que se corresponden con las vías de la “abstracción formal” y “total” tomistas. Cfr. al respecto SELLÉS, J. F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona,

no se conoce todo»³³, por eso «la prosecución infinita es propia de la inteligencia»³⁴. Sus operaciones se llaman *negativas* o *generalizantes*, pues «generalizar es un proceso al infinito, es decir, no hay la idea máximamente general»³⁵. Por otro lado, la línea racional es, como explica Polo, «más bien, un quedarse en los abstractos para ir hacia el fondo. [...] La prosecución racional procede en la forma de explicitación. Se explicita lo implícito en el abstracto. [...] Se ejercen tres operaciones (concebir, juzgar y fundar) que llamo *fases*: la anterior guarda el implícito que es explícito en la siguiente»³⁶. Luego, «más allá del fundar no caben operaciones racionales, porque a partir del abstracto no se puede operativamente avanzar más en orden a lo real»³⁷.

Ahora bien, el intelecto agente no puede limitarse a proporcionar los abstractos a la inteligencia, porque «una potencia no puede funcionar sola»³⁸. Si el entendimiento paciente se describe como una *potencia pasiva* comparable con una ‘facultad orgánica sin órgano’³⁹,

2000, 2ª ed., pp. 267-288.

³³ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo IV, OC, Vol. VII, Pamplona, EUNSA, 2019, p. 458.

³⁴ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo II, OC, Vol. V, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 171.

³⁵ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo IV, OC, Vol. VII, Pamplona, EUNSA, 2019, p. 460.

³⁶ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo III, OC, Vol. VI, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 59.

³⁷ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo IV, OC, Vol. VII, Pamplona, EUNSA, 2019, p. 464.

³⁸ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo III, OC, Vol. VI, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 28. «Si (o mientras) la facultad es mera facultad, está cerrada a la libertad», con lo cual no actúa libre. *Ibidem*, p. 41.

³⁹ Una facultad orgánica es *potencia activa* de un órgano susceptible de inmutación formal, por eso es capaz de actuar simplemente en virtud de su constitución. Con esto Polo concluye que «la facultad orgánica es exactamente una facultad», en cambio «la inteligencia es una facultad, pero no lo es exactamente, pues como potencia formal sin órgano no reúne todas las condiciones para serlo». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo I, OC, Vol. IV, Pamplona,

«la función de ‘suministrar’ especies inteligibles a la nuda potencia intelectual»⁴⁰ no resulta suficiente para ella, sino que equivale al *cometido mínimo* del intelecto agente. Cuando la inteligencia posee ya los abstractos, sigue siendo una *facultad sin órgano*, por lo cual permanece incapaz de seguir actuando. Polo señala, como *conclusión inevitable*, que «el intelecto agente tiene que acompañar a la inteligencia en el mantenimiento de su operatividad»⁴¹. La necesidad de ese *acompañamiento* radica en que «es menester no separar demasiado la inteligencia y el intelecto agente: ni éste es un acto fijo, ni aquélla pasa al acto por sí sola. Son dos puntos de vista –potencia y acto– que hay que integrar y no sólo en el comienzo, sino a lo largo del crecimiento intelectual»⁴². Con otras palabras, el intelecto agente «está constantemente unido a la inteligencia y de él depende su prosecución operativa»⁴³.

Como es sabido, la filosofía moderna reduce la operatividad cognoscitiva humana a los actos de inteligencia. Es lo que Polo llama *el olvido* moderno del hábito⁴⁴. Sin embargo, esta noción clave descrita por Aristóteles (*héxis*⁴⁵), resulta imprescindible para poder explicar la prosecución operativa del entendimiento. Aquí sólo se

EUNSA, 2015, p. 201.

⁴⁰ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo II, OC, Vol. V, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 162.

⁴¹ *Ibidem*, p. 171.

⁴² *Idem*.

⁴³ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo III, OC, Vol. VI, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 39.

⁴⁴ «La filosofía moderna no habla nunca de los hábitos; es una verdadera omisión, todos se han olvidado del hábito». *Persona y libertad*, p. 85. Por eso, «para explicar la manifestación del conocimiento intelectual (el saber que se piensa)» recurre a la *reflexión*. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo IV, OC, Vol. VII, Pamplona, EUNSA, 2019, p. 667.

⁴⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Categorías*, en *Tratados de lógica (Órganon)*, trad. CANDEL SANMARTÍN, M., Madrid, Gredos, 1982, 8. Más sobre el concepto de *héxis* en Aristóteles cfr. ARAIZA, J. M., «La prudencia en Aristóteles: una *héxis praktikè*», *Tópicos. Revista de Filosofía*, 46, 2014, pp. 151-174.

señalará, que a pesar de que el Estagirita reconoció que la inteligencia humana no es un principio fijo, sino susceptible de las perfecciones habituales, no se dio cuenta de que tal perfeccionamiento es posible sólo en virtud del intelecto agente y que se cifra en el *conocimiento habitual* de las operaciones. Ese fue el hallazgo de Tomás de Aquino que, sin embargo, lo dejó sin desarrollar⁴⁶. La teoría del conocimiento poliana conecta con la noción tomista del conocimiento habitual y profundiza en su dependencia del intelecto agente.

Polo sostiene que «las operaciones que la inteligencia puede ejercer en tanto que tiene hábitos son distintas que las que puede ejercer si no tiene hábitos; sin hábitos la inteligencia no es capaz más que de abstraer y, además, ella no abstrae sino que es el *intelecto agente*. Para ir más allá de la abstracción [...] hacen falta hábitos»⁴⁷. Desde luego, «pasar del abstracto al concepto sólo es posible por el hábito de la abstracción. A su vez, pasar del concepto al juicio sólo es posible por el concepto habitual»⁴⁸. Con esto se indica también que «los hábitos intelectuales se adquieren con un sólo acto»⁴⁹ o, dicho de otro modo, a cada acto cognoscitivo corresponde un hábito distinto.

Sin profundizar más en la noción del *hábito cognoscitivo* –lo que comportaría un alejamiento del tema que nos interesa aquí– conviene resaltar su función iluminadora de las operaciones intelectuales: «el intelecto agente no fabrica la operación intelectual, pero sí la ilumina. ‘Hacer’ inteligible la operación es desocultarla. Sólo así la operación

⁴⁶ Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo III, OC, Vol. VI, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 29. «La teoría del conocimiento clásica admite los hábitos intelectuales, pero no está muy segura de que el conocimiento habitual sea un conocer en acto, sino que lo interpreta como potencial al compararlo con el conocimiento en acto que, en sentido estricto, sería el operativo». *Ibidem*, p. 38.

⁴⁷ POLO, L., *Persona y libertad*, OC, Vol. XIX, Pamplona, EUNSA, 2017, p. 85.

⁴⁸ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo III, OC, Vol. VI, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 60.

⁴⁹ POLO, L., *Antropología trascendental. Tomo II: La esencia de la persona humana*, OC, Vol. XV, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 458.

está en la inteligencia, pues no se integra en ella como operación sino como hábito»⁵⁰. Y como una operación no es un objeto —es un acto inmanente—, no puede ser conocida por otra operación sino sólo por un acto de índole superior: un hábito.

Resumiendo lo dicho en este apartado se concluye que si una potencia pasiva no está acompañada constantemente por su acto correspondiente, resulta imposible que siga actuando; por eso la unión de la inteligencia con el intelecto agente es muy estrecha⁵¹. Si la activación de toda la potencia intelectual del hombre depende del intelecto agente, éste tiene que ser un acto del orden superior a lo que activa, y en tanto que trasciende lo potencial humano (la esencia del hombre) equivale al acto de ser personal humano, es decir, es un trascendental antropológico: el intelecto trascendental o, simplemente, el *intelecto personal*. La clave de la rectificación poliana del *intelecto agente* aristotélico reside en su *personalización*⁵². «Este planteamiento es sencillo, no multiplica los entes sin necesidad, y, por otra parte, saca al intelecto agente de una situación problemática»⁵³.

Antes de exponer la índole del *intelecto personal* humano, el apartado siguiente se dedicará a una exposición de la comprensión poliana de la *luz cognoscitiva*.

⁵⁰ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo III, OC, Vol. VI, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 27.

⁵¹ Además de ser mediada por los hábitos innatos.

⁵² «El *intellectus ut actus*, lo que Aristóteles llama intelecto agente, es un trascendental personal, que se convierte con la libertad trascendental. En este sentido, es mejor llamarlo *intellectus ut co-actus*, o también *núcleo del saber*». POLO, L., *Antropología trascendental. Tomo I: La persona humana*, OC, Vol. XV, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 138, nota 41.

⁵³ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo III, OC, Vol. VI, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 28. La cuestión de la *personalización* del intelecto agente la investigó detenidamente Juan Fernando Sellés. Cfr. su artículo «Solución poliana al aparente enigma del intelecto agente aristotélico», *Miscelánea Poliana*, 59, 2018, pp. 165-197.

El conocimiento es luz

Si no es fácil *darse cuenta* de las realidades espirituales humanas superiores a la facultad racional, resulta aún más difícil expresarlas con el lenguaje, por eso suele ser útil –si no imprescindible– servirse con este fin de metáforas de las realidades que conocemos con evidencia. No sorprende, por tanto, que ya los antiguos griegos compararan el conocimiento espiritual humano con el sensible. De entre los cinco sentidos el más semejante a la intelección, en tanto que el más formal, es la vista⁵⁴.

Como indica Juan García González⁵⁵, Platón comprendió la intelección en términos de visión, pero fue Aristóteles quien describió el intelecto superior humano, el *agente*, como *semejante a la luz*. Aunque podría parecer que Polo coincide en esto con el Estagirita –ya que afirma: «el conocimiento es luz»⁵⁶–, no obstante usa esta comparación más bien en el sentido inverso: «la luz cognoscitiva no es ninguna metáfora. No es sólo la luz visual, sino que todo conocimiento es luz»⁵⁷, por lo cual, «estrictamente la luz es el conocimiento. La luz física [lo es] en sentido metafórico»⁵⁸. En definitiva, Polo considera «la luz [visual] como metáfora física del conocimiento»⁵⁹.

⁵⁴ «Tacto y vista [son las] designaciones por antonomasia de lo inferior y de lo superior» entre los sentidos externos. POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, OC, Vol. XXII, Pamplona, EUNSA, 2015, p. 151.

⁵⁵ Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., «La doctrina de Polo acerca de la luz, y su papel en el universo y para la vida», *Studia Poliana*, 11, 2009, pp. 61-63. Aunque en este artículo se investiga la luz física según Polo, sus primeros párrafos proporcionan un comentario sintético de la noción poliana de la luz cognoscitiva.

⁵⁶ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo I, OC, Vol. IV, Pamplona, EUNSA, 2015, p. 144.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 146.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 144.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 208.

Sin embargo, tal interpretación de la luz no es originariamente poliana, como advierte Juan García: «Tomás de Aquino atribuye esta inversión (la de considerar luz propiamente a la cognoscitiva, y en sentido derivado la luz física) a Agustín de Hipona⁶⁰. Y opina equilibradamente terciando entre ambas posiciones: “la luz, en cuanto a la cosa significada, está propiamente en las cosas corporales y no en las espirituales, a no ser que se diga metafóricamente; pero en cuanto a la razón por la cual se impone el nombre, que consiste en la manifestación, más propiamente está en las cosas espirituales”⁶¹. Por esto último se dice luz a aquello que es principio de conocimiento»⁶².

En efecto, si «por luz física entendemos cierta realidad cuya *cualidad* es propagarse en línea recta: es lo recto como realidad física. La recta, se suele decir, es la distancia más corta entre dos puntos. Pero esto es geométrico. [...] Platón da una mejor definición de recta. Esta definición sólo es posible en virtud de que existe el sentido de la vista. Platón dice que la recta es aquella línea que proyectada se reduce a un punto. El punto es la negación de la distancia»⁶³. Entonces «desde el punto de vista óptico, la luz es la *anulación de la distancia según la actualidad*. La luz presenta, y eso es anular la distancia»⁶⁴. En tal sentido la luz anula el espacio, pero no el tiempo. Según esto, «por mucho que sea su parecido con el conocimiento, la luz pertenece a lo intramundano, es inexorablemente progresiva»⁶⁵. Así se destaca que «lo más

⁶⁰ «Secundum Augustinum, lux magis proprie dicitur in spiritualibus quam in corporalibus». SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 4, ex.

⁶¹ *Ibíd.*

⁶² GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., *op.cit.*, pp. 62-63.

⁶³ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo I, OC, Vol. IV, Pamplona, EUNSA, 2015, p. 144.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 145.

⁶⁵ *Ibíd.*

intencional⁶⁶ del mundo físico es la luz»⁶⁷ y que su intencionalidad es «muy peculiar, transparente: la luz nos trae de lejos»⁶⁸. La conclusión de Polo estriba en que la luz física «es lo físicamente intencional, lo intencional tal como puede darse físicamente, puesto que en la realidad física la intencionalidad pura no [se] puede dar. La intencionalidad pura requiere el acto de conocer»⁶⁹. Al asumir estas explicaciones, la afirmación «la luz física es una metáfora del conocimiento»⁷⁰ ya no sorprende tanto. Por consiguiente, «la luz intelectual no se deja entender mediante metáforas sacadas de la luz física»⁷¹.

Además, desde la perspectiva de la teología de la creación, Dios es la *Luz Increada* y el Origen de la luz física. En este sentido esa luz es un ‘vestigio’ de la luminosidad espiritual de Dios, con lo cual está claro que no es la Luz Originaria la que se compara con la física, sino al revés. Luego, al espíritu humano cabe denominarlo como una «chispa de Luz Increada»⁷².

⁶⁶ No es tampoco éste el sitio adecuado para exponer la cuestión compleja de la *intencionalidad*. Nos limitaremos a citar esta afirmación de Polo donde distingue entre lo intelectual e inteligible en un acto cognoscitivo: «la operación es intelectual, lo intencional es inteligible. [...] Lo inteligible actual es intencional». *Curso de teoría*, IV, p. 452.

⁶⁷ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo I, OC, Vol. IV, Pamplona, EUNSA, 2015, p. 146.

⁶⁸ *Ibíd.*

⁶⁹ *Ibíd.*

⁷⁰ *Ibidem*, p. 209.

⁷¹ POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, OC, Vol. I, EUNSA, Pamplona, 2015, p. 323.

⁷² POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo I, OC, Vol. IV, Pamplona, EUNSA, 2015, p. 209.

El intellectus ut co-actus como la transparencia personal

El conocer superior humano (el *intelecto personal*) es luz; sin embargo, de entrada no es *luz iluminante*, sino ante todo *transparente*⁷³: «luz en la luz»⁷⁴, «luz penetrada de luz o [...] pura transparencia»⁷⁵. ¿Qué quiere decir esto? Que el intelecto personal no es el *origen* de su luz, sino que *es* luz como don de Dios, su Creador. Por eso Polo afirma que «el *intellectus ut co-actus* en cuanto que *repercute* en los actos intelectuales inferiores a él, se llama *ver*», pero «hacia arriba es *transparencia*»⁷⁶. Con otras palabras, el intelecto personal *ilumina* hacia abajo y así conoce lo inferior; en cambio, ante lo superior a él es *pura transparencia*. ¿Cómo se conoce a sí mismo? Con su *luz interior* solidaria con él, por lo cual el hábito innato de sabiduría es una *luz transparente*⁷⁷. Por tanto, «el hábito de sabiduría se describe como actuosidad insistente en la transparencia del

⁷³ Como señala Polo, «es de destacar que la filosofía tradicional mantiene que el intelecto es luz, pero entiende que en el hombre esa luz es iluminante, es decir, procede de un foco que es únicamente divino». Sin embargo, «con la noción de foco se olvida que la Identidad [Divina] es Originaria; de ningún modo la noción de foco es originaria, pues es el punto del que arranca una difusión». Tampoco el intelecto personal creado es focal, sino transparente. POLO, L., *Antropología trascendental. Tomo I: La persona humana*, OC, Vol. XV, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 226, nota 11.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 254.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 207. «La transparencia no se confunde con la diafanidad del cristal, que es asunto físico. Lo diáfano es más bien pasivo respecto de la luz que lo atraviesa y, por tanto, carece de lo que hemos llamado intensidad de la transparencia. La intensidad de la transparencia es la luz intelectual por dentro, pues ese dentro es luz». *Ibidem*, 225.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 209, nota 26.

⁷⁷ «Al sentar la solidaridad del hábito de sabiduría con el intelecto personal, se alcanza la interioridad de la luz –la luz es *además* luz–, la cual es superior a la noción de foco». *Ibidem*, p. 226, nota 11. Más sobre el hábito innato de sabiduría según Leonardo Polo cfr. SELLÉS, J. F., «El hábito de sabiduría según Leonardo Polo», *Studia Poliana*, 3, 2001, 73-102.

intelecto personal en tanto que esa insistencia no tiene nada que ver con una culminación»⁷⁸. Por el contrario «en los otros hábitos innatos se pierde la solidaridad con el intelecto personal; [...] en ellos la intensidad de la transparencia disminuye, es decir, que son luces sin luz interior, esto es, *luces iluminantes*»⁷⁹.

Según lo dicho, si los demás actos cognoscitivos del hombre conocen en cuanto que *iluminan* con la luz del intelecto personal –ya que es evidente que no originan sus luces–, también son transparentes, pero su intensidad –como dice Salvador Piá Tarazona– «va disminuyendo, hasta llegar a las operaciones cognoscitivas que son, por así decirlo, mínimamente transparentes»⁸⁰. El conocimiento esencial humano Polo se explica como las «*iluminaciones en cascada* [...] de arriba abajo [...] y, por redundar sobre la potencia, de abajo arriba»⁸¹. Así se ve, que el hábito de sabiduría es el hábito intelectual más abierto a la *transparencia*, pues es *solidario* con ella.

En definitiva, la *transparencia personal* es la «luz capaz de recibir luz»⁸², pero «no es una luz iluminada, sino intensificada en su misma transparencia». El *intellectus ut co-actus* no se asemeja a una luz fija, como un foco que difunde la luz, pues «esa luz es incrementable, precisamente porque es transparente, en contacto con otra luz, con la Luz de la Luz». Esta alusión a la Luz divina resalta la dependencia radical del intelecto personal respecto de su Creador. Según esto la

⁷⁸ *Ibidem*, p. 148.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 225-226.

⁸⁰ PIÁ TARAZONA, S., «Sobre las dualidades intelectuales superiores», *Studia Poliana*, 3, 2001, p. 163. «El grado mínimo de iluminación corresponde al objeto intencional, el cual ilumina lo que ya no es una iluminación. Con otras palabras, el límite de la iluminación es iluminante, pero su término intencional no lo es». POLO, L., *Antropología trascendental. Tomo II: La esencia de la persona humana*, OC, Vol. XV, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 291.

⁸¹ *Ibidem*, p. 334.

⁸² POLO, L., «La persona humana como ser cognoscente» (2006), OC, Vol. XXVI, EUNSA, Pamplona, 2017, pp. 94-95. Las demás citas en este párrafo vienen del mismo lugar.

transparencia es *humildad*, «se ignora; pero esa ignorancia sería en todo caso una docta ignorancia», porque «se deja penetrar enteramente por la luz siendo ella misma luz: [...] sólo la luz se deja penetrar por la luz»⁸³. Por el contrario, una pretensión de autodesvelamiento que se cifra en la soberbia de no buscar y no aceptar la *Luz Increada*, equivaldría a la *opacidad* intelectual, la disminución de la intensidad de la transparencia o el decrecimiento del intelecto personal humano.

Conclusiones

1ª) Leonardo Polo aceptó la noción aristotélica del *intelecto agente* y –al aplicar la distinción real tomista *esse–essentia* a la antropología– lo equiparó con la realidad del co-acto de ser personal humano (llamado también intimidad, núcleo personal o, simplemente, persona humana en su sentido más trascendental). Por eso se puede decir que *personalizó* el *intelectus ut actus* aristotélico descubriéndolo como el *intelectus ut co-actus*.

2ª) La actividad trascendental del intelecto personal equivale a *transparentar* de la Luz Originaria; en cambio, *iluminar* significa *ver* los temas inferiores al co-acto de ser humano. Con otras palabras, el *intelectus ut co-actus* es «una luz creada [que] depende de un don más alto, por lo que se consume en una aceptación libre y no se agota al iluminar actos inferiores»⁸⁴. En cuanto que la intelección radical humana se comprende como una apertura cognoscitiva hacia más allá de sí misma –*la apertura hacia dentro*–, implica «una profundización prolongada de nuestro saber [como] el

⁸³ Polo admira la *transparencia pura* de la Santísima Virgen María: «en la Virgen se ve muy claro, la humildad es la transparencia: un alma sin mancha. Nosotros tenemos la mancha del pecado original, pero el intelecto agente no admite mancha. Es la noción de *puritas essendi*».

⁸⁴ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo IV, OC, Vol. VII, Pamplona, EUNSA, 2019, p. 457.

autotranscendimiento en transparencia [...], es decir, un dejar que aparezca el futuro del entender, que le hace posible como actividad creciente»⁸⁵. Esa apertura a *que aparezca el futuro del entender* conlleva una indicación clara del carácter intrínsecamente libre de la acogida del don de la luz por la *transparencia personal*. Una invasión necesaria de la Luz Divina sería incompatible con la libertad personal: «la libertad trascendental tiene que ser intelectual y el acto intelectual superior tiene que ser libre sin resquicios»⁸⁶.

3ª) Si la transparencia intelectual significa la dependencia radical del intelecto personal de la Luz superior, y esa dependencia equivale a la libertad trascendental humana, la actitud intelectual superior de la persona ha de cifrarse en la *búsqueda* libre de la Luz divina, puesto que el Creador respeta la índole libre de su criatura personal.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, trad. CALVO MARTÍNEZ, T., Madrid, Gredos, 2000.
- ARISTÓTELES, *Categorías*, en *Tratados de lógica (Órganon)*, trad. CANDEL SANMARTÍN, M., Madrid, Gredos, 1982.
- ARISTÓTELES, *Sobre la generación de los animales*, en: *Reproducción de los animales*, trad. SÁNCHEZ, E., Madrid, Gredos, 1994.
- ARAIZA, J. M., «La prudencia en Aristóteles: una *héxis praktikè*», *Tópicos. Revista de Filosofía*, 46, 2014, pp. 151-174.

⁸⁵ POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, OC, Vol. XXVII, EUNSA, Pamplona, 2015, p. 71.

⁸⁶ POLO, L., *Antropología trascendental. Tomo I: La persona humana*, OC, Vol. XV, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 257.

-
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., «La doctrina de Polo acerca de la luz, y su papel en el universo y para la vida», *Studia Poliana*, 11 (2009) pp. 61-69.
- PIÁ TARAZONA, S., «Sobre las dualidades intelectuales superiores», *Studia Poliana*, 3 (2001) pp. 145-165.
- POLO, L., *Antropología trascendental. Tomo I: La persona humana*, OC, Vol. XV, Pamplona, EUNSA, 2016.
- POLO, L., *Antropología trascendental. Tomo II: La esencia de la persona humana*, OC, Vol. XV, Pamplona, EUNSA, 2016.
- POLO, L., *Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación*, OC, Vol. XVIII, Pamplona, EUNSA, 2019.
- POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo I, OC, Vol. IV, Pamplona, EUNSA, 2015.
- POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo II, OC, Vol. V, Pamplona, EUNSA, 2016.
- POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo III, OC, Vol. VI, Pamplona, EUNSA, 2016.
- POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo IV, OC, Vol. VII, Pamplona, EUNSA, 2019.
- POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, OC, Vol. XXVII, EUNSA, Pamplona, 2015.
- POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, OC, Vol. I, EUNSA, Pamplona, 2015.
- POLO, L., *Filosofía y economía*, OC, Vol. XXV, Pamplona, EUNSA, 2015.
- POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, OC, Vol. XXII, Pamplona, EUNSA, 2015.
- POLO, L., «La persona humana como ser cognoscente» (2006), OC, Vol. XXVI, EUNSA, Pamplona, 2017, pp. 77-96.

-
- POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, OC, Vol. XIII, Pamplona, EUNSA, 2015.
- POLO, L., *Persona y libertad*, OC, Vol. XIX, Pamplona, EUNSA, 2017.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, Tomo I, GONZÁLEZ, Á. L. - SELLÉS, J. F. - ZORROZA, M.^a I. (eds.), Pamplona, EUNSA, 2016.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, en *Opera Omnia*, en <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>
- SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro*, Instituto de Ciencias para la Familia. Universidad de Navarra, Madrid, Rialp, 2011, 3^a ed.
- SELLÉS, J. F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2000, 2^a ed.
- SELLÉS, J. F., «El hábito de sabiduría según Leonardo Polo», *Studia Poliana*, 3 (2001) pp. 73-102.
- SELLÉS, J. F., *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre*, tomos I-III, Pamplona, EUNSA, 2012-2017.
- SELLÉS, J. F., «Intelecto agente», en GONZÁLEZ, Á. L. (ed.), *El diccionario filosófico*, EUNSA, Pamplona, 2010, pp. 610-614.
- SELLÉS, J. F., «Solución poliana al aparente enigma del intelecto agente aristotélico», *Miscelánea Poliana*, 59 (2018) pp. 165-197.

HUGO JOSÉ FRANCISCO VELÁZQUEZ¹

Universidad Nacional de Tucumán

hugovelazq@hotmail.com

Breve reseña sobre la verdad en el pragmatismo de Charles S. Peirce y William James

Recibido 19/3/2019 Aceptado 12/8/2019

Resumen: Usualmente se piensa que el pragmatismo constituye una escuela filosófica cuyos representantes sostienen una serie de postulados, entre los cuales se encuentra la tesis de que la verdad se identifica con lo útil sin más. Sin embargo, entiendo que ambas afirmaciones son falsas, o por lo menos exageradas, ya que, por un lado, el pragmatismo es una tradición bastante heteróclita y, por otro lado, la noción de verdad dentro del pragmatismo implica un concepto complejo que varía de acuerdo con cada autor. El objeto del presente trabajo será realizar un análisis y confrontación de las concepciones de la verdad sostenidas por Charles S. Peirce y por William James, dos de los más importantes representantes del pragmatismo clásico. Todo esto con el fin de mostrar parcialmente que, por un lado, resulta exagerado identificar la concepción pragmatista de la verdad con lo útil o conveniente y que, por otro lado, el pragmatismo no debe concebirse como una escuela o doctrina sino como un movimiento que presenta múltiples variaciones.

Palabras clave: verdad – pragmatismo clásico – Peirce – James

Brief review on the truth in Charles S. Peirce and William James's pragmatism

Abstract: Pragmatism is usually thought to constitute a philosophical school whose representatives hold a series of postulates, among which is the thesis that truth is simply identified with what is useful. However, both statements are false, or at least exaggerated, since, on the one hand,

¹ Abogado, Procurador y Lic. en Filosofía graduado en la Universidad Nacional de Tucumán (UNT). Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Doctorando del Doctorado en Humanidades de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT. Prof. auxiliar de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UNT.

pragmatism is a fairly heterogeneous tradition and, on the other hand, the notion of truth within pragmatism implies a complex concept that varies according to each author. This article aims to develop a detailed analysis and confrontation of the conceptions of truth held by Charles S. Peirce and by William James, two of the most important representatives of classical pragmatism. All this in order to partially show that, on the one hand, it is exaggerated to identify the pragmatist conception of truth with what is useful or convenient and, on the other hand, pragmatism should not be conceived as a school or doctrine but as a movement that presents multiple variations.

Keywords: truth – classical pragmatism – Peirce – James

1. Introducción

El pragmatismo es una corriente o movimiento filosófico que surgió en el último tercio del siglo XIX a partir de la elaboración de la célebre *máxima pragmática* del filósofo norteamericano Charles Sanders Peirce, mérito reconocido por el propio William James. La misma reza lo siguiente:

Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tenga el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto.²

Precisamente, el pragmatismo clásico considera que la relevancia de cualquier noción está dada por los efectos experimentales de la misma, es decir, en sus consecuencias prácticas. Dicho apotegma importa un método filosófico indispensable para aclarar los conceptos a través de sus efectos prácticos. Así, a partir de la formulación de esta máxima surge un nuevo modo de pensar, un nuevo modo de hacer filosofía y ciencia³.

² PEIRCE, CHARLES, «Cómo esclarecer nuestras ideas», trad. José Vericat, 1878, p. 7, disponible en: <http://www.unav.es/gep/HowMakeIdeas.html>

³ Cfr. BARRENA, SARA, «El pragmatismo», *Factótum*, nº 12, 2014, p. 1, disponible en: http://www.revistafactotum.com/revista/f_12/articulos/Factotum_12_1_Sara_Barrena.pdf

Desde un punto de vista cronológico fáctico podemos decir que el pragmatismo se gestó a partir de las reuniones del Club Metafísico de Cambridge, el cual tenía como objetivo discutir sobre la definición de creencia del psicólogo y filósofo Alexander Bain que la identificaba con todo aquello a partir de lo cual un hombre está dispuesto a actuar. Dicho Club nucleaba a grandes intelectuales de Harvard de aquella época, entre los que cabe destacar a William James, John Green, Joseph Warner y al mismo Charles Peirce⁴.

Dejando de lado las cuestiones históricas, es preciso aclarar que el pragmatismo no puede ser considerado como una doctrina ni como una escuela filosófica, pues, no puede verse en él un sistema cerrado de tesis comunes a las que sus miembros adhieren casi de manera dogmática. Más bien sucede todo lo contrario. Existe una pluralidad de tesis que, aunque ostentan características comunes, poseen también una gran diversidad. En razón de ello, resulta más apropiado concebir al pragmatismo como un movimiento o como una tradición filosófica que presenta ciertos *aires de familia*, es decir, ciertos rasgos comunes que aparecen, se superponen, o bien, desaparecen según los distintos autores pero que permiten ubicarlos a todos dentro de esta corriente de pensamiento. Paula Rossi señala cinco semejanzas de familia del movimiento pragmatista, a saber: 1. Una consideración no dicotómica de la experiencia, es decir, conciben a la experiencia como un *continuum*. 2. La relación directa entre conocimiento y acción. 3. La publicidad del conocimiento. 4. La proyección de la experiencia hacia el futuro. 5. El rechazo a la noción tradicional de la verdad.⁵

El objeto del presente trabajo consiste en efectuar, por un lado, una detallada exposición respecto de las ideas y reflexiones en torno a la verdad por parte de dos filósofos pertenecientes al pragmatismo clásico norteamericano, a saber: Charles S. Peirce y William James.

⁴ Cfr. BARRENA, SARA, «El pragmatismo», *op. cit.*, p. 2.

⁵ Cfr. ROSSI, PAULA, «Dos pragmatistas, dos pragmatismos», *A Parte Rei*, n° 40, 2005, p. 1, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/rossi40.pdf>

Por otro lado, una vez explicitadas claramente cada una de las concepciones acerca de la verdad de los respectivos pensadores, se realizará una confrontación entre ambas a fin de poner de manifiesto sus similitudes y diferencias. Finalmente, a modo de conclusión, se confeccionará un balance final en el cual se evaluará el desarrollo expositivo y comparativo previo con el objeto de mostrar y justificar, al menos, parcialmente, que no es acertado asociar la noción pragmatista de la verdad con lo meramente útil o conveniente a secas y, al mismo tiempo, que el pragmatismo no debe concebirse como una escuela o doctrina filosófica con un conjunto de tesis fijas sino, más bien, como un movimiento o tradición bastante amplia y heteróclita que, a pesar de sus diferencias, presenta un abordaje y estilo filosófico común.

2. La verdad en Charles S. Peirce

Charles S. Peirce nació 1839 en Cambridge y falleció en Milford en 1914. Fue hijo del prestigioso matemático y astrónomo Benjamin Peirce, quien desde muy temprana edad lo introdujo al mundo de las ciencias. Estudió química en Harvard, donde obtuvo su título en 1863. Trabajó en el United States Coast and Geodetic Survey hasta 1891. Enseñó historia de la ciencia y lógica en Harvard desde 1864 hasta 1870. Peirce se introdujo a la filosofía a través de las lecturas de Kant y de la filosofía escocesa del sentido común a raíz de sus preocupaciones por los fundamentos de la labor científica. Luego de sus años de docencia en Harvard, fue profesor de lógica en la Universidad John Hopkins hasta 1884. A partir de allí nunca más obtuvo un cargo académico a pesar de los esfuerzos de sus amigos. Finalmente, en 1887 se trasladó a Pennsylvania donde intentó ganarse la vida escribiendo artículos y reseñas para revistas científicas y diccionarios⁶. A pesar de su triste desenlace y del poco

⁶ Cfr. COPLESTON, FREDERICK, *Historia de la Filosofía*, vol. IV, tomo VIII, trad. Juan Manuel García de la Mora, 2da Ed. en castellano, Barcelona: Ariel S.A., 2011,

aprecio de su obra, Peirce tuvo el mérito de haber sido no sólo el fundador del pragmatismo clásico y de la semiótica moderna, sino también el de haber sido un gran filósofo y científico preocupado por la lógica y metodología de la investigación científica y por el rol de la filosofía en el contexto naturalista de su época. En razón de su formación y de sus pretensiones e intereses se lo ha catalogado como un hombre de ciencia y, precisamente desde ese lugar, es desde donde se tiene que interpretar su pragmatismo, a fortiori, sus ideas sobre la verdad⁷. Ahora bien, dejando de lado las cuestiones biográficas será preciso proceder a la exposición de sus ideas acerca de la verdad.

En primer lugar, debemos aclarar que la cuestión de la verdad en Peirce resulta una tópica hartamente compleja. Esto se debe a que existen diversas interpretaciones acerca de sus ideas sobre la verdad. De hecho, algunos autores ven en las ideas de Peirce una teoría coherentista de la verdad, otros conciben una teoría correspondentista, otros identifican un consensualismo e, incluso, existen intérpretes que sostienen que Peirce estaba confundido respecto a la cuestión de la verdad cayendo en una flagrante contradicción⁸. Sea como fuere y sin ánimos de desestimar todas estas líneas interpretativas, creemos que la clave para comprender la idea de verdad en Peirce radica en la aplicación de la doctrina de los grados de claridad de un concepto que esboza en un artículo de 1878 titulado *Cómo esclarecer nuestras ideas*. En dicho artículo señala tres grados de claridad en relación al significado de un concepto, a saber: 1. El primer grado de claridad de un concepto está dado por la familiaridad del mismo, es decir, se alude al sentido coloquial de un término. 2. El segundo grado de claridad se refiere a la significación

pp. 247-249.

⁷ Cfr. ROSSI, PAULA, «Dos pragmatistas, dos pragmatismos», *op. cit.*, pp. 2-3.

⁸ Cfr. HYNES, CATALINA, «El problema de la unidad de la noción peirceana de verdad», en *Charles S. Peirce. Ciencia, filosofía y verdad*, San Miguel de Tucumán: La Montegudo, 2016, pp. 83-84.

establecida a través de una definición abstracta y general. 3. Finalmente, el tercer grado de claridad viene dado por la aplicación de la máxima pragmática a los conceptos cuyos significados se quiere esclarecer.⁹ Asimismo, cada grado de claridad subsiguiente va precisando y profundizando la significación del grado anterior, por lo que no puede haber contradicción entre los distintos grados de claridad. En efecto, Peirce aplica este mismo recorrido para aclarar qué debemos entender por «realidad».

Siguiendo este esquema, Peirce se pregunta, en un primer momento, por el sentido ordinario del término «verdad», es decir, aquel significado que todo miembro de la comunidad lingüística entiende al emplear la palabra en cuestión, y nos dice que en un sentido nominal la verdad consiste en «la concordancia de una proposición con la realidad» (CP 5.570, 1901). Esta definición nominal la toma de Kant y constituye el punto de partida para su reflexión acerca del tema. A su vez, Peirce agrega que los portadores de verdad *stricto sensu* son los enunciados y que la realidad a la que se refieren implica «aquel modo de ser en virtud del cual la cosa real es lo que es, independientemente de lo que una mente o conjunto definido de mentes pueda representar que sea» (CP 5.565, 1901). Así, un enunciado será verdadero cuando represente concordantemente al objeto real, de ahí que Peirce pregone que «lo que afirma cualquier proposición verdadera es real, en el sentido de que es como es sin importar lo que usted o yo podamos pensar de ella»¹⁰, por lo tanto, «si yo sé verdaderamente algo, eso que sé debe ser real»¹¹. Como cabe observar, existe en el pensamiento de Peirce una inescindible relación entre verdad y realidad.

⁹ Cfr. PEIRCE, CHARLES S., «Cómo esclarecer nuestras ideas», trad. José Vericat, 1878, pp. 2-7, disponible en: <http://www.unav.es/gep/HowMakeIdeas.html>

¹⁰ PEIRCE, CHARLES S., *Qué es el pragmatismo*, trad. Norman Ahumada, 1904, p.14, disponible en: <https://www.unav.es/gep/WhatPragmatismIs.html>

¹¹ PEIRCE, CHARLES S., *Lecciones de Harvard sobre el Pragmatismo. Lección IV: La realidad de la terceridad*, 94, trad. Dalmacio Negro Pavón, 1903, p. 2,

En un segundo momento, Peirce efectúa una indagación semiótica tomando como punto de partida la noción nominal de verdad con el fin de precisar y profundizar su significación¹². En este sentido nos dice que «la verdad es la conformidad de un representamen con su objeto» (CP 5.554, 1906), así el enunciado importa un signo compuesto por un sujeto y un predicado que, a su vez, son signos, entendiendo por signo una determinada cualidad material que se encuentra en lugar de otra cosa, su objeto, y que despierta en la mente de otra persona un signo equivalente llamado interpretante que aclara el significado del representamen y, a su vez, refiere al mismo objeto¹³. Así, «la proposición es un signo de que el predicado es un signo de aquello de lo que el sujeto es un signo. Si es así, es verdadera» (CP 5.549, 1906).

Este segundo grado de claridad posibilitado por la semiótica le permite a Peirce distinguir entre dos tipos de objetos a los que refiere un signo, un objeto inmediato (intra-semiótico), y un objeto dinámico (extra-semiótico). El primero alude al objeto tal como es representado por el signo y cuyo ser depende de la representación de él en el signo; el segundo refiere al objeto real fuera de la relación semiótica, independiente del modo en que es representado. Sin embargo, para que el objeto dinámico pueda ser representado por el signo tiene que ser algo ya conocido por el intérprete a través de una relación semiótica anterior, en otras palabras, para que el signo pueda decir algo del objeto real, éste último tiene que haber sido pensado en alguna medida en virtud de semiosis anteriores, es decir, tiene que tener la naturaleza de un signo. De este modo, tanto el representamen como el objeto son también signos y tienen la naturaleza misma del

disponible en: <http://www.unav.es/gep/HarvardLecturesPragmatism/HarvardLecturesPragmatism4.html>

¹² Cfr. HYNES, CATALINA, «Caminando en el pantano: Falibilismo y verdad en el pensamiento de C. S. Peirce», *Peirce en Argentina*, VI Jornadas GEP Argentina, 20-21 de agosto de 2015.

¹³ Cfr. VITALE, ALEJANDRA, *El estudio de los signos. Peirce y Saussure*, Buenos Aires: Eudeba. 2002, p. 10.

pensamiento, pues, para Peirce pensamiento y signo son equivalentes dada su naturaleza semiótica.¹⁴ A partir de estas precisiones podemos ver que la verdad ha de buscarse en las relaciones referenciales entre los signos y sus objetos, y que tales relaciones deben entenderse como inmanentes al lenguaje y clarificables dentro de la experiencia de los usuarios de los signos¹⁵. Esto último no debe entenderse en el sentido de que la verdad dependa de elaboraciones lingüísticas, pues, es la acción o fuerza de los objetos la que hace que los signos sean verdaderos (*CP* 5.549, 1906).

Por último, siguiendo la doctrina de los grados de claridad, Peirce entiende que hace falta echar un poco más de luz a algunas aristas de la noción de verdad a través de la aplicación de la máxima pragmática (tercer grado de claridad). En otros términos, todavía hace falta considerar la verdad en relación con sus efectos experimentables ya que son los únicos que realmente afectan nuestra conducta. En este sentido, Peirce nos dice que la verdad y la falsedad deben ser entendidas en términos de creencia y duda dentro del curso de la experiencia, de lo contrario se estaría aludiendo a entidades más allá de nuestra comprensión a las que la navaja de Ockham cortarían fácilmente¹⁶. Ahora bien, ¿qué entiende el filósofo oriundo de Cambridge por creencia y duda? Peirce sostiene que la creencia es un hábito mental provisorio al que previamente le hemos brindado nuestro asentimiento consciente o inconscientemente, mientras que la duda consiste en la privación de un hábito que suscita en nosotros una actitud errática y desagradable que buscamos eliminar mediante la fijación de una creencia. Así, el pensamiento tiene por fin alcanzar un estado de creencia y, a su vez, la duda estimula el pensamiento a

¹⁴ *Cfr. Ibid.*, p. 22.

¹⁵ *Cfr. HYNES, CATALINA*, «Caminando en el pantano: Falibilismo y verdad en el pensamiento de C. S. Peirce», *op. cit.*, p. 10.

¹⁶ *Cfr. PEIRCE, Qué es el pragmatismo, op. cit.*, p. 7.

la indagación¹⁷. De este modo la verdad consistiría en un estado de creencia provisionalmente inatacable por la duda¹⁸.

Llegado a este punto cabría preguntarse acerca del método por el que el pensamiento puede alcanzar una creencia verdadera, aunque sea en forma provisional. Peirce señala cuatro métodos para fijar creencias, a saber: el método de la tenacidad, el método de la autoridad, el método *a priori* y el método científico. No obstante, y sin perjuicio de las ventajas de los otros métodos para fijar creencias de forma efectiva, Peirce otorga preeminencia al método científico por tres razones fundamentales, a saber: 1. Es el único que permite distinguir entre el uso correcto e incorrecto del mismo¹⁹. 2. Es el único que determina las creencias en razón de algo externo y con cierta permanencia y no en virtud de factores humanos (deseos, pareceres, intereses, etc.), en otros términos, es el único método que determina las creencias en base a su concordancia con los hechos, con la realidad externa²⁰. 3. Como corolario de las razones anteriores, es el único método idóneo para distinguir entre creencias verdaderas y creencias falsas²¹. Esto es así, debido a que se trata de un método empírico-racional que tiene por objeto arribar a creencias fundadas en algo externo no humano que afecta a cada hombre de igual manera, los hechos, y que tomando como punto de partida los hechos conocidos avanza hacia lo desconocido.²²

Ahora bien, a pesar de que a través del método científico el hombre es capaz de arribar a conclusiones cada vez más verdaderas sobre la realidad, Peirce nos aclara que todo conocimiento es falible, por lo que no es posible alcanzar certeza, exactitud, ni universalidad

¹⁷ Cfr. PEIRCE, *Cómo esclarecer nuestras ideas*, op. cit., pp. 3-7.

¹⁸ Cfr. PEIRCE, *Qué es el pragmatismo*, op. cit., p. 7.

¹⁹ Cfr. PEIRCE, CHARLES S., *La fijación de la creencia*, trad. José Vericat, 1877, pp. 9-10, disponible en: <https://www.unav.es/gep/FixationBelief.html>

²⁰ Cfr. PEIRCE, *La fijación de la creencia*, op. cit., p. 9.

²¹ Cfr. PEIRCE, *Cómo esclarecer nuestras ideas*, op. cit., p. 12.

²² Cfr. PEIRCE, *La fijación de la creencia*, op. cit., pp. 10-11.

absolutas. Inclusive, Peirce afirma que sostener una filosofía que postule la existencia de verdades absolutas, trascendentes y definitivas bloquearía seriamente el camino de la investigación científica²³. Este falibilismo científico no sólo se debe a que todo razonamiento positivo implica una generalización a partir de una muestra finita, sino también al hecho de que la realidad es un *continuum* que evoluciona constantemente, y donde hay continuidad no hay posibilidad de efectuar una indagación exacta y definitiva. Asimismo, esta evolución constante se desenvuelve del caos al orden, de la inexistencia a la existencia, de la irracionalidad a la racionalidad, lo cual permite que la indagación científica logre obtener representaciones cada vez más precisas de los hechos, aunque jamás absolutas²⁴.

Finalmente, a partir de todas estas consideraciones, Peirce arriba a la conclusión de que «la verdad es esa concordancia de un enunciado abstracto con el límite ideal hacia el cual la investigación sin término tendería a llevar a la creencia científica» (CP 5.565, 1901). De este modo, Peirce concibe a la verdad como término final al que aspira la investigación científica si tal indagación se prosiguiera indefinida y constantemente. Así, tal concepción de la verdad no sólo constituye un ideal regulativo de la actividad científica sino que da cuenta del carácter falible, dinámico y evolutivo de nuestro conocimiento.

3. La verdad en William James

William James nació en 1842 en Nueva York y murió en Chochorua en 1910. Estudió medicina en Harvard, en donde se doctoró en 1870. Enseñó anatomía y fisiología en la misma

²³ Cfr. PEIRCE, CHARLES S., *Falibilismo, continuidad y evolución*, trad. Fernando C. Vevia Romero, 1897, pp. 1-6, disponible en: <http://www.unav.es/gep/FalContEvol.html>

²⁴ Cfr. PEIRCE, *Falibilismo...*, pp. 12-13.

universidad. Luego se interesó por la psicología y en 1875 comenzó a dictar cursos sobre la materia. A pesar de su formación eminentemente científica, James fue un hombre de profundos sentimientos religiosos dada la fuerte influencia de su padre, Henry James, teólogo místico swedenborgiano. Esto lo llevó a cuestionar la visión mecanicista y determinista del cientificismo, sin embargo, siempre intentó conciliar los sentimientos religiosos y su creencia en la libertad del hombre con la ciencia. Este interés lo introdujo en la filosofía, disciplina en la que llegó a ser profesor en Harvard en 1885²⁵. Esto último explica el porqué de que varios intérpretes vean principalmente en James el talante de un hombre de fe²⁶, sin embargo, no debe olvidarse que también fue un hombre formado en ciencias y empapado de los intereses y preocupaciones científicas propias de la atmósfera de su época. Es por ello, que debe verse a James no sólo como un hombre de fe sino también como un hombre de ciencia, pues, como afirma Bréhier, James no sólo fue hijo de Henry James sino también discípulo de Agassiz (zoólogo de la Universidad de Harvard)²⁷. Creemos que esta es la clave de lectura que se debe emplear para efectuar una correcta interpretación del pensamiento de James, en general, y de su teoría de la verdad, en particular.

Dejando de lado las cuestiones de índole biográfica, será preciso proceder al examen sobre sus ideas acerca de la verdad. Lo primero que puede decirse es que, antes de comenzar el análisis sobre la noción de verdad, James afirma que, a diferencia de Peirce, su pragmatismo constituye una teoría sobre la verdad, por lo que, reinterpretar la máxima pragmática de Peirce dándole un sentido más amplio que el de un simple método para aclarar el significado de los conceptos²⁸. A renglón seguido, James señala su coincidencia con los

²⁵ Cfr. COPLESTON, FREDERICK, *Historia de la filosofía*, op. cit., p. 268.

²⁶ Cfr. ROSSI, PAULA, «Dos pragmatistas, dos pragmatismos», op. cit., p. 7.

²⁷ Cfr. BRÉHIER, ÉMILE, *Historia de la filosofía*, Tomo III, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1962, pp. 605-606.

²⁸ Cfr. JAMES, WILLIAM, *Pragmatismo*, trad. Ramón del Castillo, Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 85

intelectualistas respecto a que la verdad significa el acuerdo de una idea con la realidad, mientras que la falsedad importa su desacuerdo con ella. Sin embargo, discrepa respecto al significado del término «acuerdo» y del término «realidad». Para los racionalistas el acuerdo o la adecuación implican que una idea –para ser verdadera– debe copiar la realidad a la que se refiere y, a su vez, esta realidad es concebida como algo no humano, prefabricado, completo y definitivo que sólo debe contemplado (retratado) lo más fielmente posible por el intelecto humano. Así, para los racionalistas la verdad consiste en una relación estática, inmutable y abstracta que implica copiar pasivamente una realidad no humana, transempírica, acabada y perfecta. A este respecto, James nos dice que tal visión oracular de la verdad no sólo constituye un reduccionismo de la relación veritativa, sino que –paradójicamente– resulta totalmente irracional, pues, al margen de que difícilmente pueda copiarse un objeto externo, si este fuera el caso ¿qué sentido tendría una reduplicación mental imperfecta de la realidad?²⁹

En efecto, a James le interesaba la verdad en términos concretos y prácticos, es decir, la verdad en relación con sus efectos en la experiencia, por ello no habla de la Verdad sino de verdades en plural. Debido a estas consideraciones James resignifica lo que ha de entenderse por adecuación y nos dice lo siguiente:

En su sentido más amplio, «estar de acuerdo» con una realidad sólo puede significar guiarnos directamente hacia ella o hasta sus inmediaciones; o ponernos en un contacto activo con ella que nos permita manejar a o ella o a algo relacionado con ella de mejor modo que si no estuviésemos de acuerdo (...) Con frecuencia, la adecuación sólo significa el hecho negativo de que nada contradictorio procedente del dominio de esa realidad llega a interferir con la manera en la que nuestras ideas nos guían a otras partes. (...) Toda idea que nos ayude a tratar, de manera práctica o intelectual, con la realidad o con lo que a ella se refiere, cualquier idea que no complique nuestro progreso con fracasos, cualquier idea que de hecho cuadre, que adapte nuestra vida al contexto global de la realidad,

²⁹ Cfr. JAMES, *Pragmatismo*, *op. cit.*, pp. 169, 170, 189 y 205; Cfr. JAMES, WILLIAM, *El significado de la verdad*, trad. Ramón Vilá Vernis, Barcelona: Marbot, 2011, pp. 16, 77 y 89.

estará lo suficientemente de acuerdo como para cumplir las exigencias. Valdrá como verdadera de esa realidad.³⁰

Como cabe observar, James considera que lo esencial del vínculo veritativo es el proceso de ser guiado satisfactoriamente por una idea desde un lugar de la experiencia hacia otro. Si bien admite que copiar una realidad es una forma muy importante de adecuarse a la realidad, considera que lo fundamental de la relación veritativa consiste en la capacidad de una idea para funcionar³¹.

Asimismo, James redefine el concepto de realidad concibiendo la misma no como algo transempírico, no humano y completo de antemano sino como algo que se encuentra en continuidad con nuestra experiencia pero que, a su vez, es independiente de nosotros. En este sentido James afirma enfáticamente:

Desde un punto de vista pragmático, decir que son reales (los objetos) significa que nos sometemos a ellos, que los tenemos en cuenta, nos guste o no (...) Que la realidad es independiente significa que en toda experiencia hay algo que escapa a nuestro control arbitrario.³²

De este modo, James, movido por su humanismo, redefine la realidad dentro del ámbito humano, dentro de la experiencia humana. Sin embargo, esto no significa que la realidad sea determinada por deseos o intereses humanos, sino que –para James– hablar de una realidad trascendente no humana no tendría ningún sentido. Por ello el pensador nacido en Nueva York asevera:

Motivos humanos aguzan todas nuestras preguntas; satisfacciones humanas laten en todas nuestras respuestas; todas nuestras formulaciones tienen una huella humana (...) El mundo es lo que hacemos de él. Es infructuoso definirlo por lo que fuera originariamente, o por lo que sea aparte de nosotros.³³

³⁰ JAMES, *Pragmatismo*, op. cit., p. 178.

³¹ Cfr. JAMES, *Pragmatismo*, pp. 87, 88 y 178; cfr. JAMES, *El significado de la verdad*, pp. 10, 15, 63 y 79.

³² JAMES, *El significado de la verdad*, p. 70.

³³ JAMES, *Pragmatismo*, p. 196.

Para aclarar este punto y con ello evitar malinterpretaciones respecto de su humanismo, James habla de la realidad como un conjunto de factores de resistencia, es decir, como aquello que nuestras ideas deben tener en cuenta si pretenden ser verdaderas. Siguiendo estas premisas, sostiene que la realidad está conformada por tres partes, a saber: 1. El flujo de nuestras sensaciones, las cuales se nos imponen independientemente de nuestra voluntad. 2. Las relaciones entre nuestras sensaciones o sus copias mentales. 3. Todo nuestro sistema de verdades previas³⁴. Estas tres partes de la realidad ejercen una fuerte resistencia respecto de nuestras ideas, de modo que una idea para ser verdadera tendrá que someterse a ellas, so pena de ser tenida por falsa.

En virtud de estas consideraciones, James prosigue en la elucidación de la noción de verdad y plantea que ésta no consiste en una propiedad inherente y estática de una idea, sino que la verdad acaece a una idea, y son precisamente los hechos los que la hacen verdadera a través de un proceso de verificación³⁵. Por ello afirma categóricamente que «las ideas verdaderas son las que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar. Las falsas son las que no»³⁶. Al definir la verdad como un proceso de verificación, James está buscando acentuar el carácter empírico³⁷, concreto³⁸, provisional³⁹ y práctico de nuestras ideas o creencias verdaderas. Así una idea es verdadera cuando es verificada en el ámbito de la experiencia, es decir, cuando una idea consigue llevarnos de una experiencia más conceptual (*terminus a quo*), a través de un conjunto de experiencias

³⁴ Cfr. JAMES, *Pragmatismo*, pp. 178, 197 y 198.

³⁵ Cfr. JAMES, *Pragmatismo*, p. 171; cfr. JAMES, WILLIAM, *El significado de la verdad*, p. 9.

³⁶ JAMES, *Pragmatismo*, p. 171.

³⁷ Aquí experiencia debe ser entendido en sentido amplio.

³⁸ No se habla de la Verdad sino de verdades concretas en plural que tienen en miras diversos fines prácticos.

³⁹ Una idea verdadera podría dejar de serlo a raíz de la constatación de una nueva experiencia ulterior.

intermedias, hasta una percepción sensible (*terminus ad quem*)⁴⁰. A su vez, dicho proceso de verificación resulta útil puesto que nos permite conducirnos satisfactoriamente en el ámbito de nuestra experiencia concreta. En este sentido, la verificación y la utilidad constituyen las dos caras de la moneda de la verdad jamesiana, y por ello James afirma expresamente: «el término ‘verdadera’ es el nombre que se le da a toda idea que pone en marcha el proceso de verificación, y ‘útil’ es el nombre que se da a su función llevada a cabo en la experiencia»⁴¹.

Por último, huelga aclarar que solamente cuando tal verificación se torne imposible y las circunstancias prácticas del caso nos interpelen a actuar con apremio, sólo entonces resultaría válido optar por una creencia debido a su sola utilidad o en razón de la satisfacción que nos provoque⁴².

4. Peirce vs. James

En este apartado efectuaremos un examen comparativo de las concepciones acerca de la verdad esbozadas por cada uno de los autores tratados, a fin de señalar tanto sus diferencias como sus puntos de contacto.

Con respecto a las similitudes consideramos pertinente enunciar las siguientes:

Ambos rechazan enfáticamente la concepción racionalista de la verdad. Tanto Peirce como James rechazan la posibilidad de verdades absolutas, trascendentes e inmutables, pues, consideran a la verdad en relación a sus efectos empírico-prácticos.

⁴⁰ Cfr. JAMES, *El significado de la verdad*, p. 100.

⁴¹ JAMES, *Pragmatismo*, p. 172.

⁴² Cfr. JAMES, WILLIAM, *La voluntad de creer*, IV, trad. Santos Rubiano, 1897, p. 8, disponible en: <http://www.unav.es/gep/LaVoluntaddeCreer.html>

Ambos plantean la continuidad entre experiencia (conocimiento) y realidad, lo cual, tiene relevantes consecuencias en sus concepciones de la verdad.

Ambos conciben la verdad desde un sentido práctico, es decir, vinculada con la acción humana y proyectada hacia el futuro. La verdad no es una relación estática e invariable, sino que importa un proceso que se desenvuelve hacia el futuro y que se vincula íntimamente con la conducta humana, ya que una creencia verdadera nos permite desenvolvernos de manera óptima en el ámbito de la experiencia.

Finalmente, tanto el falibilismo peirceano como la verificación jamesiana ponen de relieve el carácter procesual, provisional y perfectible de las creencias verdaderas.

Con respecto a las diferencias creemos que las más relevantes y notorias son las siguientes:

Peirce y James presentan una diferencia fundamental en cuanto a su concepción sobre el pragmatismo, lo que tiene serias consecuencias en sus respectivas concepciones acerca de la verdad. Peirce considera al pragmatismo en un sentido restringido, mientras que James lo interpreta de manera amplia. Como vimos, Peirce concibe al pragmatismo como un método para aclarar el significado de los conceptos entre ellos el de verdad y el de realidad. Por su parte James considera demasiado estricta la interpretación peirceana del pragmatismo, por lo que amplía su significado haciendo del mismo una teoría de la verdad y un humanismo. En suma, Peirce ve el pragmatismo como un método que puede aplicar al concepto «verdad» para aclarar su significado, mientras que James lo concibe como una teoría de la verdad.

Mientras que en la concepción peirceana de la verdad el rol de la comunidad científica indeterminada juega un rol crucial poniendo de relieve el fuerte carácter colectivo de la verdad, en la concepción jamesiana de la verdad, ésta es presentada de modo mayormente individual.

Además de los aspectos gnoseológicos, James considera y da importancia al aspecto emocional de la verdad, mientras que Peirce lo excluye por completo.

Si bien en ambos autores cabe observarse la formulación de la verdad como relación de correspondencia, aunque no en el sentido tradicional, pensamos que la formulación de Peirce es más restringida dadas sus marcadas pretensiones científicas, mientras que la formulación de James resulta más flexible y amplia dada su intención de conciliar sus intereses y preocupaciones científicas con sus profundos sentimientos religiosos y morales.

5. Conclusión

A partir de la exposición y el análisis de las teorías de la verdad de dos de los exponentes más distintivos del pragmatismo clásico, excluyendo a Dewey por supuesto, se ha logrado poner de manifiesto la complejidad que entrañan sus ideas acerca de esta tópica. Esto que sucede con la noción de verdad en cada uno de estos autores constituye una muestra representativa de lo que ocurre con el movimiento filosófico pragmatista en general. En este sentido puede verse claramente el porqué de que el pragmatismo no deba ser considerado como una doctrina ni como una escuela filosófica que ostenta un sistema cerrado de tesis respecto de las cuales los pragmatistas adhieran sin reparos. Importantes diferencias separan a Peirce y a James respecto a sus ideas sobre la verdad, en particular, como respecto a su forma de ver al pragmatismo, en general, al igual que sucede con el resto de los pragmatistas, tanto clásicos como contemporáneos. De ahí que se rememore la célebre frase de Schiller que reza lo siguiente: «hay tantos pragmatismos como pragmatistas»⁴³.

⁴³ BARRENA, SARA, «El pragmatismo», *op. cit.*, p. 3.

Sin embargo, hay algo común que permite subsumirlos bajo el título de pragmatistas, en donde ese «algo común» no constituye una esencia subyacente susceptible de hacerse ostensible a través de una definición explícita. Antes bien, ese «algo común» implica un conjunto de rasgos que aparecen, desaparecen, o bien, se superponen con diversos grados según el autor, pero que, en un sentido práctico, nos posibilitan reconocerlos como pragmatistas. Y justamente esto nos obliga a considerar al pragmatismo en el sentido de una tradición o movimiento filosófico que presenta una pluralidad de posturas, pero también ciertos aires de familia indispensables para su identificación.

De este modo, creemos que las diferencias entre los dos autores más representativos del movimiento pueden tener su causa en el talante marcadamente científico de Peirce y en la importancia que James concede a los sentimientos religiosos y morales, no obstante, pensamos que tales diferencias son despuntadas por preocupaciones, intereses y estilos comunes relativos a la forma abordar y resolver las distintas problemáticas emergentes. Así, la metáfora de Papini que ilustra al pragmatismo como un pasillo de hotel que conecta diversas habitaciones cobra fundamental sentido⁴⁴.

6. Bibliografía

- BARRENA, Sara. “El pragmatismo”, *Factótum*, nº 12, 2014, pp. 1-18.
- BRÉHIER, Émile. *Historia de la filosofía*, Tomo III, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1962.
- COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía*, Tomo VIII, Vol. 4, trad. Victoria Camps, Barcelona: Ariel, 2011.

⁴⁴ Cfr. JAMES, WILLIAM, «G. Papini y el movimiento pragmatista en Italia», trad. Izaskun Martínez, 1906, p. 1, disponible en: <https://www.unav.es/gep/PragmatismoItaliano.html>

- HYNES, Catalina. “Caminando en el pantano: Falibilismo y verdad en el pensamiento de C. S. Peirce”, *Peirce en Argentina*, VI Jornadas GEP Argentina, 20-21 de agosto de 2015.
- HYNES, Catalina. “El problema de la unidad de la noción peirceana de verdad”, en *Charles S. Peirce. Ciencia, filosofía y verdad*, San Miguel de Tucumán: La Monteagudo, 2016.
- JAMES, William. *La voluntad de creer*, IV, trad. Santos Rubiano, 1897. [<http://www.unav.es/gep/LaVoluntaddeCreer.html>]
- JAMES, William, «G. Papini y el movimiento pragmatista en Italia», trad. Izaskun Martínez, 1906. [<https://www.unav.es/gep/PragmatismoItaliano.html>]
- JAMES, William. *Pragmatismo*, trad. Ramón del Castillo, Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- JAMES, William. *El significado de la verdad*, trad. Ramón Vilá Vernis, Barcelona: Marbot, 2011.
- PEIRCE, Charles S. *Collected Papers*, Vol. 5, Cambridge: Harvard University Press, 1934.
- PEIRCE, Charles S. *Cómo esclarecer nuestras ideas*, trad. José Vericat, 1878. [<http://www.unav.es/gep/HowMakeIdeas.html>]
- PEIRCE, Charles S. *Lecciones de Harvard sobre el Pragmatismo. Lección IV: La realidad de la terceridad*, 94, trad. Dalmacio Negro Pavón, 1903. [<http://www.unav.es/gep/HarvardLecturesPragmatism/HarvardLecturesPragmatism4.html>]
- PEIRCE, Charles S. *Qué es el pragmatismo*, trad. Norman Ahumada, 1904. [<http://www.unav.es/gep/WhatPragmatismIs.html>]
- PEIRCE, Charles S. *Falibilismo, continuidad y evolución*, trad. Fernando C. Vevia Romero, 1897. [<http://www.unav.es/gep/FalContEvol.html>]

PEIRCE, Charles S. La fijación de la creencia, trad. José Vericat, 1877. [<http://www.unav.es/gep/FixationBelief.html>]

ROSSI, Paula. “Dos pragmatistas, dos pragmatismos”, *A Parte Rei*, n° 40, pp. 1-7.

VITALE, Alejandra. *El estudio de los signos. Peirce y Saussure*, Buenos Aires: Eudeba, 2002.

JACOB BUGANZA

*Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
jbuganza@uv.mx*

La ética de Apuleyo

Recibido: 19/6/2019 - Aceptado: 27/7/2019

Resumen: En este trabajo, el autor busca plantear el vínculo que hay entre la metafísica y la ética de Apuleyo, sirviéndose básicamente de la antropología filosófica. Expone las principales tesis metafísicas contenidas en el *De Platone et eius dogmate*, las aplica al caso concreto del hombre y, finalmente, retoma los rasgos principales de la ética de este autor, enmarcado en el platonismo medio.

Palabras clave: Platonismo medio – metafísica platónica – antropología filosófica – Apuleyo – ética clásica

Apuleius' Ethics

Abstract: In this work, the author seeks to establish the link between Apuleius' metaphysics and ethics, basically using his philosophical anthropology. He exposes the main metaphysical theses contained in the *De Platone et eius dogmate*, applies them to the specific case of man and, finally, returns to the main features of this author's ethics, framed in Middle Platonism.

Keywords: Middle Platonism – Platonic Metaphysics – Philosophical anthropology – Apuleius – Classical Ethics

1. Introducción

En este trabajo pretendemos estudiar los principios o dogmas que, de acuerdo con Apuleyo, constituyen los cimientos de la ética platónica, siguiendo sobre todo su *De Platone et eius dogmate*. Como es bien sabido, esta obra es un resumen de filosofía platónica elaborado durante o después de la estancia de su autor en Atenas (hay quienes dicen que sería un resumen escolar de las enseñanzas de Gayo, y otros de Calvisio Tauro), semejante en muchos puntos al

Didaskalikos de Albino, y que, de acuerdo con Claudio Moreschini, se debe a que comparten la misma fuente, a saber, las mismas lecciones del maestro Gayo¹. Más allá de si el *De Platone* es la traducción juvenil de Apuleyo de una obra griega o un texto original, lo interesante es el contenido doctrinal y metodológico del mismo². Aunque la lectura de esta obra no deja de poseer lagunas, debidas probablemente a que ha sido escrita en los años mozos del madaurensis, resulta de enorme interés para penetrar en la manera en que se había vuelto habitual comprender, en el siglo II d. C., al platonismo. Ahora bien, el opúsculo está dividido en dos libros: en el primero puede encontrarse la metafísica, la cosmología y la antropología platónica; en el segundo, la filosofía práctica, que inicia con la ética y culmina en la política. Nos interesa aquí, de momento, sólo la exposición de la metafísica y su vínculo con la antropología filosófica, pues de ahí brotan, cual manantial, las posturas éticas medioplatónicas de nuestro autor, que marca nuestro objetivo central.

2. La metafísica platónica de Apuleyo

El *De Platone* de Apuleyo inicia, como es tradicional en las escuelas helenísticas, primero, y luego en los representantes del platonismo medio, tratando los temas de física que, en esta época, nos parece, es equivalente a la metafísica. En efecto, las dos grandes escuelas helenísticas, a saber, el epicureísmo y el estoicismo, al ser ambas fisicalistas o pansomatistas, estiman que la filosofía primera, como diría Aristóteles, no puede ser otra que la física. Para dichas escuelas, el fundamento de lo real no se sitúa en lo metafísico, como sí para Platón y Aristóteles, sino básicamente en lo físico. Prueba de

¹ Moreschini, Claudio, *Apuleio e il platonismo*, Olschki, Florencia, 1978, p. 59.

² Fletcher, Richard, *Apuleius' Platonism. The Impersonation of Philosophy*, Cambridge University Press, 2014, pp. 30-99.

esto es que, por ejemplo, el Dios estoico es cuerpo, y el alma humana, para los epicúreos, está compuesta por partículas sutiles, pero asimismo corpóreas. Sin embargo, en los medioplatónicos se puede observar una vuelta de tuerca a estas tesis, y un regreso precisamente a las tesis clásicas, es decir, a las metafísicas de Platón y Aristóteles, predominando la del primero, pues las del segundo mantienen en suspenso la supervivencia del alma al cuerpo. Por eso afirma Apuleyo, sin ambages, que, para Platón, son tres los principios de las cosas: Dios, la materia y las formas, llamadas por la tradición *ἰδέας*. Y de inmediato asienta: “*de deo sentit, quod sit incorporeus*”. En efecto, tanto para Platón como para los medio-platonistas Dios es incorpóreo, es decir, trasciende al mundo material, por lo que la materia es un principio diferente a lo divino, a diferencia de lo que sostienen las dos escuelas helenísticas indicadas. Apuleyo lo explica así: “Este, dice, es único, inconmensurable (*ὑπερίμετρος*), padre y artífice de todas las cosas, feliz y beatífico, excelente, no necesitado de nada, él mismo procurador de todo. Lo llama celeste, inefable, innominable, y, como él mismo dice, invisible (*ἄορατον*), inflexible (*ἀδάμαστον*); su naturaleza es difícil de descubrir, y si se la descubriera, no podría ser revelada a muchos. Platón emplea estas palabras: *Es difícil descubrir a Dios, y si se descubriera sería imposible comunicarlo a muchos*”³.

³ Apuleyo, *De Platone*, I, 5, 191. “*is unus, ait, ὑπερίμετρος, genitor rerumque omnium extractor, beatus et beatificus, optimus, nihil indigens, ipse conferens cuncta. quem quidem caelestem pronuntiat, indictum, innominabilem et, ut ait ipse, ἄορατον, ἀδάμαστον, cuius naturam invenire difficile est, si inventa sit, in multos eam enuntiarum non posse. Platonis haec verba sunt: θεὸν εὐρεῖν τε ἔργον εὐρόντα τε εἰς πολλοὺς ἐκφέρειν ἄδύνατον*”. Este Dios es único, y está por encima de cualquier otra entidad, pues es absolutamente trascendente. Pero hay otros dos seres divinos superiores al hombre de acuerdo con Apuleyo: los primeros son los “habitantes del cielo” (*caelicolas*), que son los que mueven a los astros, mientras que los segundos son los mediadores, a los que Apuleyo llama, con término latino arcaico, *medioximos*, Cf. Apuleyo, *De Platone*, I, 11, *in fine*. En el *Asclepio*, nuestro autor habla más bien del Dios primero (*dominus et conformator*) y luego del dios sensible, que provienen directamente de Aquél, al que denomina Hijo, e

El segundo principio es la materia. No se trata de una materia determinada, es decir, que posea algún término, sino lo que la tradición denomina *materia prima*. Es la materia que no se crea ni se destruye, que no es alguno de los elementos, sino precisamente “primera”, es decir, “*sed ex omnibus primam, figurarum capacem fictionique subiectam, adhuc rudem*”⁴, capaz de ser moldeada por el Artífice, esto es, por Dios. La materia es infinita, en cuanto su extensión no está delimitada; no es un cuerpo ni extensión, pues esto último implicaría una limitación. Ciertamente es difícil entender el concepto de materia sin hacer referencia a lo corpóreo, por lo que Apuleyo parece sugerir que se estime así; pero, en cuanto tal, es total indeterminación susceptible de recibir cualquier término: “por la fuerza de los hechos y por la razón puede considerarla corpórea, y es por esto por lo que no se la puede comprender ni sólo por tocarla ni tampoco únicamente por la conjetura del pensamiento. En efecto, los cuerpos por su evidencia manifiesta se reconocen por un juicio de naturaleza similar a ellos; pero las cosas que carecen de sustancia corporal pueden percibirse con el pensamiento. Por lo cual, sólo por una falsa conjetura es posible concebir como ambigua la naturaleza de la materia”⁵. El principio de los cuerpos es, según interpreta Apuleyo, justamente la materia, a la que se imprime o se signa la forma (*signari*)⁶, por lo que puede afirmarse que los cuerpos son, en su composición última, materia informada.

inmediatamente después, por considerar bello al Hijo, produce al hombre, Cf. *Asclepio*, 8. Estos *medioximos* son los demonios paganos que no sólo sostiene Apuleyo, sino también Plutarco y otros, Cf. Moreschini, Claudio, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milán, 2013, pp. 31ss.

⁴ Apuleyo, *De Platone*, I, 5, 191.

⁵ *Ibid.*, I, 5, 192. “*vi et ratione sibi eam videri corpoream, atque ideo nec actu solo neque tamen sola opinione cogitationis intellegi. namque corpora propter insignem evidentiam sui simili iudicio cognosci, sed quae substantiam non habent corporum, ea cogitationibus videri. unde adulterata opinione ambiguum materiae huius intellegi qualitatem*”.

⁶ Cf. *Ibid.*, 7, 194. Los elementos primeros ya poseen esta composición, según se puede interpretar en ese párrafo.

El tercer principio es la Idea o Forma. En cuanto principio, la Idea es incorpórea, es simple y eterna, y es de donde Dios ha tomado “los ejemplares de las cosas (*exempla rerum*)” que son o vendrán a ser como terminaciones precisamente de la materia. Ahora bien, Apuleyo apunta lo siguiente en torno a las Ideas, con lo cual se ve claramente su encuadramiento en el platonismo medio: “Él añade que hay dos οὐσίαις, que nosotros llamamos *esencias*, por las cuales se engendran todas las cosas y el propio mundo; de éstas, una sólo se concibe con el pensamiento, la otra puede someterse a los sentidos. Pero la que se capta con los ojos del espíritu siempre se encuentra del mismo modo, igual y semejante a sí misma, puesto que es la que existe de verdad; por su parte, la otra, de la cual dice que nace y muere, puede ser valorada por la percepción sensible e irracional. Y del mismo modo que de la primera señala que existe de verdad, de esta segunda no podemos decir que exista realmente”⁷. Así pues, estas dos οὐσίαις son la inteligible y la sensible, una inmutable y eterna y la otra sometida a los vaivenes del devenir, o sea, a la que falta la consistencia propia del ser estable⁸. Pero si una se capta por las *mentis oculis*, significa que el hombre posee un elemento o un constitutivo de su ser que permite captarla, elemento no siempre evidente, sino que, gracias a la operación, se deduce su existencia; no es el mismo caso de los sentidos, los cuales, aun a pesar de no percibirse a sí mismos de manera directa, sí es posible su constatación empírica: los sentidos son los que permiten captar la esencia en su mutabilidad. En relación, pues, a estos dos elementos esenciales, es que dice Apuleyo que “De la primera sustancia o esencia está constituido en primer lugar Dios, la inteligencia, las

⁷ Ibid., I, 6, 193. “Οὐσίαις, *quas essentias dicimus, duas esse ait, per quas cuncta gignantur mundusque ipse; quarum una cogitatione sola concipitur, altera sensibus subici potest. sed illa, quae mentis oculis comprehenditur, semper et eodem modo et sui par ac similis invenitur, ut quae vere sit; at enim altera opinione sensibili et irrationabili aestimanda est, quam nasciet interire ait. et sicut superior vere esse memoratur, hanc non esse vere possumus dicere*”.

⁸ Cf. Apuleyo, *Asclepio*, 34.

formas de las cosas y el alma; de la segunda sustancia, todo lo que recibe una forma, lo que es engendrado y lo que se origina a partir del modelo de la primera sustancia, lo que puede cambiar y transformarse, lo que se desliza y huye como el agua de los ríos”⁹. Esta tesis, con desemboque gnoseológico, es más que clara: el conocimiento de lo estable permite hablar de una *ratione stabili*, mientras que el conocimiento de lo inestable indica una razón *inconstantī*¹⁰.

Ahora bien, los elementos, como primeros cuerpos, es decir, la materia informada original, son lo que componen a los cuerpos de los seres animados e inanimados. Todo el mundo está compuesto por toda el agua, todo el aire, todo el fuego y toda la tierra, “y no sólo no queda ninguna parte de estos elementos fuera del universo, sino que ni siquiera se encuentra la influencia de éstos fuera de éste”¹¹, con lo que se corrobora que, de acuerdo con la interpretación de Apuleyo, Dios y las Ideas son trascendentes al mundo, en cuanto no están bajo la influencia de estos elementos y, por ende, de la materia¹². Así pues,

⁹ Apuleyo, *De Platone*, I, 6, 193-194. “*Et primae quidem substantiae vel essentiae primum deum esse et mentem formasque rerum et animam; secundae substantiae omnia quae informantur quaeque gignuntur et quae ab substantiae superioris exemplo originem ducunt, quae mutari et converti possunt, labentia et ad instar fluminum profuga*”.

¹⁰ Nuestro autor insiste en la doble naturaleza de las cosas que da origen a dos maneras de conocerlas, a saber, una de ellas opinable (δοξαστήν) y otra concebible e inteligible (*cogitabilem et intellegibilem*). En efecto, la primera manera de captar la doble naturaleza de una cosa es a través de los sentidos, del órgano visivo, podría decirse, y la otra a través de la mente o intelecto, “La primera parte es variable y fácil de observar; en cambio, la que se ve con los ojos de la mente y se percibe y se concibe con el penetrante pensamiento es incorruptible, inmutable, constante, idéntica a sí misma y eterna (*et superiorem quidem partem mutabilem esse ac facilem contuenti, hanc autem, quae mentis acie videtur et penetrabili cogitatione percipitur atque concipitur, incorruptam, immutabilem, constantem eandemque et semper esse*)”, Apuleyo, *De Platone*, I, 9, 200.

¹¹ Apuleyo, *De Platone*, I, 8, 196. “*et non solum nullam horum partem extra orbem relinqui, sed <ne> vim quidem eius [et] extrinsecus inveniri*”.

¹² Cf. Apuleyo, *Asclepio*, 14.

no todo puede explicarse recurriendo a los elementos materiales o físicos, sino que hay entidades que no pueden ser concebidas, porque ontológicamente son de otro género. El mundo requiere, entonces, de estos elementos trascendentes para que pueda ser como es. Es verdad que en el seno del platonismo se ha buscado interpretar cuál es la tesis que sostiene el maestro en relación al origen del mundo, a saber, si éste es estrictamente generado o es eterno. Tal parece que el platonismo medio, como sucede también, por ejemplo, en el *Didaskalikos* de Albino, apuesta por interpretar que el universo es eterno, y que cuando Platón expresa en el *Timeo* que es generado, lo hace alegóricamente, es decir, porque no hay una mejor manera de expresar la inmanencia del mundo para contrarrestarla a la trascendencia de Dios. Apuleyo, por su lado, afirma, en consonancia con esta línea interpretativa, nos parece, esto: “El dice unas veces que este mundo carece de principio; otras, que tuvo un origen y un nacimiento. Afirma que carece de comienzo y de principio, porque siempre existió; otras veces le parece que tuvo un nacimiento, porque su sustancia y su naturaleza se componen de las cosas que se caracterizan por el hecho de tener un nacimiento. De aquí que se pueda tocar, se vea y sea perceptible por los sentidos corporales. Pero, por el hecho de que Dios le otorgó el principio de su nacimiento, tendrá siempre una duración eterna”¹³.

En el marco de la explicación de la naturaleza y origen del mundo, Apuleyo inserta convenientemente el discurso sobre los seres animados. Afirma de entrada que la naturaleza del alma no es corpórea ni perecedera (“*Animam vero animantium omnium non esse corpoream nec sane perituram*”), con lo cual evidentemente se

¹³ Apuleyo, *De Platone*, I, 8, 198. “*Et hunc quidem mundum nunc sine initio esse dicit, alias originem habere natumque esse: nullum autem eius exordium atque initium esse ideo quod semper fuerit; nativum vero videri, quod ex his rebus substantia eius et natura constet, quae nascendi sortitae sunt qualitatem. hinc et tangitur et videtur sensibusque corporeis est obvius. sed quod ei nascendi causam deus praestitit, ideo immortalis perseverantia est semper futurus*”. Sobre este mismo argumento, Cf. Apuleyo, *De mundo*, 24, 342-343.

contrapone a las escuelas helenísticas de los epicúreos y los estoicos. Además, tiene naturaleza inmortal, pues no parece al desligarse del cuerpo, con lo cual el filósofo platónico sigue la doctrina clásica. La naturaleza del alma es el movimiento, como dice Platón, “*ipsamque semper et per se moveri*”, ejerciendo, por decir así, la rectoría, señoría o regencia (“*imperitare et regere*”) del compuesto. Ésta es, pues, el alma de los entes animados, que cabría tildar aquí de sublunares. Mas aquí Apuleyo apunta, en un pasaje que ha despertado el interés de los intérpretes, entre los que descuella Moreschini¹⁴, pues parece entreverse la naturaleza anímica de las Ideas en la mente de Dios: “Pero hay otra alma, fuente de todas las demás, celestial, perfecta y muy sabia, con un poder generador, que sirve a las órdenes del Dios artífice y está a su disposición para todos sus proyectos, afirma Platón”¹⁵. La esencia de esta mente, piensa Apuleyo, está conformada por números y proporciones, esto es, por analogías, de donde extrae que el universo, por esta causa, es melodioso, pues se mueve siguiendo pautas matemáticas. Esto no sucedería con la eternidad que, contrariamente al universo, no declina, no pasa de un momento a otro, sino que es fija e inmóvil, como dirá pocos siglos después Boecio. En el mundo, todo evento se encuentra sometido al tiempo, pues el tiempo es movimiento. De ahí que las medidas del tiempo sean las que permitan comprender los movimientos del cosmos, por lo que las esferas celestes son el indicio de donde se toman estas medidas, cuyas razones de ser sin duda, para Apuleyo, existen, aunque podamos errar al intentar descubrirlas; pero, en cuanto tales, tienen razón de ser. No de otra manera se podría interpretar que escriba, casi a renglón seguido, “el sumo ordenador del mundo estableció sus revoluciones, sus ortos, ocasos,

¹⁴ Moreschini, Claudio, *Apuleio e il platonismo*, Op. cit., p. 87.

¹⁵ Apuleyo, *De Platone*, I, 9, 199. “*sed illam, fontem animarum omnium, caelestem animam optimam et sapientissimam virtute esse genetricem, subservire etiam fabricatori deo et praesto esse ad omnia inventa eius pronuntiat.*”.

retrogradaciones, estaciones y progresiones de tal modo que no hubiera lugar ni para el más mínimo error”¹⁶.

3. La antropología platónica de Apuleyo

Entre los seres animados que habitan sobre la tierra, unos son de naturaleza terrena y otra terrestre. Así pide Apuleyo traducir los términos griegos *πεζὸν* y *χερσαῖον*; los primeros son los que están plantados sobre la tierra, donde evidentemente coloca a los árboles y las plantas; los segundos corresponden a los seres que se mueven sobre la tierra. De entre estos últimos destaca el hombre, al que estima el principal entre los diseños de la Providencia. En el caso, pues, del compuesto humano, nuestro autor afirma sin dilación que “*animam corporis dominam*”, como hace casi al unísono la filosofía antigua. Las partes del alma son tres, a saber, la racional (en el *Asclepio* Apuleyo prefiere hablar de la inteligencia, que es la semejanza que tiene el hombre con la divinidad¹⁷), ubicada en la cabeza; la irascible, situada en el corazón, en donde se ocupa de someterse a la sabiduría; y el deseo y el apetito (*cupidinem atque appetitus*), en la parte inferior del abdomen, como si se tratara de una taberna, sede de lo más bajo del hombre, esto es, de la maldad y la lujuria (*nequitiae atque luxuriae*): está situada en lo bajo porque es la que hace menos caso a la sabiduría, esto es, a la virtud de la razón, que tiene por mandato velar por la conservación del conjunto, del individuo entero. Por ello dice Apuleyo: “El hombre todo entero se encuentra en la cabeza y en el rostro; pues la prudencia y todos los

¹⁶ Ibid., I, 10, 201. “*ceterum ille rerum ordinator ita reversiones earum, ortus, obitus, recessus, moras progressusque constituit, ut ne modico quidem errori locus esset*”.

¹⁷ Apuleyo, *Asclepio*, 7. En efecto, la inteligencia “*intellegentiae divinum perciperent sensum, qui sensus (el intelecto) est divinius in solo deo et in humana intellegentia*”. Y más adelante dice: “El intelecto (*sensus*), en cambio, es un don celeste del que gozan sólo los seres humanos (*sensus autem, quo dono caelesti sola felix sit humanitas*)”, 18.

sentidos se contienen únicamente en esa parte del cuerpo. Pues los demás miembros están al servicio y a las órdenes de la cabeza, le procuran los alimentos y las demás cosas, también la transportan en posición elevada como soberano y rector y su previsión le mantiene libre de los peligros. Pero los órganos con los que han sido provistos los sentidos para percibir y distinguir las cualidades se han establecido allí mismo, enfrente de la residencia de la cabeza a la vista de la razón, para apoyar la verdadera comprensión y percepción”¹⁸.

En efecto, los sentidos están situados fundamentalmente en el rostro del hombre, pues ahí se hallan los ojos, la lengua, la nariz, las orejas; los seres humanos comparten con otras entidades sensitivas los sentidos, aunque los de las bestias están más agudizados, con excepción, parece sugerir el texto, del oído y la vista (doctrina que parece tener bases platónico-estoicas), ya que la experiencia dicta que el hombre, y sólo él, ha medido el cielo y las órbitas y todo lo que ocurre en el espacio sideral, que es de donde brota la filosofía; asimismo, el oído es por donde aprende el hombre el lenguaje y la prudencia. A diferencia de los demás animales, que parecen circunscribir la actividad de estos órganos a su mantenimiento, el hombre aprende la prudencia y la sabiduría con la boca, instrumento de la recta razón y del lenguaje, pues la palabra lo que hace es transmitir el pensamiento que ha concebido la sabiduría. Más allá de las descripciones fisionómicas y anatómicas a las que se dedica Apuleyo, esto es, el estudio del cuerpo, que no sólo es estudiado por

¹⁸ Apuleyo, *De Platone*, I, 13, 208-209. “*totum vero hominem in capite vultuque esse; nam prudentiam sensusque omnis non alias quam illa parte corporis contineri. cetera enim membra ancillari et subservire capiti, cibos et alia subministrare, vectare etiam sublime positum ut dominum atque rectorem providentiaque eius a periculis vindicari. sed machinamenta, quibus ad sentiendas et diiudicandas qualitates sensus instructi sunt, ibidem erga regiam capitis constituta esse in conspectu rationis, ut intellegendi ac persentiscendi veritas adiuvetur*”.

este autor en la filosofía medioplatónica¹⁹, sino por otros insignes representantes, como Filón, primero, y Albino, después, resulta de interés filosófico el retorno que hace a la doctrina de las tres partes del alma en el marco del equilibrio entre las partes del hombre, de donde resulta, para la medicina antigua, la salud. En efecto, Apuleyo apunta “El ser vivo disfruta de salud, fuerza y belleza, cuando la razón gobierna el alma entera y cuando las dos partes inferiores, la ira y el placer, obedientes y en buena armonía entre ellas, no ansían nada ni ponen en marcha nada que la razón considere inútil. Manteniendo de este modo el equilibrio las distintas partes del alma entre sí, el cuerpo no se verá quebrado por ninguna clase de alteración”²⁰. En efecto, si la parte rectora del alma es lo que se denomina razón, el hombre equilibrado es aquel que se guía por la razón, pero no con cualquier razón, sino por una razón que está iluminada por el conocimiento, que es lo que se denomina *recta ratio*. La enfermedad, la fealdad y la debilidad se deben, por contraposición, a la falta de concordia entre las partes del alma, entre el alma y el cuerpo, es decir, al desorden o desarmonía entre los constitutivos últimos del hombre, por ejemplo, cuando la ira domina o nubla a la razón (generando el vicio de la ambición o búsqueda desenfadada de honores: *honoripetarum*²¹), o cuando la concupiscencia destruye los dictados de la razón recta, que es donde se encuentra la ley²². Las enfermedades de la mente son dos, a saber, la ignorancia y la locura: “la enfermedad de la ignorancia nace de la jactancia presuntuosa, cuando alguien miente acerca del

¹⁹ No es otra cosa, como apunta con razón Moreschini, que un resumen de las enseñanzas del *Timeo*, Cf. Moreschini, Claudio, *Apuleio e il platonismo*, Op. cit., pp. 97-98.

²⁰ Apuleyo, *De Platone*, I, 18, 216. “*sed tunc animanti sanitatem adesse, vires, pulchritudinem, cum ratio totam regit parentesque ei inferiores duae partes concordantesque inter se iracundia et voluptas nihil appetunt, nihil commovent, quod inutile esse duxerit ratio. eiusmodi ad aequabilitatem partibus animae temperatis corpus nulla turbatione frangitur*”.

²¹ Cf. *Ibid.*, II, 15, 241.

²² “(...) *lege rectae rationis*”, *Ibid.*, II, 22, 252.

conocimiento y la instrucción de cosas en las que es un ignorante; la locura suele ser el resultado de costumbres detestables y de una vida de excesos, y se llama insania al mal que produce un defecto corporal, cuando la parte destinada a la razón en la propia cabeza se ve reducida a una grave angostura”²³. De esto resulta que el puente que la antropología signa entre la metafísica y la ética se encuentra en la armonía obrada por la razón, la cual ha de ser cultivada por el individuo para mantenerse dentro del tono cósmico.

4. Rasgos de la ética platónica de Apuleyo

El libro II del *De Platone* contiene la exposición de la ética platónica de acuerdo con la lectura de Apuleyo. Se encuentran plasmadas aquí tesis estandarizadas del platonismo, a nuestro juicio, e inicia con la postura de que la ética tiene por objetivo “*scias quibus ad beatam vitam perveniri rationibus possit*”²⁴. En efecto, no deja de ser un conocimiento (por eso dice a Faustino, el destinatario de este segundo libro del *De Platone*, “sepas”); no es, en cuanto tal, la felicidad, sino el saber cómo alcanzarla a través de la razón, que ejerce la rectoría del hombre. La felicidad proviene del bien, el cual puede dividirse, en primer término, entre unos que son excelentes y primeros por sí mismos: “*prima bona esse deum summum mentemque illam, quam voũv idem vocat*”; se trata efectivamente de los bienes divinos, y tienen el carácter de ser simples. De estos primeros bienes, que son en sí y por sí, se derivan inmediatamente, en segundo lugar, los bienes llamados *animi virtutes*, a saber, los bienes cardinales de Platón, “*prudentiam, iustitiam, pudicitiam, fortitudinem*”. En efecto, se trata de bienes humanos con los que el

²³ Ibid., I, 18. “*et imperitiae morbum ex gloriosa iactatione contingere, cum eorum, quorum ignarus est, doctrinam aliquis scientiamque mentitur; furorem vero pessima consuetudine et libidinosa vita solere evenire hancque insaniam nominari, quam vitiosa qualitas corporis prodit, cum ea, quae rationi sunt parata in ipso vertice, importunis angustiiis coartantur*”.

²⁴ Ibid., II, 1, 219.

hombre participa de lo divino, nos parece²⁵. La principal de estas virtudes es la prudencia (o sabiduría práctica, como suele decirse), de ahí la continencia, de ahí la justicia y, finalmente, la fortaleza. Finalmente hay también bienes externos, “*cum corporis commodis congruunt*”, por lo que no son intrínsecos y, por contraposición, son compuestos, pues requieren del cuerpo: son bienes para unos, no para todos (pues pueden ser malos para los estultos y los ignorantes), como sí lo son los bienes del alma, mientras que Dios y la mente son bienes no sólo para todos los hombres, sino para todas las entidades.

Así pues, con esta primera anotación, que es de naturaleza metafísica, a saber, el discurso sobre el bien, puerta de entrada a la ética, apunta nuestro autor: “*bonum primum est verum et divinum illud, optimum et amabile et concupiscendum*”²⁶. En efecto, toda criatura, y evidentemente también toda criatura racional, naturalmente tiende a este primer bien. El problema que encuentra Apuleyo es que no todos los seres racionales pueden alcanzarlo ni tienen la posibilidad de disfrutar de él, por lo que muchos agentes racionales terminan orientándose a los bienes propios del hombre, que no dejan de ser, como hemos visto, secundarios, ni tampoco buenos para todos, pues para los estultos e ignorantes pueden resultar contraproducentes. Y aquí el autor latino añade una tesis común nuevamente a los medioplatónicos, a saber, “*namque appetitus et agendi aliquid cupido aut vero bono incitatur aut eo quod videatur bonum*”²⁷; en efecto, el apetito puede ser despertado por un bien genuino o aparente, pero lo que agrega de inmediato no deja de generar cierta controversia, pues afirma que, por naturaleza, hay un cierto parentesco con el bien del alma que más relación tiene con la razón (“*cum bonis ei animae portioni[s] quae cum ratione*

²⁵ Este parecer está sustentado en el siguiente pasaje: “Está unido a los dioses gracias a una divina familiaridad con ellos; la parte de su naturaleza que lo vuelve terreno, él la desprecia (*diis cognata divinitate coniunctus est; partem sui, qua terrenus est, intra se despicit*)”, Apuleyo, *Asclepio*, 6.

²⁶ Apuleyo, *De Platone*, II, 2, 221.

²⁷ *Ibid.*, II, 2, 222.

consentit”), dando a entender, a nuestro parecer, que más termina atrayendo el bien de la parte irascible, porque está más cercano a la razón, y finalmente de la parte concupiscible, más vinculado a los bienes exteriores y, en este sentido, accidentales, pues el bien esencial no puede ser otro, de acuerdo con estos postulados, que Dios y las virtudes. En efecto, más abajo recalca esta tesis al decir que unos bienes se buscan por sí mismos y otros por otras razones; por sí mismos el bien que más se estima es la felicidad, a la que define como “el fruto más apetecible de las virtudes (*qui virtutum exoptatissimus fructus est*)”²⁸.

La ética está estrechamente vinculada con la educación o formación moral. En efecto, puesto que los hombres no nacen ni buenos ni malos, sino que van adquiriendo ellos mismos esta caracterización, es necesario que desde la infancia sean instruidos con el objetivo de visualizar que hay comportamientos honorables y deshonorables, alabables y vituperables, por lo que hay que incitarlos al conocimiento de que hay cosas que hay que buscar y perseguir y otras que hay que evitar, pues las primeras son las que genuinamente se denominan buenas. Lo cierto es que, en general, los hombres se dividen en tres grandes grupos por el carácter ingénito que poseen, pues no de otra manera, nos parece, hay que entender que Apuleyo use esos términos: “*tria genera ingeniorum*”, siendo los primeros poseedores de un carácter natural egregio y superior, los segundos de uno pésimo e inferior, y los terceros, en donde parece situarse la mayoría, de uno mixto o *medium*, pues “de este justo medio pretende que sean partícipes el niño dócil y el hombre que se orienta hacia la moderación, y que es amable y gentil (*mediocritatis huius vult esse participes puerum docilem et virum progredientem ad modestiam eundemque commodum ac venustum*)”²⁹. Y esto es así porque las virtudes y los vicios se encuentran siempre entreverados, mezclados, en el medio, pues los seres humanos, nos parece, son laudables y

²⁸ Ibid., II, 10, 235.

²⁹ Ibid., II, 3, 224.

vituperables bajo ciertos aspectos y no todos³⁰; además, la vida virtuosa a la que aspira el hombre no es sino medianía, en el sentido de que la virtud está en medio, como dicen congruentemente las éticas platónico-aristotélica: “Así pues, en estos estados que él pretende que parezcan intermedios, no existen ni virtudes perfectas ni vicios puros y sin mezcla, sino que son el resultado de la combinación de los unos y los otros”³¹. Esta doctrina, apunta Dillon, tiene resonancias más bien aristotélicas que platónicas, pero también estoicas, sobre todo en relación al progreso en la vida moral (προκοπή)³². En este tenor, la *malitia* se da cuando los vicios se adueñan del hombre, cuando las partes irascible y concupiscible terminan por dominar a la parte rectora, a la parte racional, lo cual nunca, bajo ninguna circunstancia, puede ser útil al hombre³³. En este

³⁰ Esta interpretación se apoya en el siguiente pasaje: “Pero los hombres totalmente buenos y los muy malvados sin matices intermedios son muy pocos y muy escasos y, como dice el propio Platón, se pueden contar; por su parte, los que ni son completamente buenos ni malvados del todo, sino que se encuentran casi en el justo medio, son muchos. Pero éstos ni como los mejores se mantienen siempre en el recto camino ni como los culpables se equivocan en todo. Sus vicios no son ni pesados ni inoportunos ni demasiado dignos de reproche, su ser es el resultado del exceso o de la carencia; a éstos les corresponde a veces una aprobación completa y a veces moderada y caminan por una senda intermedia entre la alabanza y la censura (*sed apprime bonos et sine mediocritate deterrimos paucos admodum rarioresque et, ut ipse ait, numerabiles esse, eos autem qui nec plane optimi nec oppido deterrimi sint sed quasi medie morati, plures esse. sed neque superiores obtinere recta omnia neque culpabiles in omnibus labi. horum vitia nec gravata nec intempestiva sunt aut nimium criminosa, quorum substantia est ex redundantia vel defectu, quibus et approbationis integritas et modus est et qui inter laudem vituperationemque mediam viam vadunt*)”, Apuleyo, *De Platone*, II, 19, 246-247.

³¹ Apuleyo, *De Platone*, II, 3, 224. “*horum quippe, quos mediocres vult videri, neque sincerus esse virtutes nec vitia tamen mera et intemperata, sed hinc atque inde permixta esse*”.

³² Dillon, John, *The Middle Platonist*, Cornell University Press, Nueva York, 1996, p. 329.

³³ Cf. Apuleyo, *De Platone*, II, 10, 235. Recuérdese este célebre pasaje de la *República*: “a mí me parece que lo quiere decir esta frase (dueño de sí mismo) es que, dentro del mismo hombre, en lo que concierne al alma hay una parte mejor y

sentido, la maldad es disimetría, falta de orden y concordia en el agente moral³⁴, por lo que es preciso cuidarse de los tres vicios que

una peor, y que, cuando la que es mejor por naturaleza domina a la peor, se dice que es dueño de sí mismo, a modo de elogio; pero cuando, debido a la mala crianza o compañía, lo mejor, que es lo más pequeño, es dominado por lo peor, que abunda, se le reprocha entonces como deshonoroso y se llama esclavo de sí mismo e inmoderado a quien se halla en tal situación”, Platón, *República*, 431a.

³⁴ Con toda patencia queda registrado así por nuestro autor: “Platón dice que el hombre peor no sólo es indigno, dañino, despreciador de los dioses, carente de medida y que vive una vida inhumana e insociable, sino que tampoco está en armonía con sus más cercanos ni consigo mismo, y por ello no sólo está en desacuerdo con los demás sino incluso consigo mismo, y no sólo es enemigo de los demás sino también de sí mismo; y, por eso un hombre así ni es amigo de los buenos ni tampoco de nadie, ni siquiera de sí mismo. Pero, en su opinión, el hombre peor es aquel al que no le puede superar ni la maldad en grado superlativo; un hombre así nunca puede arreglárselas en las tareas que ha de llevar a cabo, no sólo por su ignorancia, sino porque él también se desconoce a sí mismo y porque su consumada maldad provoca la rebelión de su mente, impidiéndole sus proyectos y los planes que ha trazado y no permitiéndole nada de lo que pretende. Por lo tanto, al hombre peor y más perverso lo hacen especialmente abominable no sólo sus vicios contrarios a la naturaleza, como la envidia o la alegría por las desgracias ajenas, sino también todo aquello que la naturaleza no rechaza, a saber, el placer, el pesar, el deseo, el amor, la misericordia, el miedo, la vergüenza y la ira. Por eso le sucede que su manera de ser extremista, en todo lo que emprende, carece de medida y por eso siempre o le falta o le sobra algo (*qui sit autem pessimus, eum non solum turpem et damnosum et contemptorem deorum et immoderatum et inhumanam atque insociabilem vitam ait vivere, sed nec cum proximis secumve congruere atque ideo non a ceteris modo verum etiam a se discrepare nec aliis tantum sed sibi etiam inimicum esse et idcirco hunc talem neque bonis nec omnino cuiquam, nec sibi quidem amicum esse. sed eum pessimum videri, quem nulla malignitatis superlatio possit excedere. hunc talem numquam in agendis rebus expedire se posse non solum propter inscientiam, sed quod ipse etiam sibimet sit ignotus et quod malitia perfecta seditionem mentibus pariat impediens incepta eius atque meditata consilia nec permittens quicquam eorum quae volet. pessimo quapropter deterrimoque non ea tantum vitia, quae contra naturam sunt, pariant exsecrabilitatem, ut est invidentia, ut est de alienis incommodis gaudium, sed etiam quae natura non respuit, voluptatem dico atque aegritudinem, desiderium, amorem, misericordiam, metum, pudorem, iracundiam. idcirco autem hoc evenit, quod immoderatum ingenium, in quaecumque proruerit, modum non habet atque*

acosan a las partes del alma: la (i) indocilidad (*indocilitas*) ataca a la sabiduría, a la prudencia, a la que define como ataque a la disposición para aprender (“*contraria est disciplinae discendi*”); pero la indocilidad tiene dos especies, a saber, (a) la impericia o ignorancia, enemiga de la sabiduría, y (b) la fatuidad, enemiga de la prudencia; (ii) a la parte irascible del alma se opone la *audacia*, acompañada de la indignación y la *incommobilitas*; y (iii) a la concupiscible se opone la *luxuria*, que es el ansia por los placeres y las posesiones. De la *luxuria* provienen, a su vez, la avaricia (opuesta a la liberalidad) y la incontinencia.

Más abajo Apuleyo apunta otra tesis común de los platónicos medios, a saber, que el vicio, aunque es libre, no es voluntario: “los pecados son igualmente libres y radican en nosotros, sin embargo no los asumimos por propia voluntad (*peccata vero esse non minus libera et in nobis sita, non tamen ea suscipi voluntate*)”³⁵, puesto que la voluntad, siempre, busca el bien, aunque sea meramente aparente. Por ello elocuentemente escribe:

el que contempla la virtud, cuando se ha dado cuenta de que ésta es completamente buena y que se distingue por su benevolencia, ciertamente se encaminará hacia ella y la considerará deseable por sí misma; o del mismo modo aquel que se da cuenta de que los vicios no sólo le traerán la ignominia a su reputación, sino que le perjudicarán y dañarán de otro modo, ¿quién puede voluntariamente compartir su suerte con éstos? Pero si dirige sus pasos hacia males de este tipo y considera útil servirse de ellos, víctima del error y llevada por la imagen del bien, se precipita sin saberlo en el mal; pues estaría en desacuerdo con el sentido común, si no ignorando la diferencia entre la pobreza y la riqueza y, siendo fáciles ambas y dado que ni la pobreza reporta honorabilidad ni las riquezas deshonra, si prefiriéramos la escasez a la abundancia de las cosas necesarias para vivir, pareceríamos estar cometiendo una locura; sería aún más absurdo si, despreciando la salud corporal, se eligieran las enfermedades; pero la locura más extrema consistiría en que, quien ha visto con los ojos del alma la belleza de la virtud y ha reconocido claramente su utilidad por la experiencia y la razón, sabiendo cuánto

ideo semper ei aut deest aliquid aut redundat)”, Apuleyo, *De Platone*, II, 16, 242-243.

³⁵ *Ibid.*, II, 11, 236.

deshonor y perjuicio se obtiene por la participación en los vicios, sin embargo quisiera entregarse a ellos³⁶.

La virtud es el *habitus mentis*, es decir, la disposición de la mente o disposición interior, cuya característica, precisamente en consonancia con lo dicho en relación a las partes del alma y al vicio, es que hace que quien la posee sea “concorde consigo mismo” (*concordem sibi*) y, además, “tranquilo y perseverante, en armonía consigo mismo y con las demás cosas no sólo de palabra sino también de hecho (*quietem, constantem etiam eum facit cui fuerit fideliter intimata non verbis modo sed factis etiam secum et cum ceteris congruentem*)”³⁷. La virtud es algo que se elige, o sea, es libre y debe buscarse por propia voluntad³⁸. Como se desprende de la antropología filosófica, la virtud estriba, justamente, en que la parte rectora del alma, esto es, la razón, domine a la ira y las pasiones, de tal manera que, con tranquilidad, lleve a cabo sus funciones. La

³⁶ Ibid., II, 11, 236-237. “*namque ille virtutis spectator cum eam penitus intellexerit bonam esse et benignitate praestare, ad eam affectabit profecto et sectandam existimabit sui causa; ut item ille, qui senserit vitia non solum turpitudinem existimationi invehere, sed nocere alio pacto fraudique esse, qui potest sponte se ad eorum consortium iungere? sed si ad eiusmodi mala pergit ac sibi usuram eorum utilem credit, deceptus errore et imagine boni sollicitatus quidem, <in>sciens vero ad mala praecipitatur. discrepes quippe a communi sententia, si non quidem ignores quid pauperiem ac divitias intersit, et, cum haec in proclivi sita sint nec pauperies honestatem vel turpitudinem divitiae allaturae sint, si egestatem rerum victui necessariorum copiis praeferas, ineptire videaris; et adhuc illud absurdus, si quis sanitatem corporis spernat eligens morbos; sed illud postremae dementiae est, cum, qui virtutis pulchritudinem oculis animae viderit utilitatemque eius usu et ratione perspexerit, non ignarus quantum dedecoris atque incommodi adipiscatur ex participatione vitiorum, tamen addictum se velit vitiiis*”. Este mismo sendero es seguido por nuestro autor más abajo, Cf. Apuleyo, *De Platone*, II, 17, 244-245. Y más adelante afirma que, quien es incapaz de ser curado por que el vicio lo consume, debe dejar la vida, o bien ser reducido a esclavo, Cf. Apuleyo, *De Platone*, II, 18, 245-246.

³⁷ Ibid., II, 5, 227.

³⁸ Ibid., II, 11, 235-236: “*sed virtutem liberam et in nobis sitam et nobis voluntate appetendam*”.

virtud, en este sentido, es única, como uno solo es el Bien perfecto, esto es, lo que es valioso por sí mismo³⁹. Así pues, las virtudes, en cuanto se concretan, no son más que el mismo bien desplegado en distintas direcciones, o sea, distendido en términos diferentes, lo cual se traduce como proporción, analogía, es decir, se sitúan en el medio, como la valentía se sitúa en medio de la osadía y la cobardía, siendo la primera un exceso de confianza y la segunda una falta de osadía. Pero el madaurensis apunta algo más en torno a la naturaleza de la virtud: las virtudes pueden ser perfectas o imperfectas; son imperfectas las que se obtienen por un favor de la naturaleza, las que se adquieren por la instrucción o bien por la guía de la razón. En cambio, la virtud perfecta cumple las tres condiciones: “Platón dice que las virtudes imperfectas no se acompañan entre sí; en cambio, las que son perfectas cree que son inseparables y están interconectadas entre sí, principalmente por el hecho de que, al que posee una naturaleza superior, si se le añade una actividad diligente, la costumbre y una formación que se fundamente en la razón, guía de las cosas, no se dejará nada que no administre la virtud”⁴⁰.

Esta tesis, de raigambre estoica, y que se ve asumida, por ejemplo, en Plutarco, se concreta en la doctrina, esa sí platónica, de las virtudes distribuidas correspondientemente con las partes del alma, a saber, que la prudencia y la sabiduría (*prudentia et sapientia*) corresponden a la razón: “de éstas pretende que la sabiduría aparezca como el estudio de lo divino y lo humano, y la prudencia como el conocimiento consistente en distinguir el bien y el mal y de lo que se llama intermedio entre ambos (*quarum sapientiam disciplinam vult videri divinarum humanarumque rerum, prudentiam vero scientiam esse intellegendorum bonorum et malorum, eorum etiam quae media*

³⁹ También sólo Dios es uno, Cf. Apuleyo, *De mundo*, 36-37, 369-372.

⁴⁰ Apuleyo, *De Platone*, II, 6, 228. “*eas vero quae perfectae sint, individuas sibi et inter se conexas esse ideo maxime arbitratur, quod ei cui sit egregium ingenium, si accedat industria, usus etiam et disciplina, quam dux rerum ratio fundaverit, nihil relinquetur quod non virtus administret*”.

dicuntur)”⁴¹; en suma, la sabiduría se enfoca al conocimiento de las cosas necesarias, por lo que se les llama divinas, mientras que la prudencia al conocimiento de las cosas contingentes, pero necesarias para conducir la propia vida, que es precisamente el sendero del bien y de alejamiento del mal. En la parte irascible se sitúa la fortaleza (*fortitudo*), que es la que mantiene con fuerza al alma para seguir el sendero del bien. Y en la parte concupiscible se halla, cuando se desarrolla, la abstinencia (*abstinentia*), y aunque la tendencia al placer es natural y buena, hay que obtenerlo con armonía. Finalmente, la justicia se encuentra esparcida en las tres partes del alma y consiste en el “el conocimiento y la causa de que cada parte se someta a desempeñar su función con razón y medida (*causam esse dicit ut unaquaeque portio ratione ac modo ad fungendum munus oboediat*)”⁴². Se trata, para Platón, dice Apuleyo, de una virtud universal⁴³, y que, aunque cambia de nombre, se trata de la misma virtud; cambia únicamente por el objeto al cual se dirige, por ejemplo, si es hacia la ley, es *fidelitas*, cuando se dirige a la utilidad de otro, es propiamente *iustitia* y cuando se dirige a uno mismo, *benivolentia*; y en cuanto dirigida hacia lo divino, adquiere el carácter de purificación, de piedad, de ὁσιότητι. La justicia, interpreta el madaurensis, tiene dos partes, a saber, una que puede ser denominada legal, que es el respeto a los tratados y a los números, de lo que nos servimos para la repartición; y otra que puede denominarse equidad, en donde no se reparte igual para todos, sino en proporción con la virtud o maldad de cada uno, como sucede en el reparto agrario.

⁴¹ Ibid., II, 6, 228. Esto intermedio estriba en que no es bueno ni malo en sí, como la pobreza, pues quien es frugal y moderado en su gasto, no necesariamente estima que la pobreza sea un mal absoluto.

⁴² Ibid., II, 7, 229.

⁴³ Cf. Donini, Pierluigi, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, De Gruyter, Berlín y Nueva York, 2011, pp. 179-193.

Los seres humanos, en general, buscan parecerse más al ideal divino, tranquilo y feliz, o bien al malvado. Se acerca más el individuo al primer tipo cuando practica la virtud, y lo contrario cuando vincula más su acción al vicio, que es la traducción de un amor desenfrenado e irracional. Para mostrar el modelo de virtud (y de vicio), la ética se sirve de la retórica, que puede tener dos partes, como ya enseñaba Aristóteles. En efecto, una es la retórica que tiene por objeto la contemplación del bien, esto es, como *disciplina contemplatrix bonorum* cuando se apega a lo justo, adecuado y conveniente, y otra la retórica que es *vero adulandi scientia*, que en vez de perseguir la verdad pretende sólo lo *verisimilium*, la cual, en vez de enseñar genuinamente, se limita a persuadir. A esta última Platón la define, dice Apuleyo, como “el poder de persuadir sin enseñar (δύναμιν τοῦ πείθειν ἄνευ τοῦ διδάσκειν)”⁴⁴, como se dice en el *Gorgias* (458e). La civilidad (*civilitas*) o πολιτικὴν es, para Platón, una virtud que busca la situación afortunada y la felicidad para la ciudad, la cual, a su vez, se desdobra en (i) la acción legislativa (*legalis*) y en (ii) la acción judicial (*iuridicialis*), siendo la primera preventiva y la segunda correctiva. En efecto, el propio Apuleyo las ejemplifica con el cuerpo, pues la primera sería el ejercicio para mantener vigoroso el cuerpo, y la segunda la medicina con la que se corrige el malestar.

En relación a la amistad y el amor, como sucede en el caso de Albino, Apuleyo distingue entre diversos tipos de amistad, alguno de los cuales es conveniente para el agente moral. Mas la amistad, en cuanto tal, es provechosa, y se basa en el acuerdo o consenso: “es recíproca y proporciona un intercambio de afectos, cuando el amor es igualmente recíproco (*reciprocamente esse ac delectationis vicem reddere, quando aequaliter redamat*)”⁴⁵. En efecto, hay genuina amistad cuando el vínculo que se establece entre dos individuos es llevado a que el otro también prospere, es decir, por una genuina

⁴⁴ Apuleyo, *De Platone*, II, 9, 231.

⁴⁵ *Ibid.*, II, 13, 238.

benevolencia. El filósofo latino apunta incluso que, aunque no todos los buenos hombres se conozcan, han de ser amigos entre sí, pues, por sus principios y modo de vida, están unidos: esta unión se debe al alma, pues cuando ésta agrada, “se ama al hombre entero (*homo totus adamatur*)”⁴⁶. Hay otros tipos de amistad, por llamarles así (pues el primero es natural y el segundo no cumple con la reciprocidad en todo momento), como la fundada en el parentesco y la que se finca en el placer. En cambio, la enemistad (*inimicitia*) se da cuando el vínculo es de malevolencia, lo cual se genera por la diferencia de costumbres, la discrepancia entre tipos de vida y la oposición de principios y carácter. En torno al amor, éste es de tres tipos, a saber, el divino, el degenerado-voluptuoso y el compuesto por la mezcla de ambos. Así lo asienta Apuleyo: “Platón enumera tres tipos de amor según la siguiente clasificación: uno divino, que está en consonancia con una mente pura y con el principio racional de la virtud, que no tiene de qué arrepentirse; el segundo es el propio de un alma degenerada y de un placer muy corrompido; el tercero, que es una mezcla de los dos tipos anteriores, es propio de un espíritu moderado y de un deseo comedido”⁴⁷. El primer amor es el que se decanta por los hombres buenos y se interesa por ellos, especialmente en relación a la moral y a las artes; el segundo se interesa por los cuerpos exclusivamente, buscando mitigar el propio placer con ellos, y se trata, en definitiva, de un amor desenfrenado que enjuicia erróneamente⁴⁸; el amor intermedio tiende a ambos aspectos, esto es, al espiritual y al corporal. Este tercer tipo de amor, explica Apuleyo, resulta de la conjunción del amor divino y el terrenal, siendo el primero cercano a la razón y el segundo al deseo y placer.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, II, 22, 251.

⁴⁷ *Ibid.*, II, 14, 239. “*Plato tres amores hoc genere dinumerat, quod sit unus divinus cum incorrupta mente et virtutis ratione conveniens, non paenitendus; alter degeneris animi et corruptissimae voluptatis; tertius ex utroque permixtus, mediocris ingenii et cupidinis modicae*”.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, II, 16, 243.

Finalmente, quien alcanza, gracias a sus dotes innatos y a la buena educación, así como a la conducción dócil por la que ha sido llevado, y mediado todo esto por la reflexión sobre las condiciones por las que las cosas son como son y ajusta su actuar a éstas, es decir, quien alcanza el virtuosismo moral, es el sabio, equivalente al hombre feliz. La doctrina de Apuleyo sobre el sabio, según Moreschini, es variopinta, pero fundamentalmente de origen platónico-estoico⁴⁹. Los anhelos de purificación son llevados hasta sus últimas consecuencias por quien alcanza la sabiduría. En prácticamente toda la filosofía antigua, esta concepción es compartida por las más variadas filosofías que, en la época helenística, adquiere un recubrimiento soteriológico y hasta místico. El sabio encuentra, así, que es él el único de quien depende su felicidad, por lo que, después de excluir los vicios y haciendo a un lado las cosas inseguras, adquiere el conocimiento de que la felicidad es autárquica, por lo que, recordando al estoicismo, el sabio no se enorgullece ante la prosperidad ni se abate ante la adversidad, “puesto que sabe que está tan bien equipado con sus armas, que ninguna violencia podría privarle de ellas (*cum se ornamentis suis ita instructum sciat, ut ab his nulla vi segregetur*)”⁵⁰. Por ello, el sabio posee tal firmeza de ánimo que, a pesar de recibir afrentas e injusticias, se mantiene incólume y “confiado en su conciencia, seguro y resuelto en su vida futura (*sapientem illum conscientia sua fretum, securum et confidentem in omni vita dicit futurum*)”⁵¹, pues los principios desde los que juzga son seguros, ya que tienen carácter divino, tanto que, a la postre, y a sabiendas de que el alma es inmortal, “espera ya el día de su muerte con buen ánimo y sin pena [...] en efecto, liberado de las cadenas del cuerpo, el alma del sabio vuelve junto a los dioses y, por la conducta especialmente pura y casta de su vida pasada, se gana la condición de los dioses por este mismo comportamiento”⁵². Así, el

⁴⁹ Moreschini, Claudio, *Apuleio e il platonismo*, Op. cit., pp. 121-122.

⁵⁰ Apuleyo, *De Platone*, II, 20, 248.

⁵¹ *Ibid.*, II, 20, 248.

⁵² *Ibid.*, II, 20, 249. “*iam ille diem mortis suae propitius nec invitatus expectat (...)*”

hombre perfecto, o sea, quien adquiere la condición de sabio, sabe perfectamente que el camino adecuado para lograr esta condición no es otro que hacer concordar su pensamiento con sus acciones, rigiendo su pensar precisamente los principios justos. En este sentido es que el sabio lo que pretende es imitar a la divinidad, esto es, busca emular, con su vida, a los dioses, que es la célebre doctrina de la *imitatio Dei*, la ἔπου θεῶν: “Por lo cual le conviene perseguir lo que resulta grato a los dioses y a los hombres no sólo mediante un conocimiento contemplativo, sino también mediante su actuación práctica, puesto que, como el Dios principal, contempla todas estas cosas no sólo con su pensamiento racional, sino que recorre las primeras, las intermedias y las últimas, y una vez que las conoce íntimamente las rige con la universalidad y la perseverancia de su previsora administración”⁵³. El vicio lo que hace es encadenar a los agentes, por lo que la verdadera riqueza de la que abunda el sabio es la de mantenerse libre del vicio, y la manera de hacerlo es ejercitando la virtud. Ésta es, pues, en suma, la ética del platonismo medio, a saber, buscar ejercitar la virtud, perfección de la rectoría del alma,

nam vinculis liberata corporeis sapientis anima remigrat ad deos et pro merito vitae purius castiusque transactae hoc ipso usu deorum se condicioni conciliat”.

⁵³ *Ibid.*, II, 22, 252-253. “*verum hoc ei poterit provenire, si virum perfecte iustum, pium, prudentem se praebeat. unde non solum in perspectandi cognitione verum etiam agendi opera sequi eum convenit quae diis atque hominibus sint probata, quippe cum summus deorum cuncta haec non solum cogitationum ratione consideret, sed prima, media, ultima obeat compertaque intime providae ordinationis universitate et constantia regat”.* Cf. Moreschini, Claudio, *Apuleio e il platonismo*, Op. cit., pp. 124-125. Véase cuanto escribe Platón, al final de la *República*, sobre la imitación de Dios: “Cabe suponer, por consiguiente, respecto del varón justo, que, aunque viva en la pobreza o con enfermedades o con algún otro de los que son tenidos por males, esto terminará para él en bien, durante la vida o después de haber muerto. Pues no es descuidado por los dioses el que pone su celo en ser justo y practica la virtud, asemejándose a Dios en la medida que es posible para un hombre”, 613a-b.

pues así es como se imita a la divinidad en esta vida y⁵⁴, también, en la del porvenir.

5. Conclusión

Hemos visto, de manera sucinta, la metafísica de Apuleyo que, como es bien sabido abreva del medioplatonismo de los dos primeros siglos de nuestra era. Se aprecian en ellas las instancias trascendentes de Dios y las ideas, y la inmanencia del cosmos generado, con sus astros y el mundo sublunar, en cuyo seno está colocado el hombre. En efecto, este último, prodigio de la Providencia, está constituido por alma y cuerpo, y el alma a su vez por las partes concupiscible, irascible y racional, resultando esta última la culminación del individuo humano, así como en el cosmos la regencia la posee el Primer Dios. La ética, por su parte, trata sobre cómo alcanzar la felicidad a través de la razón, y aquella sólo puede ser asequible mediante el bien. Este último, por su parte, se divide en divino, humano y externo. Los bienes fundamentales, que son por sí y en sí, son Dios y las virtudes, pues actuar conforme a estas últimas permite al agente asemejarse a Dios, administrador ejemplar del universo, del macrocosmos; las virtudes, así, son la manera en que la razón humana administra al microcosmos que es cada uno.

6. Bibliografía

APULEYO, *De Platone et eius dogmate*, en: AA. VV., *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze* (al cuidado de E. Vimercati), Bompiani, Milán, 2015.

⁵⁴ Dios es, pues, “*mundi rectore*”, Apuleyo, *De Mundo*, 24, 341. Y más adelante lo califica como “*rex omnium et pater*”, 30, 357.

-
- _____, *De mundo*, en: AA. VV., *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze* (al cuidado de E. Vimercati), Bompiani, Milán, 2015.
- _____, *Asclepio*, en: AA. VV., *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze* (al cuidado de E. Vimercati), Bompiani, Milán, 2015.
- _____, *Obra filosófica* (edición de Cristóbal Macías), Gredos, Madrid, 2011.
- FLETCHER, Richard, *Apuleius' Platonism. The Impersonation of Philosophy*, Cambridge University Press, 2014.
- DILLON, John, *The Middle Platonist*, Cornell University Press, Nueva York, 1996.
- DONINI, Pierluigi, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, De Gruyter, Berlín y Nueva York, 2011.
- MORESCHINI, Claudio, *Apuleio e il platonismo*, Olschki, Florencia, 1978.
- _____, Claudio, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milán, 2013.
- PLATÓN, *República* (edición de Conrado Eggers), Gredos, Madrid, 2000.

TANIA SCIAGURA

*Instituto Universitário de Ciências da Saúde, CESPU, GANDRA
Portugal
tania.sciagura@gmail.com*

RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES

*Instituto Universitário de Ciências da Saúde, CESPU, GANDRA
Portugal
borges272@gmail.com*

***Primum non nocere* : riflessione morale sulla relazione tra medicina ed etica**

Recibido: 19/6/2019 - Aceptado: 27/7/2019

Abstract: Molte questioni di bioetica si sollevano nella realtà clinica quotidiana ed hanno pertanto un profilo fortemente pratico: come si possono accostare e fondere tra loro MORALE, ETICA e MEDICINA? Da dove nasce il filo conduttore di questo triangolo? A partire da un'introduzione dell'ambito medico e sull'apporto dell'etica clinica, procederò ad analizzare finalità, funzioni e praticità mettendo in evidenza quanto questo movimento di triage è antico, determinato anche da dinamiche sensibilmente sociali rispetto alle scelte e decisioni morali sulla salute e sulla malattia a livello individuale, interpersonale e sociale. I principi ed i valori si espandono a macchia d'olio nelle singole realtà e nelle diverse situazioni pratiche col fine comune di promuovere la salute ed orientare l'attenzione a chi potrà ricevere le cure mediante opportune modalità comunicative e informative.

Parole chiave: Etica – bioetica – medicina – cura – morale – giuramento di Ippocrate – relazione medico-paziente – morale dell'azione

Primum non nocere: moral reflection on the relationship between medicine and ethics.

Abstract: Many bioethical questions arise in everyday clinical reality and therefore have a strongly practical profile: how can MORALS, ETHICS and MEDICINE be combined and merged? Where does the theme of this triangle come from? Starting from an introduction to the medical field and

on the contribution of clinical ethics, I will proceed to analyze purposes, functions and practicality, highlighting how ancient this triage movement is, also determined by significantly social dynamics with respect to moral choices and decisions. On health and illness on an individual, interpersonal and social level. The principles and values are spreading like wildfire in the single realities and in the different practical situations with the common aim of promoting health and directing attention to those who will be able to receive care through appropriate communication and information methods

Keywords: Ethics – Bioethics – Medical – Medicine – Lifecare – Moral - Hippocratic Oath - Patient-Doctor Relationship – Moral Action

1. Introduzione

Primum non nocere solitamente è un brocardo applicabile quotidianamente in ogni circostanza di vita.

E' uno di quei principi che si pratica benissimo per primo nella Facoltà di Medicina, già perché la salute è un patrimonio del singolo e della collettività, pertanto merita una tutela che diventi sempre più finalizzata al benessere dei cittadini. La professionalità del personale, l'empatia, il continuo ammodernamento tecnico-scientifico, sono gli obiettivi cardine della politica sanitaria ad oggi. Sin dalle sue origini, il rapporto tra medico e paziente, così come si è andato configurando nel mondo occidentale con la tradizione ippocratica, si è attenuto ad un ordine preciso: il dovere del medico è fare il bene del paziente, e il dovere del malato è di accettarlo. Un rapporto di tipo paternalistico, in cui la responsabilità morale del medico sta nella certezza che egli operi per il bene assoluto del malato. Il medico greco, infatti, era considerato come un mediatore tra déi e uomini e, in virtù delle sue conoscenze, era considerato un essere dotato di privilegio, autorità morale e impunità giuridica. Questo modello di medicina corrispondeva ad una visione paternalistica della vita e della società, in cui gli ideali erano ordine, tradizione e obbedienza alle leggi universali.

Con l'introduzione del concetto di "cura medica", (Taking care of), dovuta alla rivoluzione antropologica cristiana nata dalla Parabola del Buon Samaritano, di Gesù Cristo, all'origine dei primi

Xenodochi, sulle vie dei pellegrinaggi e degli *Hospitalia*, embrioni degli Ospedali Moderni e d'istituzioni come la Croce Rossa e la Mezzaluna Rossa, il concetto di Terapia medica, di origine greca, si completa ma cambia. L'obiettivo primario è la cura che si serve di strumenti terapeutici, ma la guarigione del paziente non ne è più il significato. Il significato è la cura della persona sofferente, fino alla morte naturale. Di qui sarebbe nato il ruolo "infermieristico" (la cura dell'infermo) che all'origine non si differenziava dal ruolo medico. L'introduzione del concetto cristiano di cura della persona sofferente in quanto immagine della sofferenza di Cristo sulla croce, ha avuto un ruolo determinante per lo sviluppo della clinica in luoghi dedicati a questo, quando il paziente era infermo e non autosufficiente. Infatti i nuovi medici, preoccupati di assistere e di guarire erano presenti in tutto il processo della malattia e conseguentemente all'evoluzione del quadro clinico fino alla guarigione o alla morte. Giuseppe R. Brera, ha dato all'evoluzione clinica un'interpretazione psicoanalitica legata al processo fantasmatico dell'elaborazione del lutto per il paziente deceduto, in relazione alla nascita di un legame affettivo tra medico e paziente, simile a quello con gli oggetti d'amore primario e che alla morte del paziente genera sensi di colpa inconsci che chiedono una riparazione, motivante la nascita di un processo di simbolizzazione cognitiva, che stacca la malattia dal malato e dalla relazione affettiva con il paziente, creando l'oggetto di conoscenza "malattia" che così può essere studiata libera dal rapporto affettivo e dai sensi di colpa inconsci per il lutto del paziente.

Questo processo inconscio è stato probabilmente alla base della separazione del ruolo medico dal ruolo infermieristico ed è stato all'origine di un corpo di conoscenze teoriche sui processi patogeni, che nella cultura medica europea ha preso il nome di "Patologia medica", staccata da "Clinica medica" e che con l'avvento del positivismo, con Augusto Comte, ha portato alla teoria sperimentale della patogenesi per opera di Claude Bernard, che ha portato a un grande sviluppo della clinica e del rapporto medico-paziente, che rischiano di essere assorbiti da queste, con la scomparsa della figura

del medico-clinico. Tuttavia con il cambiamento di paradigma della medicina grazie alla valorizzazione fatta della persona e della sue soggettività fatta dalle scienze medicale, alla fine del novecento, che portò alla nascita della teoria della Medicina centrata sulla persona nel 1999, assistiamo oggi alla rinascita del primato della clinica, cioè della persona del medico, sulla biotecnologia.

A partire dal XVI secolo, si assiste a un'emancipazione della persona: le rivoluzioni politico- religiose e pensatori come Locke e Kant, trasformano questa sudditanza in rispetto reciproco in cui ogni persona è un individuo autonomo e indipendente, in grado di servirsi della propria ragione. Tuttavia bisognerà aspettare il XX secolo per veder riconosciuta anche all'individuo malato la propria libertà e autonomia di scelta¹.

2. Evoluzione della medicina

Una questione cruciale per ogni riflessione in ambito etico consiste nello stabilire quali siano i criteri o i principi fondamentali ai quali appellarsi quando si deve dare una valutazione morale. Secondo Engelhardt gli uomini appartengono a delle comunità morali che sono così estranee tra loro da rendere impossibile qualsiasi ricerca razionale di principi etici universali. L'unica via percorribile in tale prospettiva resta allora la ricerca di un consenso puramente convenzionale che risolva i conflitti nelle questioni di particolare rilevanza pubblica.

La riflessione etica è nata insieme all'*antropologia*, cioè a quell'ambito della riflessione filosofica che vuole rispondere alla domanda «chi è l'uomo?». Il primo filosofo a cogliere la connessione tra etica e antropologia fu Socrate, nell'Atene del v secolo a.C.

¹ SMITH, C. M., "Origin and Uses of *Primum Non Nocere*: Above All, Do No Harm", in: *The Journal of Clinical Pharmacology*, 45, (New York, 2005) pp.371–77.

All'epoca troneggiava sul tempio di Delfi la scritta: «Conosci te stesso». Essa era stata incisa come monito a chi entrava nel tempio, affinché si rendesse conto della sua pochezza di fronte alla divinità. Socrate interpretò in senso filosofico tale invito, affermando che l'uomo deve conoscere chi è, per poi prendersi cura di sé. Ciò vale già per il corpo umano: senza conoscerlo non è possibile curarne le malattie. Socrate, però, si poneva la questione sull'uomo in un senso più globale di quanto fa la medicina, infatti, la cura che proponeva non aveva come oggetto solo la dimensione fisica o psicofisica: aspirava a rendere ciascuno buono e felice.

La Mesopotamia (3600-2000 a.C.) può essere considerata la culla dell'anatomia. Questa disciplina si sviluppò a partire dall'Aruspicina, l'arte di prevedere il futuro dall'esame dei visceri degli animali sacrificati agli dei.

Primeggiava una concezione soprannaturale della malattia: si tratta di un castigo divino imposto da diversi demoni dopo la rottura un tabù. In quest'ottica la prima cosa che doveva fare il medico era stabilire quale, tra circa 6000 demoni, era quello che causava il problema. La malattia era chiamata *shêtu*, che in assiro significa anche peccato, impurità morale, ira divina e castigo. Qualsiasi divinità poteva provocare le infermità mediante intervento diretto, l'abbandono dell'uomo alla sua sorte, o attraverso incantesimi eseguiti da stregoni.

Anche i trattamenti non sfuggivano a questo padronato culturale: esorcismi, preghiere ed offerte sono rituali frequenti che cercano di ingraziare il paziente con la divinità o liberarlo dal demonio che è in agguato.

Il Codice di Hammurabi regolava già l'attività chirurgica con una legislazione specifica che fissa il compenso medico così come il risarcimento della vittima di malpractice e la punizione².

² MAGNER, L.N., *A History of Medicine*, Second edition, Informa healthcare,

La medicina indiana del VI secolo A.C. prevedeva uno studio medico della durata di anni e comportava esercizi chirurgici. Introdusse un codice etico per insegnanti e studenti, in quanto scienza nobile poiché in grado di allungare la durata della esistenza umana sulla terra e aiutando gli uomini ad adempire con successo alla propria missione e a guadagnarsi un decoroso tenore di vita.

Nella sua fase embrionale, la medicina occidentale era una medicina teurgica, in cui la malattia era considerata un castigo divino, concetto che si trova in moltissime opere greche, come l'Iliade, e che ancora oggi è connaturato nell'uomo.

Fu Ippocrate di Cos (460-377 A.C.) ad introdurre il concetto innovativo che la malattia e la salute di una persona dipendessero da specifiche circostanze umane della persona stessa e non da superiori interventi divini.

Per la prima volta si comprende la necessità di conservare le energie dell'individuo, ricercare le cause della malattia senza perdere di vista lo scopo: guarire il malato. Quindi la medicina ippocratica è scienza, arte, esperienza e ragionamento senza preconcetti né superstizioni

Egli fu il primo medico a definire i principi etici della ricerca su esseri umani, i quali sono validi ancora oggi.

- Autonomia: rispettare l'autonomia dei partecipanti o dei loro rappresentanti
- Beneficienza: agire sempre nel miglior interesse dei partecipanti
- Non-maleficenza: fare il minor numero di danni possibile al partecipante
- Giustizia: agire in modo equo nei confronti di tutti³.

New York, 2011, pp. 25 - 52.

³ BEAUCHAMP, T.L.; CHILDRESS, J.F., *Principios de Ética Biomédica*,

Galeno di Pergamo è stato un medico greco antico, i cui punti di vista hanno dominato la medicina occidentale per tredici secoli, fino al Rinascimento.

Il grande problema della medicina consisteva appunto nella perdita di un orizzonte unitario, causata dalla divisione in scuole rivali, (come quelle filosofiche) al contrario delle scienze matematiche che apparivano molto più unite.

unificare la medicina significava ridare orientamento unitario alla professione, cioè omogeneità⁴.

Il Medioevo, da molti considerato il periodo 'buio' della storia, presenta invece un fiorire di medici che si dedicano con passione alla scienza. In questa era non esisteva ancora alcuna tradizione scientifica e le osservazioni andavano mano a mano con influenze spirituali. Le idee circa le origini di cure e malattie non erano comunque puramente secolari, ma basate su una visione della vita in cui il destino, il peccato, e le influenze astrali giocavano un grande ruolo. L'efficacia di una cura era più correlata alle credenze del paziente e del medico, piuttosto ad una evidenza empirica, cosicché i *remedia physicalia* (rimedi fisici) erano spesso subordinati ad interventi spirituali.

Fu l'arabo Avicenna ad occupare certamente un posto di spicco.

L'opera che lo ha reso celebre in Europa è Il canone della medicina, che diverrà il manuale medico più seguito fino al 1700.

Nel suo lavoro ha combinato i diversi filoni del pensiero filosofico / scientifico nella tarda antichità greca e nell'islam primitivo in un sistema scientifico razionalmente rigoroso che comprendeva e spiegava tutta la realtà, compresi i principi della religione rivelata e la sua teologia e elaborazioni mistiche.

Masson, Barcelona, 1999, pp. 179 - 378.

⁴ BEAUCHAMP, T.L.; CHILDRESS, J.F., *Principios de Ética Biomédica*, p.113-178

Il suo lavoro non si fermò alla descrizione dei sintomi, ma comprese anche la classificazione delle malattie e delle possibili cause, oltre alla sperimentazione di nuovi medicinali e rimedi⁵.

Il secolo XIX rivoluziona la medicina: compare la asepsi, la medicina preventiva e la diagnostica per immagini, le quali permettono alla scienza medica un salto qualitativo nei risultati: essa contiene infatti ancora molti elementi di arte (*ars medica*), specialmente nel campo della chirurgia, tuttavia inizia ad intravedersi, grazie al continuo accumulo di conoscenze e tecniche, un modo di esercitarla più scientifico e pertanto più indipendente dall'abilità o dall'esperienza di chi la pratica.

Il secolo XX è il secolo della medicina basata sull'evidenza: i protocolli standardizzati, avallati da studi scientifici, vanno sostituendo le opinioni e le esperienze personali di ciascun medico e concedono di ottenere al corpo della conoscenza medica validità in un mondo più interconnesso.

L'evidenza della complessità degli esseri umani porta però alla conclusione che non esiste infermità senza persona malata. In questo contesto si sviluppano i modelli di salute ed infermità.

Nel 1978 si celebra la Dichiarazione di Alma Ata sull'assistenza sanitaria primaria, dove si pone come manifesto quella dichiarazione di principi, così come l'importanza cruciale delle misure sociali (adeguata distribuzione di acqua potabile ed alimenti, vaccinazioni), e della attenzione primaria alla salute per il miglioramento del livello sanitario delle popolazioni. Il motto di questa conferenza fu: "Sanità per tutti entro il 2000"⁶.

⁵ PARENTE DA COSTA, M.S.; BORGES DE MEMESES, R.D., "A Idde de Ouro da Medicina Islâmica: evolução e declínio", in: *PROSOPON*, 24, (Varsóvia, 2018), pp.30-34

⁶ALMA-ATA 1978, *Atención Primaria de Salud*. OMS, Ginebra, 1978, pp.1-8

La Diagnostica Strumentale, iniziata come potenziamento dei nostri sensi, progredita con la sostituzione pressoché completa dei sensi, introducendo lo studio biochimico dell'uomo, giungendo fino alla codifica del genoma umano, all'apertura di nuovi dibattiti etici. La diagnostica strumentale rischia di portare alla perdita del contatto medico-paziente.

Lo sviluppo tecnologico dal secondo dopoguerra ha limitato progressivamente il contatto fisico diretto medico-paziente ed ha suddiviso il rapporto umano tra una pluralità di specialisti, rischiando di annullare il rapporto medico-paziente.

Il medico deve compiere uno sforzo intellettuale per conoscere e valutare nel modo più preciso la verità da comunicare ed i possibili livelli secondo cui ciò può avvenire; deve attentamente valutare le condizioni fisiche e psicologiche del paziente e le possibili conseguenze sul soggetto.

Tutto ciò presuppone l'instaurazione di un forte e stabile rapporto medico-paziente fondato sulla fiducia reciproca.

L'empatia designa un atteggiamento verso gli altri caratterizzato da uno sforzo di comprensione intellettuale dell'altro, escludendo ogni attitudine affettiva personale (simpatia, antipatia) e ogni giudizio morale.

In medicina l'empatia è considerata un elemento fondamentale della relazione medico-paziente e viene talvolta contrapposta alla simpatia: quest'ultima sarebbe un autentico sentimento doloroso, di sofferenza insieme (da *syn-* "insieme" e *pathos* "sofferenza o sentimento") al paziente e sarebbe quindi un ostacolo ad un giudizio clinico efficace.

Al contrario l'empatia permetterebbe al curante di comprendere i sentimenti e le sofferenze del paziente, incorporandoli nella costruzione del rapporto di cura ma senza esserne sopraffatto.

Nel corso degli ultimi sessant'anni, si è avuta una rapida comparsa di diversi codici, regolamenti e leggi per governare la ricerca etica in

esseri umani. Mentre la sperimentazione medica diventava di pubblico dominio, decisioni precedentemente lasciate alla coscienza del singolo medico sono finite sotto controllo collettivo.

Tra il ricercatore e il soggetto della ricerca si è cominciato a osservare un nuovo equilibrio di potere e un aumento dell'autonomia.

Esistono diversi tipi di relazioni medico-paziente, ma i più importanti sono:

- modello contrattualistico di Hugo Engelhardt, secondo il quale il principio di autonomia è più importante del principio di beneficenza, un modello di tipo impersonale con orientamento deontologico;
- modello utilitaristico, secondo cui “una norma è buona quando produce il miglior bene”;
- modello paternalistico di di Pellegrino e Thomasma, secondo i quali il miglior modello è quello centrato sull'alleanza terapeutica: il medico non deve solo far del bene fisico al paziente , ma anche quello psicologico, sociale e spirituale, oltre al fatto di valorizzare l'autonomia e riscoprire il reciproco senso di fiducia tra medico e paziente⁷;
- modello di Veatch, secondo il quale deve esserci un rapporto contrattualistico tra medico e paziente che però non ignora cinque punti fondamentali: autonomia, giustizia, rispetto delle promesse e delle verità, divieto di uccidere⁸.

⁷ PELLEGRINO, E.; THOMASMA, D., *For the Patient's Good*, Oxford University Press, New York ,1993, pp. 56-89

⁸ VEATCH, R.M., *A Theory of Medical Ethics*, Basic Books, New York,1988, pp. 45- 76

-
- modello maieutico centrato sulla persona di Brera, che secondo il nuovo concetto di salute: “La scelta delle migliori possibilità per essere la migliore persona umana”, affida al medico un ruolo maieutico della persona del paziente, da realizzarsi con l’applicazione del Metodo clinico centrato sulla persona. Il modello nasce dal cambiamento epistemologico della Medicina e della scienza medica operato dalla Medicina centrata sulla persona, che vede nella malattia, attraverso il rapporto medico-paziente, non un limite ma una possibilità esistenziale per essere una persona umana, non chiudendo il paziente nella malattia e nelle procedure diagnostiche e terapeutiche, staccando dalla qualità della sua vita, ma aprendolo, con il cambiamento del metodo clinico, alla valorizzazione delle sue risorse uniche ed irripetibili, in relazione con le reazioni biologiche attraverso il network allostatico-neurobiologico-epigenetico-psico-neuro-endocrino-immunologico-affettivo-emozionale⁹.

La valutazione è un atto che presuppone qualcuno di intelligente e libero. Nella vita pratica realizziamo di continuo valutazioni di vario genere. Il ricercatore valuta quale sostanza ottiene meglio un determinato scopo, il medico quale terapia sia migliore per un certo paziente, ecc. La valutazione implica anche sempre un confrontare, tra più cose, o almeno tra una cosa e una pietra di paragone, un termine di confronto. La valutazione fa in-somma sempre riferimento a un criterio, e consiste nello stabilire quale soggetto o azione è migliore rispetto a questo criterio: si può dunque dire che valutare equivale a misurare.

Nel politico Platone distingue tra due tipi di misurazione, quella che potremmo chiamare quantitativa, che intende stabilire la

⁹ Brera G.R. “The manifesto of Person-Centered Medicine”, in: *Mind Adolescence*, 14-3, (London, 1999), pp.:3 - 7

grandezza di qualcosa, per esempio il rapporto a un'unità di misura, e quella qualitativa, che intende stabilire se qualcosa è ben fatto, e si realizza attraverso il confronto con un modello di riferimento perfetto, che per gli antichi era il giusto mezzo tra gli eccessi.

Ora per Platone il criterio di riferimento grazie al quale tutte le azioni umane possono essere misurate, valutate dal punto di vista qualitativo, è il bene, anzi, nella sua prospettiva si parla di un bene in sé, assoluto, perfetto, in base al quale tutte le cose buone, sono buone.

In realtà le azioni possono essere valutate da vari punti di vista. Quello più immediato è il punto di vista della loro efficacia, dunque del rapporto tra l'azione pianificata e voluta, e quella effettivamente realizzata, tra l'intenzione e il risultato, tra la causa e le sue conseguenze. Se devo decidere quale è il migliore metodo per preparare un esame, quello dell'efficacia sarà un criterio prioritario: devo individuare il metodo che mi fa ottenere la migliore preparazione in minor tempo. Lo stesso vale per la scelta della terapia migliore per curare un paziente. Un altro punto di vista per valutare un'azione è quello della sua correttezza, ossia di quanto l'azione ha rispettato determinati requisiti, regole, procedure. La valutazione delle azioni dal punto di vista legale, per esempio consiste nel giudicare se e come sono conformi a una legge umana. Analogamente, in ambito medico le azioni possono essere valutate in base alla loro conformità a protocolli operativi o alle linee guida previste dalla legge. La valutazione morale, invece, è stabilire se un'azione è moralmente giusta o ingiusta a anche se è moralmente buona o cattiva. Come vedremo si tratta di due tipi di valutazioni diverse, anche se strettamente connesse l'una all'altra. In ambito morale il fatto che l'azione sia stata realizzata con successo, oppure no, non ha la stessa rilevanza di quando devo valutare l'efficacia di un certo modo d'agire, perché in campo morale l'intenzione di colui che agisce è importante tanto quanto l'esito dell'azione. Se voglio compiere un atto vendicativo contro un professore che mi ha bocciato e scaglio una pietra contro il parabrezza della sua auto, la qualità morale dell'atto resta negativa anche se il parabrezza è antiproiettile

e non viene scalfito dal sasso. Se voglio compiere un atto di generosità e donare la mia collezione di fumetti a una biblioteca per bambini, l'atto resta buono, anche se nel trasporto le casse sono rubate dalla mia auto.

Alla luce di quanto scritto, si può affermare che per valutare dal punto di vista morale un'azione si deve partire dalla distinzione tra l'oggetto dell'azione (il *finis operis*) e la motivazione di colui che agisce (il *finis operantis*).

Solo le azioni che implicano un oggetto dotato di rilevanza morale possono essere sottoposte a valutazione morale. Ciò equivale a dire che l'azione coinvolge qualche dovere morale. Il dovere in generale, e dunque anche il dovere morale, scaturisce direttamente dall'esistenza di beni dotati di rilevanza morale. Nel suo contatto con i beni e i beni morali rilevanti, l'uomo sperimenta il dovere in tre forme differenti. Nella sua forma più debole, il dovere morale si presenta nella forma di *invito*: ciò significa che se la persona vi risponde in modo positivo, compie una buona azione, ma se non lo fa, l'omissione non ha un valore morale negativo.

Se per esempio un collega vi propone di dedicare un po' del vostro tempo libero a collaborare gratuitamente a una campagna di sensibilizzazione sull'igiene nelle scuole, accettare l'invito può essere meritorio, ma non avete alcun obbligo morale di farlo.

L'obbligazione in senso stretto, invece, si esprime con un "tu devi" (fare o omettere un'azione). L'obbligazione può assumere due forme: il divieto, che è il dovere di omettere (non compiere) un'azione, e l'obbligo, che è il dovere di compiere un'azione. Per esempio, dal codice di deontologia medica emerge che il medico ha il divieto di abusare del proprio ruolo e l'obbligo di prestare soccorso in caso di necessità. Il tipo di *dover essere* insito nel dovere morale è radicalmente diverso dalla necessità delle leggi della natura, sia perché richiede dei soggetti liberi, dunque capaci di dire sì o no a ciò

che accade loro, sia perché presuppone l'esistenza della sfera morale¹⁰.

Dunque il dovere morale riguarda l'oggetto dell'azione. Infatti, anche se colui che agisce è direttamente interpellato dal dovere, di per sé il dovere non è un prodotto dalle nostre preferenze individuali o motivazionali momentanee, ma scaturisce da ciò che l'azione è di per sé. Le fonti dalle quali scaturisce il dovere morale nelle azioni sono di due tipi: (a) i beni moralmente rilevanti e (b) la presenza di elementi formali che sono fonte di un dovere morale, come le promesse, gli ordini impartiti da una legittima autorità, le leggi positive giuste, i contratti, i diritti.

- a. La prima fonte di doveri morali: i beni moralmente rilevanti: non tutti i beni di cui facciamo esperienza hanno una rilevanza morale. Un bel vaso di ciclamini oppure un utile colapasta, pur avendo una loro rilevanza (il primo estetica, il secondo come bene utile), non hanno di per sé rilevanza morale.

La salute e la vita umana, invece hanno un rapporto, seppure indiretto, con la sfera morale perché possono entrare azioni che implicano una qualche forma di obbligazione morale. Esiste un dovere di prendersi cura della propria salute e un divieto di mettere in pericolo la vita altrui guidando senza avere la patente. Esistono poi dei beni che hanno rilevanza morale in modo più diretto, perché il possederli è già di per sé moralmente buono: pensiamo alla virtù della prudenza o della giustizia per esempio.

I beni (e i mali) moralmente rilevanti – e quelli come scopo della medicina ne sono un esempio, sono fonte di dovere morale, ossia rivolgono all'uomo un appello affinché egli,

¹⁰ KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *KANTS WERKE*, Band IV, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter et Co., Berlin, 1968, p. 400

con le proprie azioni, risponda in modo adeguato alla loro importanza positiva o negativa. Questa risposta ha a sua volta un valore orale e rende le azioni in cui si concreta giuste o ingiuste. L'appello ha però una forza diversa e seconda delle azioni, e quindi può assumere la forma del semplice invito, oppure vincolare con un obbligo o un divieto. Mentre la rilevanza morale dipende dal bene in gioco, da ciò che esso è, dalla sua natura, quindi resta anche quando il bene è oggetto di un'azione di altro tipo, la presenza o assenza di un'obbligazione in senso stretto (un obbligo o un divieto), invece, dipende dal l'oggetto dell'azione, sia dalle sue conseguenze, sia dalle circostanze.

Di conseguenza non tutte le azioni che hanno come oggetto (o come conseguenza) la realizzazione o la distruzione di beni (o mali) moralmente rilevanti, implicano un obbligo o un divieto.

Nel caso delle conseguenze, per esempio, il dovere si dà solo quando esse sono previste o prevedibili da colui che le compie. Un medico che deve compiere un intervento chirurgico è tenuto a conoscere le gravi conseguenze che possono derivare dal non utilizzare strumenti sterili, dunque ha l'obbligo morale di sterilizzarli. Cinquecento anni fa, una situazione analoga non implicava lo stesso dovere per il medico, perché egli non aveva le conoscenze scientifiche sufficienti riguardo ai rischi di infezione.

Ci sono circostanze, per esempio i casi di emergenza, che possono variare la presenza di un obbligo morale. Se un tecnico di laboratorio sta analizzando dei batteri pericolosi per la salute umana, ha il dovere morale di seguire tutte le procedure di sicurezza necessarie per riportarle prima di smettere di lavorare. Se però scoppia un incendio in laboratorio e deve scappare per salvarsi la vita, l'obbligo morale è sospeso. In questo caso, mettere al sicuro le

sostanze prima di fuggire può essere meritorio, ma non è obbligatorio¹¹.

Per analizzare quando nelle azioni che influiscono sull'esistenza di beni moralmente rilevanti si dà un'obbligazione in senso stretto (un obbligo o un divieto), è importante osservare se l'azione ha come oggetto un bene o un male; poi, se si tratta di un male, se l'azione è volta a rimuoverlo oppure lo causa.

- b. La seconda fonte di doveri morali: l'obbligazione formale, non riguardano gli inviti, ma solo i divieti e gli obblighi e sono determinate da atti che hanno una forza normativa di qualche tipo. Per esempio, sono fonte di dovere le leggi legittime di uno stato, i contratti, gli ordini impartiti da una autorità legittima, e anche, per le categorie cui si applicano, i codici di deontologia professionale. Ciò significa che, anche laddove non riguardino beni moralmente rilevanti, sono fonte di dovere morale, in sé stessi.
- c. Il ruolo di mezzi, circostanze e conseguenze riguardo al dovere morale: sono molti a pensare, anche tra gli studiosi di etica, che "il fine giustifica i mezzi". In questa espressione generalmente i mezzi sono in realtà altre azioni (quindi si riferisce più alla distinzione tra fini in sé e fini relativi, che a quella tra fine e mezzi in senso stretto). In ogni caso, affermare che il fine giustifica i mezzi implica ritenere che i mezzi non influiscano sulla qualità morale di un'azione, e soprattutto non possono rendere ingiusta un'azione, se il fine è giusto. Ci si deve domandare se abbiano lo stesso valore morale, se siamo d'accordo che non sia così, possiamo concludere che i fini

¹¹ MOORE, G.E., *Principia Ethica*, traduzione do inglês, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1999, pp.243 – 285

e i mezzi concorrono insieme a definire la qualità morale di un'azione.

Anche le circostanze e le conseguenze dell'azione contribuiscono a determinare la presenza o meno di un dovere morale. Nei Miserabili di Victor Hugo si racconta la storia di un giudice che, per incastrare un falsario, fa scrivere alla moglie di costui delle false lettere come prova del suo adulterio, cosicché la donna, per vendicarsi del tradimento, smette di coprire il marito e lo fa condannare. In questo episodio emerge la questione se il fine giustifica i mezzi, ma c'è anche un esempio di circostanza che rende più grave un dovere morale. Il fatto che colui che rincorre all'inganno di professione faccia il giudice, rende più grave il dovere di essere moralmente onesti. Le circostanze e le conseguenze possono insomma determinare sia la presenza o meno di un dovere morale, sia aggravare o attenuare la forza del dovere morale stesso.

La presenza di un dovere morale e il modo in cui l'azione rispetta o viola il dovere, permette di stabilire se un'azione è *giusta*, *ingiusta* o *irrilevante* dal punto di vista morale¹².

Se l'azione non contiene alcun dovere morale, essa è irrilevante, dunque lecita, permessa. Scegliere tra due terapie alternative ugualmente efficaci, oppure consigliare un paziente nella scelta di una struttura sanitaria riabilitativa tra diverse possibilità che sappiamo valide, in genere sono azioni di questa categoria. Se, invece, un'azione o un'omissione implicano un dovere morale e questo dovere è rispettato, l'azione o l'omissione sono moralmente giuste. In particolare, l'azione è moralmente giusta se corrisponde a un obbligo o a un invito, mentre l'omissione è moralmente giusta se l'azione omessa viola un divieto. Se un collega si è ferito e mi chiede

¹² KANT, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Band V, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter et Co., Berlin, 1968, pp. 19 – 110

aiuto, acconsentire alla sua richiesta è giusto (obbligo), così come lo è rifiutarsi di licenziare qualcuno senza giusta causa (divieto), o partecipare a una raccolta di denaro per aiutare i figli di un amico rimasti orfani del padre. Se, infine, un'azione (o un'omissione) implicano un'obbligazione in senso stretto (un obbligo o un divieto), e questa obbligazione non è rispettata, l'azione o l'omissione sono moralmente ingiuste. In particolare un'azione è moralmente ingiusta se è contraria a un divieto, mentre un'omissione è moralmente ingiusta se l'azione omessa era soggetta a un obbligo. Esempio di azione ingiusta è l'omicidio, mentre esempi di omissione ingiusta sono l'omissione di soccorso in caso di incidente o tacere su un errore medico per evitare le conseguenze¹³.

Che un'azione si o meno moralmente giusta, dunque è un fatto oggettivo, nel senso preciso che non dipende dalla consapevolezza di colui che agisce quando all'obbligo o al divieto implicati. Stabilire che cosa rende un'azione buona o una cattiva, invece, dipende da diversi elementi oltre al rispetto del dovere morale, tra i quali vanno annoverati la motivazione e la consapevolezza di colui che agisce quanto al dovere morale.

Per arrivare alla valutazione morale di un'azione, è necessario considerare anche l'intenzione del suo autore.

L'intenzione è la volontà che “mette in moto” l'azione, e comprende la motivazione, ma anche tutti gli elementi oggettivi dell'azione che colui che agisce di fatto vuole nel momento in cui agisce, e quindi il fine dell'azione, i mezzi scelti per raggiungere il fine, e quelle conseguenze e circostanze previste o prevedibili che sono rilevanti nell'azione. In quanto segue si cercherà di chiarire che cosa si intende per buona intenzione o con cattiva intenzione, e dunque in che modo l'intenzione concorre a rendere buona o cattiva l'azione. La motivazione: il fatto che qualcuno agisca con

¹³ DE FINANCE, J., *Ethica Generalis*, Editio tertia, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, 1966, pp. 220 - 222

un'intenzione buona o cattiva dipende in primo luogo dalla motivazione che lo muove. Nel descrivere la struttura dell'azione si è distinto tra motivazioni che mirano a ottenere un beneficio personale (un piacere o un bene per sé) e motivazioni che riguardano altro di sé (ottenere un bene per qualcun altro, agire perché è giusto o doveroso, agire per realizzare un valore in sé).

In che modo le motivazioni agiscono sulla qualità morale dell'azione?

- le azioni compiute in base a una motivazione “alterocentrica” possano essere moralmente buone, oppure moralmente neutrali, oppure moralmente cattive;
- le azioni compiute con un a motivazione “egocentrica”, invece possono essere o moralmente neutrali, oppure moralmente cattive. Esempio: se un ricercatore realizza un esperimento per concludere una ricerca e la sua unica motivazione è ottenere il premio Nobel, questa azione, in sé lecita (non soggetta a dovere morale) è moralmente neutrale, perché la sua unica motivazione è ottenere un bene per sé stesso. Se invece egli realizza lo stesso esperimento per aiutare un collega che senza il suo aiuto non può concludere la ricerca, e sua motivazione è dare all'altro la possibilità di ottenere il premio Nobel, l'azione è moralmente buona. Ciò che la rende buona è il fatto che chi agisce ha una motivazione alterocentrica, e precisamente il desiderio di arrecare un bene a qualcun altro.

Perché c'è questa differenza tra le motivazioni nel determinare il valore morale delle azioni? Perché il riferimento a qualcosa al di là di se stessi è necessario perché un'azione sia moralmente buona? Ciò non significa, è opportuna ripeterlo, che le azioni volte a ottenere esclusivamente un beneficio personale siano moralmente cattive. Possono essere anche moralmente neutrali. Ma affinché un'azione possa essere buona, è necessaria la presenza di almeno una

motivazione alterocentrica, perché tale tipo di motivazione, manifesta che colui che agisce ha compreso la rilevanza morale “oggettiva” dei beni coinvolti nella sua azione e ha deciso di rispondere a tale rilevanza. In altre parole, perché un’azione sia buona, è necessario che colui che agisce compia il bene perché è bene, motivato dal bene.

3. La consapevolezza del dovere morale

La motivazione, dunque, è importante per determinare la qualità morale dell’azione. Ma da sola non è ancora sufficiente per stabilire se un’azione è buona, cattiva o moralmente neutrale: infatti, un’azione può avere una motivazione alterocentrica, eppure non essere moralmente buona. Infatti, l’azione è buona solo se non viola un dovere morale. Tutte le azioni ingiuste restano tali, anche se la motivazione di colui che agisce è alterocentrica. Perciò, la bontà o meno dell’intenzione con cui un’azione è compiuta, dipendono anche da altri elementi, oltre alla motivazione, e cioè: dalla consapevolezza che chi agisce ha riguardo al dovere morale eventualmente presente nell’azione e dal rapporto tra i diversi fini dell’azione. Il fatto che colui che agisce sia consapevole del dovere morale insito nell’azione è condizione necessaria perché la sua azione sia buona o cattiva. Nel caso delle azioni che violano un dovere morale, questa è una condizione necessaria e sufficiente. Se, infatti, chi agisce è consapevole di trasgredire un divieto o un obbligo l’azione, oltre che ingiusta, è anche moralmente cattiva.

Un esempio proposto da Elisabeth Anscombe può essere applicato qui, anche se lo proponiamo in una versione semplificata. Immaginiamo un uomo che pompa acqua da un serbatoio per inviarlo verso una casa e che qualcuno abbia avvelenato l’acqua del serbatoio. L’uomo che pompa acqua sta inconsapevolmente intossicando gli abitanti della casa. Però, finché non è a conoscenza del sabotaggio, la sua azione è ingiusta, ma non moralmente cattiva, egli non è colpevole di avvelenamento. Sua intenzione è solo rifornire di acqua la casa. Supponiamo però che qualcuno vada da quell’uomo e gli dica

che l'acqua è avvelenata. A questo punto la qualifica morale dell'azione dell'uomo che pompa acqua cambia: se continua a pompare l'acqua e non avvisa gli abitanti della casa del pericolo la sua azione diventa anche moralmente cattiva. Nel caso delle azioni che rispettano un dovere morale, invece, la consapevolezza del dovere è condizione, invece, necessaria ma non sufficiente, perché l'azione sia buona. Come detto nelle pagine precedenti, per essere moralmente buona, l'azione deve essere mossa da almeno una motivazione alterocentrica, altrimenti è al massimo neutrale dal punto di vista morale¹⁴.

Che un'azione sia giusta o ingiusta, è dunque un fatto oggettivo, che non dipende dalla consapevolezza di colui che agisce quanto all'obbligo o al divieto contenuti nell'azione; invece, che un'azione sia buona o cattiva dipende dal fatto che colui che agisce sia consapevole di rispettare o trasgredire un dovere morale. Sulla consapevolezza del dovere morale, però, è necessario considerare ancora due questioni: il caso in cui colui che agisce è convinto che la sua azione implica un dovere, ma si sbaglia, e la questione dell'ignoranza colpevole o incolpevole del dovere morale.

I casi in cui la convinzione dell'obbligo, divieto o invito è infondata. Può accadere che colui che agisce sia convinto dell'esistenza di un obbligo, divieto o invito, ma questa convinzione sia infondata. Questo caso genera azioni in cui c'è discrepanza tra l'essere giusta, lecita o ingiusta, da una parte, e l'essere buona o cattiva dall'altra. Per esempio, un medico, pensando di assolvere un suo preciso dovere, fa ricoverare un paziente con problemi psichiatrici, perché la famiglia ha dichiarato che ha avuto comportamenti violenti, ma in seguito scopre che i parenti avevano mentito per togliersi il peso di dover accudire il loro congiunto. L'azione del medico sarebbe un'azione giusta e buona, ma il dovere

¹⁴ ANSCOMBE, G., *Intention*, Harvard University Press. Cambridge, Mass., 1957, pp. 27-76

che la motiva, in realtà è assente. Oppure, un ricercatore applica le procedure di sicurezza prescritte per isolare del materiale radioattivo, ma in realtà ciò che ha tra le mani non è pericoloso. Anche questa sarebbe un'azione giusta e buona, ma il dovere o l'invito che l'ha motivata, in realtà è assente. Queste azioni non sono giuste in senso stretto, eppure sono moralmente buone. È possibile allora che si diano azioni moralmente buone che non rispondono realmente a un obbligo o a un invito, anche se colui che agisce è convinto di dare una risposta in tal senso. Si può perciò precisare la definizione data, dicendo che un'azione è moralmente buona se e solo se colui che agisce è sinceramente convinto – a ragione o a torto – di rispondere a un obbligo o a un invito, e se è almeno in parte alterocentrica.

È evidente che l'errore di valutazione non è drammatico quando l'azione non causa un male. Diventa invece problematico quando le azioni compiute con la sincera convinzione di rispondere a un dovere, sono ingiuste e causano mali gravi. Per esempio, in un villaggio asiatico un dodicenne viene addestrato a farsi esplodere per uccidere molti civili di un'altra etnia, e viene convinto che fare ciò è un suo dovere morale e religioso. Questa azione è ingiusta, perché implica uccidere persone innocenti, si oppone al bene fondamentale della vita umana, e precisamente infrange il dovere di rispettarla e il divieto dell'omicidio. Se il ragazzino nel farsi esplodere è sinceramente convinto di assolvere un preciso dovere morale, l'azione è ingiusta, ma colui che la compie non ne è colpevole. Situazioni di questo tipo si possono esprimere con l'espressione latina che definisce l'agente come «*innocens, sed nocens*», la persona nuoce, anche se di quel male è innocente. Si deve aggiungere, però, che il giovane kamikaze non è colpevole se e solo se non è colpevole neppure della sua percezione distorta del dovere morale. Per comprendere questo punto, è necessario analizzare la questione dell'ignoranza dei doveri morali. La questione dell'ignoranza colpevole o non colpevole. Vediamo due altri esempi. Una bambina di due anni sottrae il gioco al coetaneo perché non sa che prendere oggetti altrui senza chiederli in prestito è moralmente illecito. Un uomo anziano che ha solo la licenza elementare non

rispetta un contratto stipulato per ottenere un prestito, perché la complessità del testo da lui firmato gli impedisce di comprendere che una certa azione viola qualche articolo del contratto stesso. Questi esempi rappresentano casi di azioni in sé ingiuste, ma non cattive, perché coloro che agiscono ignorano il dovere in esse implicato. Si deve allora fare un'aggiunta al principio sopra enunciato del requisito della consapevolezza.

E l'aggiunta è: «se colui che agisce non è consapevole del dovere, ciò non deve essere per colpa sua». È questa la situazione di ignoranza non colpevole. L'ignoranza non colpevole è ben diversa dal «negare» di fronte ad altri un obbligo o un dovere di cui in realtà si è consapevoli. Se difendo in pubblico l'idea che l'evasione fiscale non è moralmente condannabile, in genere questo non è dovuto a una vera ignoranza di quell'obbligo, ma alla volontà di negarlo per le conseguenze spiacevoli che, se lo osservo, saranno prodotte sulle mie disponibilità finanziarie. L'ignoranza non colpevole è anche diversa dall'«ingannare se stessi» che a volte mettiamo in atto pur di non riconoscere di agire in modo ingiusto. Per esempio, quando condanniamo il razzismo, e nello stesso tempo cerchiamo di difendere il nostro modo di trattare dall'altro in basso i pazienti extracomunitari che ci capita di curare, come comportamento del tutto giustificato. È inoltre possibile essere «implicitamente consapevoli» di un obbligo o di un dovere. Per esempio, può capitare di non avere le capacità linguistiche o concettuali per esprimere un certo dovere morale in modo adeguato, forse anche solo perché non vi abbiamo riflettuto a sufficienza, ma quando lo sentiamo pronunciare da qualcun altro ci rendiamo conto che non stiamo scoprendo qualcosa di nuovo: già eravamo a conoscenza di quel dovere morale. Tutti questi non sono casi di ignoranza non colpevole. Per ignoranza incolpevole si intende una non-conoscenza che non è dovuta a una colpa da parte di colui che agisce. Solo l'ignoranza non colpevole scusa colui che compie un'azione ingiusta. L'azione resta ingiusta, ma colui che la compie non è colpevole di ciò che fa. L'ignoranza colpevole, al contrario, comporta una responsabilità da parte di colui che ignora. Se compio un'azione

ingiusta per ignoranza colpevole, l'azione è anche moralmente cattiva. Tale ignoranza può avere due cause.

Può derivare da cattive abitudini, ossia da un comportamento ripetuto e costante, contrario a un obbligo o a un divieto. La persona che si abitua a truffare il prossimo o a mentire, per esempio, a lungo termine non percepisce più il dovere morale di agire onestamente o di essere sincera. Il medico che abitualmente prescrive medicine non necessarie, per incassare una percentuale dalle case farmaceutiche, a un certo punto non proverà alcun rimorso per quello che fa. E il rimorso è uno dei mezzi attraverso i quali percepiamo i doveri morali, anche se solo dopo averli infranti. Poiché la mancanza di rimorso di questo medico è frutto delle attitudini negative acquisite col suo comportamento, egli è colpevole della sua ignoranza e non può essere scusato per la trasgressione del divieto. Una seconda causa dell'ignoranza colpevole è la negligenza. Se un medico trascurava di leggere la cartella clinica di un paziente e gli somministra un farmaco cui il paziente è allergico, non può difendersi dall'accusa di omicidio affermando che non sapeva che il paziente era allergico al farmaco. La sua ignoranza è causata da trascuratezza colpevole da parte sua. Ha qui la sua fonte il dovere grave che in ogni professione si dà, di mantenersi aggiornati e di colmare le lacune che si hanno nelle conoscenze richieste dal proprio lavoro.

Esso è per esempio espresso nel Codice di Deontologia Medica negli art. 13, 19 e 21. L'articolo 13, per esempio afferma:

Art. 13 – [...] Il medico è tenuto a una adeguata conoscenza della natura e degli effetti dei farmaci, delle loro indicazioni, controindicazioni, interazioni e delle reazioni individuali prevedibili, nonché delle caratteristiche di impiego dei mezzi diagnostici e terapeutici e deve adeguare, nell'interesse del paziente, le sue decisioni ai dati scientifici accreditati o alle evidenze metodologicamente fondate.

Prima di concludere la riflessione sull'ignoranza, torniamo alla questione dell'ignoranza incolpevole del giovane kamikaze introdotta in precedenza. Un problema cruciale posto da casi come questo è se esistono dei limiti oltre i quali non si può affermare che uno è innocens, sed nocens, ossia se ci sono degli obblighi o dei

divieti che non possono essere ignorati senza colpa da nessun essere umano, perché sono assolutamente evidenti e accessibili all'uomo in quanto tale, nonostante le diversità sociali, culturali, etniche, ecc.

A volte individuare i doveri morali contenuti nelle azioni implica una riflessione assai impegnativa. Imparare a portare a termine questo percorso è parte dell'educazione morale che ogni uomo è chiamato ad avere. Altre volte, l'applicazione dei principi nei casi particolari richiede un'esperienza e una sensibilità che molte persone non possiedono. Ciononostante, ci sono delle azioni così gravi – come l'omicidio, la tortura, lo stupro –, che chiunque dovrebbe percepirne la malizia, non appena intende il significato delle parole che li esprimono, indipendentemente dalla sua educazione, cultura, ed ormazione personale. La storia mostra che nelle diverse epoche si sono dati molti esempi di ignoranza di principi morali che a noi oggi sembrano assolutamente evidenti, come il dovere di trattare ogni uomo con rispetto, negato perfino da intere nazioni, con pratiche quali la schiavitù, la deportazione, il genocidio, l'infanticidio, ecc. Se in generale si può allora affermare che per quanto riguarda i beni fondamentali non si può scusare l'ignoranza, stabilire se una determinata persona nell'agire ingiustamente ha ignorato il dovere per sua colpa o no è una valutazione assolutamente individuale. In ultima analisi, si dovrebbe poter entrare nella sua coscienza, cosa impossibile se non è lei stessa a permetterlo, per esempio confessando le proprie intenzioni. Nello stesso tempo, è difficile credere che quando la violazione di qualche dovere morale fondamentale ha assunto dimensioni sociali così rilevanti da coinvolgere masse di persone, tutti coloro che ne erano responsabili agissero accecati da ignoranza non colpevole. È questa una delle ragioni che ha giustificato i processi di Norimberga dopo la seconda guerra mondiale e ancora oggi giustifica le condanne per la violazione dei diritti umani perpetrata da uomini di governo e militari: anche nel caso in cui hanno agito seguendo le leggi del proprio stato o esercitando la propria legittima autorità, costoro possono essere accusati di delitti contro l'umanità e sottoposti a

processo perché non potevano ignorare senza colpa che ciò che facevano era ingiusto.

Vale comunque la pena di ricordare qui che per quanto riguarda l'ignoranza dei principi etici fondamentali legati alla sua professione, il medico non può rifugiarsi dietro alla motivazione dell'ignoranza incolpevole.

Il medico è tenuto a conoscere gli obblighi morali legati alla sua professione e ha i mezzi per farlo. Questo è chiaramente espresso nell'articolo 1 del Codice di deontologia medica, laddove si dice che l'ignoranza del Codice e dei suoi allegati non esime il medico dalla responsabilità disciplinare.

4. Osservazioni conclusive sulla bontà morale delle azioni

Ovviamente non tutte le azioni sono moralmente positive o negative. Così come, accanto alle azioni giuste e quelle ingiuste, si danno anche azioni irrilevanti dal punto di vista del dovere morale, quindi semplicemente lecite, permesse, anche accanto alle azioni buone o cattive esistono azioni che sono neutrali dal punto di vista morale. Generalmente le azioni moralmente irrilevanti, perché non soggette ad alcun dovere morale, sono anche moralmente neutrali. Scegliere il modello di un paio di scarpe o decidere di prepararsi un caffè normalmente sono azioni che non rendono colui che agisce né degno di lode né di biasimo. Può però accadere che assumano una connotazione morale se sono un fine relativo per raggiungere un fine ulteriore, che è moralmente rilevante. Fare domande a un convegno scientifico è generalmente un'azione lecita. Ma se decido di fare domande a un relatore che so molto timido, appositamente per metterlo in difficoltà, la mia motivazione rende l'azione moralmente cattiva. Così, portare il camice allacciato e stirato non è un'azione soggetta a dovere morale. Se però curo questo dettaglio per rispetto dei miei pazienti, può diventare un'azione moralmente buona, seppure di entità modesta. Questi esempi

mostrano come la distinzione tra fine dell'agente e fine dell'azione, da una parte, e quella tra fine in sé e fine relativo, dall'altra, entrino nella valutazione morale dell'azione.

Quanto alla distinzione tra fine dell'azione e fine dell'agente, dunque tra oggetto dell'azione e motivazione, si deve osservare quanto segue. Se tra i due tipi di fini non c'è discrepanza, quanto detto sulla valutazione della bontà o cattiveria morale è sufficiente. Se invece colui che agisce ha una motivazione diversa rispetto a quella che scaturisce dalla natura dell'azione, la valutazione morale dell'azione può cambiare. Ciò in genere accade quando l'intenzione di colui che agisce è utilizzare l'azione come mezzo per raggiungere un altro scopo.

Se un'azione giusta o anche solamente lecita è utilizzata come mezzo per raggiungere uno scopo ingiusto, l'azione è cattiva, perché il fine dell'agente rende cattiva l'intenzione con cui l'azione è compiuta.

Se un'azione moralmente neutrale è compiuta come mezzo per ottenere un fine giusto, oppure è compiuta con motivazione alterocentrica, l'azione è moralmente buona. Così, (fatto salvo il dovere di riservatezza) raccontare i propri casi clinici più difficili è un'azione lecita, e può essere anche buona se è compiuta con l'intenzione di mettere la propria competenza a disposizione di qualche collega più giovane; ma se un medico racconta i propri successi per mettere in cattiva luce altri colleghi e farli risultare inadatti al ruolo che ricoprono, per ottenerne un avanzamento di carriera al posto loro, l'azione è moralmente cattiva.

Ecco perché le azioni lecite, che in genere sono anche moralmente neutrali, possono diventare buone o cattive, così come un'azione buona può diventare cattiva: l'intenzione di colui che agisce può cambiarne la connotazione morale. Si dà anche qui un'asimmetria tra azioni buone e cattive, perché una buona intenzione non rende buona un'azione ingiusta, mentre un'azione giusta può diventare cattiva se l'intenzione è lo è.

Si è già accennato al caso delle azioni ingiuste, utilizzate per ottenere un fine giusto, in relazione al caso delle azioni che causano un male per prevenire un altro male e alla questione se il fine giustifica i mezzi. Anche se il dilemma morale che spesso si pone in questi casi può essere lacerante, e l'uomo di fatto può scegliere di compiere il male per ottenere un bene maggiore, la relazione tra i vari elementi dell'azione impedisce di affermare che l'intenzione buona annulla l'ingiustizia dell'azione usata per ottenerlo.

In sintesi, l'oggetto e l'intenzione sono i due elementi che determinano la bontà o la cattiveria di un'azione. Se uno dei due è cattivo, l'azione è cattiva, mentre per essere buona, l'azione deve esserlo sia quanto all'oggetto, sia quanto all'intenzione. Soprattutto, non è mai possibile considerare come buone azioni gravemente ingiuste, per il solo fatto di essere compiute con una motivazione alterocentrica. Così spiega questo Vendemiati, un'azione che nella sua struttura oggettiva contrasta con un bene umano fondamentale non può mai diventare buona: nessun movente e nessuna circostanza varrà mai a giustificarla. Scegliere un comportamento del genere è sempre male. Uccidere, rubare, tradire, mentire, sono soltanto alcuni esempi di atti intrinsecamente cattivi che, non rispettando la persona umana nella sua natura costitutiva, non possono in alcun modo diventare buoni

5. Conclusioni

C'è dello spirito, c'è dell'anima, nell'operosità di un medico perché le mani accolgono il dolore altrui, perché le mani toccano la sofferenza altrui, perché le mani accarezzano, anche, la morte altrui. Ci sono pazienti che sono persone, sono uomini, sono anime e non possono e non potranno mai essere semplici numeri. Ci sono occhi che guardano con speranza, ci sono occhi che guardano con abbattimento, ci sono occhi che guardano e sono lacrime. La prontezza di un medico dovrebbe essere pari alla necessità di un paziente: sono istanti in cui si stringono delle mani, ci si guarda, e si scopre quel patimento fisico che dovrebbe divenire condivisione.

Medico e paziente dovrebbero diventare un tutt'uno: i dolori dell'uno sono le preoccupazioni dell'altro, la sofferenza dell'uno è la premura dell'altro, i timori dell'uno sono le ansie dell'altro. Il paziente dovrebbe custodire in sé la forza del medico e il medico dovrebbe custodire in sé gli occhi del paziente. Sono istanti in cui i cuori battono all'unisono per la vita. Ci sono neonati e si attende che emettano il primo grido perché respirino l'esistenza. Ci sono bambini e si cerca di interpretarne i sintomi attraverso un sorriso e una trovata goliardica. Ci sono adolescenti e si cerca di capirne il problema tra singhiozzi d'insicurezza e sussulti d'impulsività adulta. Ci sono adulti, anziani, vecchi che guardano, recando con sé il ricordo di una vita e stringono i pugni nella consapevolezza delle parole. Ci sono mamme e papà che vorrebbero continuare ad abbracciare i figli, ci sono nonni che vorrebbero continuare a stringere i nipoti, ci sono figli che vorrebbero, ancora, dare la buonanotte ai genitori. L'aspetto più notevole dell'etica ippocratica è lo stretto legame tra metodo razionale e orientamento morale. Oggi, i principi dell'antica Grecia continuano a essere evocati, fosse anche per ricordare che essa non è più in grado di rispondere con le sue norme alle complesse questioni della medicina contemporanea, rivoluzionata dalla tecnica e dai nuovi orizzonti da essa disegnati. In tal caso si può dire che la crisi di una tradizione ne prova la sua grandezza, perché di essa è rimasta la magnifica morale. Sono quei fondamenti etici che si è scelto di perseguire, senza farli diluire dalle mode, dalle circostanze socio-politiche, dal relativismo morale, dal proprio umore personale.

- *Numquam Retrorsum* mai indietreggiare!
- *Causa causae est causa causati*: la causa della causa è la causa di ciò che è stato causato.
- *Contra principia negantem non est disputandum*: non ci si può confrontare con chi nega i principi della discussione
- con meno pregiudizi possibili, perché come disse Einstein: la mente è come un paracadute, funzione solo se si apre.

- Sto imparando che i libri di studio sono un'astrazione, per quanto accurata, di quello che può essere una persona. Che ogni persona è un libro da leggere, più o meno interessante, a volte appassionante.
- Penso che la preparazione professionale senza la capacità empatica è un carro dorato senza cavalli.
- Ho capito che non esistono soluzioni facili e immediate ai problemi, spesso si devono intraprendere percorsi lunghi e incerti, avendo la mente libera da schemi rigidi e aperta a ogni tipo di soluzione, a volte anche solo per dire a se stessi: ci ho provato. . Ho imparato che a volte cercare di lenire il dolore, psichico o fisico che sia, è un punto di partenza fondamentale nella cura di una persona.

6. Bibliografia

ANGELETTI, L.R.; GAZZANIGA, V. *Storia, filosofia ed etica generale della medicina*, Elsevier Masson, Milano, 2008.

Dossier

La hospitalidad: encuentro y desafío

Senderos filosóficos

Este dossier reúne una selección de artículos desarrollados en el marco del Proyecto de investigación interdisciplinaria llevado a cabo entre la Facultad de Filosofía y Letras y la Facultad de Teología de nuestra Universidad durante el período 2018-2019, que se socializó durante la séptima edición de las Jornadas: Diálogos entre Literatura, Estética y Teología sobre el tema de la hospitalidad como encuentro y desafío.

La publicación de los aportes elegidos se realizó según la perspectiva literaria, filosófica, teológica y bíblica, en las siguientes revistas de la UCA: *Letras* 80 (diciembre 2019); *Teología* 131, 134 y 135 (abril 2020, abril 2021 y agosto 2021), *Stylos* 30 (diciembre 2021) y en el actual número de *Sapientia*.

El panorama de la publicación de las Jornadas se completa con la publicación de dos libros: *Hospitalidad y santidad. Pensar una pluralidad de estilos de vivir*, que reúne las conferencias y cursos que Christoph Theobald SJ desarrolló durante las Jornadas (Buenos Aires, Ágape Libros: 2019) y *Rostros de hospitalidad*, el cual, bajo la dirección de Cecilia Avenatti, presenta la confluencia de literatura, fenomenología y ontología trinitaria (Buenos Aires, Ágape Libros: 2021).

Invitamos al lector a recorrer aquí los senderos filosóficos de esta búsqueda, con el fin de comprender y vivir la alteridad en la dinámica de la hospitalidad.

En las cuatro secciones que componen el *dossier* el lector hallará convergencias y contrapuntos de enfoques, en los que destaca la mirada hospitalaria como punto de partida y el anhelo de donación como punto de llegada.

La primera parte –titulada “Rostro, alteridad y reconocimiento”– presenta una reflexión filosófica a partir de la Palabra bíblica. La

singularidad del acontecimiento hospitalario atraviesa el trayecto que va “desde” la paradójica experiencia del *hospes-hostis*, “por” el reconocimiento de la propia vulnerabilidad en el rostro del otro, “hacia” la transformación recíproca que sólo hace posible el perdón.

La segunda parte presenta la apertura del mundo de la obra de arte desde la clave de la hospitalidad estética. La creación artística inaugura un mundo porque es un “otro” que se nos abre y ante el cual ya no nos sentimos extranjeros. En este dinamismo, la hospitalidad de la obra se dirige hacia la tierra que nos recibe paradójicamente como don y herida, ofreciendo por sí misma una mirada nueva.

La tercera parte gira en torno a la cultura y a la sociedad actuales. Desde el horizonte de los cambios experimentados por la tecnología se invita a delimitar qué se busca y qué se quiere, planteándose si lo “transhumano” sigue siendo humano. Ante este dilema, la hospitalidad aparece como una brújula que conduce a la comunión interpersonal y a la libertad como salida del laberinto.

La cuarta sección hace converger en la tríada “nombre, esperanza y donación” artículos en los que la receptividad y la entrega delinean una ética de la responsabilidad. La reflexión teórica se complementa con el testimonio de una experiencia concreta, en un punto determinado de la historia, en el que el nombre es sostén, refugio y acogida.

Agradecemos a cada uno de los autores de este dossier, al Director de la Revista, Dr. Oscar Beltrán, por su entusiasta acogida del proyecto y al Secretario de Redacción, Mg. Pablo Alejo Carrasco, por su colaboración.

CECILIA AVENATTI DE PALUMBO
SILVIA J. CAMPANA
MARÍA ESTHER ORTIZ
Agosto de 2020

Rostro, alteridad y reconocimiento

JAVIER IGNACIO HERNÁNDEZ TREJO SJ

Universidad Católica de Córdoba

Córdoba – Argentina

jihernandezsj@gmail.com

Tú, mi hermano. Tú mi enemigo. Caín y Abel a través del pensamiento de G. W. F. Hegel y Emmanuel Levinas

Recibido: 16.08.19- Aceptado: 25.08.19

Resumen: Tomando el relato bíblico de Caín y Abel, el presente estudio pretende abordar la problemática de la alteridad entre los seres humanos, marcado por la relación y fraternidad, como también, por la violencia y el homicidio. Para entrar en estas temáticas, la alteridad será observada, tanto como una necesidad para las autoconciencias, como un imperativo metafísico superior a la ontología, dentro de la perspectiva de G.W.F. Hegel y Emmanuel Levinas respectivamente, pretendiendo dar una aproximación a las consecuencias del homicidio desde estas visiones filosóficas.

Palabras clave: alteridad – Hegel – Levinas – ontología – metafísica

You, my brother. You, my enemy

Abstract: Taking the Cain and Abel bible story, the present research is about the otherness problem between human beings, marked by the relationship and fraternity, as also for the violence and the homicide. The otherness will be observed as a necessity for the self-awareness, and, as a metaphysical imperative with respect to the ontological, inside perspectives of G.W.F. Hegel and Emmanuel Levinas, respectively. The above analysis pretence to give an approach to the consequences of homicide from these philosophical visions.

Keywords: Otherness – Hegel – Levinas – Ontology – Metaphysic

1. Introducción¹

Conoció hombre a Eva, su mujer, la cual concibió y dio a luz a Caín [...] Volvió a dar a luz, y tuvo a Abel su hermano.²

Desde los orígenes de la historia de la humanidad, el hombre ha caminado con otros. Su existencia ha sido en compañía de individuos diversos que interactúan entre sí. Autoconciencias que conviven, comparten, se construyen y reconocen recíprocamente. Pero que también se enfrentan, combaten, se destruyen y están atadas por el paradigma de la violencia. Hombres que se aman y necesitan, pero que también se atacan y matan.

Tomando el relato mítico de Caín y Abel, el presente trabajo pretende abordar la paradoja de la alteridad entre los seres humanos. Casi a la manera de un misterio, la narración bíblica expresa la hermandad existente entre los hombres desde su origen, como también el combate que surge entre ellos. Lucha que será a muerte por ocupar el lugar del reconocimiento necesario; pero que también será su condenación, cual lastre que significará la perpetuación de un círculo violento y vicioso. De esta forma, el mito bíblico ha vivido en cada hombre su constante reactualización, ejemplo del transitar humano por la experiencia de la vida.

Siguiendo la narración bíblica, el trabajo se dividirá en tres partes. La primera tomará el misterio de la alteridad, manifestado en la relación de hermandad de los dos personajes bíblicos. La segunda abordará el quiebre del

¹ El presente trabajo fue realizado en el marco de la cátedra de Metafísica de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Católica de Córdoba, en diciembre de 2018.

² *Biblia de Jerusalén* (Bruselas: Desclée de Brouwer, 1967), Gn., 4, 1-2a. Todas las citas.

vínculo, en una correspondencia que se vuelve violenta y que llega a eliminar al otro al convertirse en su enemigo, vislumbrando alguna de las consecuencias que ello presenta. Finalmente se intentará discernir la contradicción que existe entre la alteridad y el homicidio. Para adentrarnos en estas realidades, se considerarán los análisis que realiza G. W. F. Hegel sobre la autoconciencia, así como también la noción de Otro presente en Emmanuel Levinas³.

Todo lo anterior contiene la pretensión de observar la pregunta de fondo por la tensión existente entre las relaciones intersubjetivas humanas, que son tanto fuente de vida como de muerte.

2. El hombre con el hombre: su hermano

Conoció hombre a Eva, su mujer, la cual concibió y dio a luz a Caín... Volvió a dar a luz, y tuvo a Abel su hermano. Fue Abel pastor de ovejas y Caín labrador⁴.

Caín y Abel son hermanos. Cada uno desde su individualidad construye una relación intersubjetiva. Entre ambos existe un vínculo que los une. Relación que en este caso no se considerará desde una comunidad de sangre, sino desde la alteridad que surge en la interacción de ambos

³ Se debe tener en consideración que en Levinas la ética no resulta un apartado de la filosofía, sino que la misma metafísica es ética: “La experiencia irreductible y última de la relación me parece, en efecto, que está en otra parte: no en la síntesis, sino en el cara-a-cara de los humanos, en la socialidad, en su significación moral... La filosofía primera es ética”. Emmanuel Levinas. *Ética e infinito*. Trad. Jesús María Ayudo (Madrid: Machado Libros S.A., 2000), 65.

⁴ Gn. 4, 1-2 (*Biblia de Jerusalén*, 13)

seres. Caín y Abel son autoconciencias independientes y propias que se comunican.

La relación entre los hermanos bíblicos relata el misterio de un Otro que se encuentra frente a un sí-mismo. Cada uno es una persona única e irrepetible que se enfrenta en una relación histórica, ante la cual surge evidentemente una alteridad. En ello, la expresión por el Otro da cuenta de una diferencia fundamental, que desde la perspectiva de Levinas no se basará en una comparación de las especies dentro de un género, como si fuera una alteridad relativa, sino, por el contrario, se trataría de una cualidad que va más allá de una distinción del yo, en cuanto que es infinitamente trascendente, y por ende, no puede ser anulado ante la reducción de un concepto⁵. Este Otro está marcado por lo que llama el filósofo: un “deseo metafísico”, que tiende hacia lo “totalmente otro, hacia lo absolutamente otro”⁶ en cuanto desea más allá de lo que puede ser colmado y una vez adquirido, su deseo no es saciado, sino que se profundiza⁷.

De esta forma, tanto en Caín como en Abel aparece recíprocamente un “Otro” que bien puede significar una conquista o una experiencia, en la cual la alteridad es requerida por ambas individualidades. La socialidad de la humanidad es un misterio presente que atraviesa toda la historia. No existe en el hombre la posibilidad de negarse a la alteridad. La necesita y desea.

⁵ Emmanuel Levinas. *Totalidad e Infinito*. Trad. Daniel E. Guilloit (Salamanca: Sígueme, 2002), 207-208.

⁶ Levinas, *Totalidad...*, 57.

⁷ Levinas, *Totalidad...*, 58; Levinas, *Ética...*, 78.

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel describe la primera experiencia de la intersubjetividad. Luego de analizar la conciencia y como ésta busca la verdad en el objeto sensible que tiene enfrente, se embarca en la empresa de estudiar a la conciencia como objeto mismo de su saber⁸, ya que “con la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad”.⁹ Para eso parte presentando el objetivo fundamental de su análisis: el reconocimiento. Toda autoconciencia necesariamente interactúa con otra autoconciencia. En dicha interacción, como propuesta propia del idealismo alemán, se debe alcanzar entre ambas un reconocimiento mutuo: “La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce”¹⁰. El reconocimiento es lo que da verdad a la autoconciencia, como también es lo que sostiene la relación intersubjetiva. Sin la relación de las autoconciencias no se puede alcanzar el reconocimiento y por tanto cada una de ellas cae en una suerte de nihilismo¹¹.

⁸ Daniel Pérez Castro, «La experiencia de la autoconciencia en Hegel», en *Yo y Tiempo. La antropología filosófica de G.W.F. Hegel Vol. I. La sustancialidad y subjetividad humanas*, eds. Por Ignacio Falgueras, Juan A. García, Juan J. Padial. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* (2010): 320, doi: org/10.24310/Contrastescontrastes.v0i0.1784.

⁹ Georg Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985), 108.

¹⁰ Hegel, *Fenomenología...*, 113.

¹¹ Se ha dicho desde la perspectiva hegeliana que las necesidades del hombre solamente se pueden satisfacer a través de la asociación con otros individuos: “como afirma Hegel, entonces el individuo sólo puede llegar a ser lo que es a través de otros individuos”. Pérez Castro, «La experiencia de la autoconciencia en Hegel», 321.

Lo anterior es contrario a la propuesta hegeliana, donde “el reconocimiento (mutuo) es la vida del espíritu (y que permitiría alcanzar) la perfecta libertad e independencia de los sujetos en el seno del espíritu”¹². Ramón Valls interpreta este reconocimiento recíproco como “alcanzar la certeza de sí a través del otro, siendo este otro tan independiente y libre en el reconocimiento como yo mismo”¹³.

De esta forma, en la interacción entre Caín y Abel, ambos personajes se requieren mutuamente. Ambos necesitan reconocerse como dos autoconciencias que se vinculan en una relación dialéctica que atravesará la existencia como “el movimiento de la vida”¹⁴. Para que opere el reconocimiento, Hegel describe que el movimiento vital será un movimiento duplicado, en el que hay un otro que se encuentra frente al yo y un yo frente al otro. En una primera fase se encuentran las dos autoconciencias, en donde la primera se experimenta en la segunda, puesto que esta otra autoconciencia posee la esencia de la primera. Ante ello, la primera autoconciencia buscará, por medio de la superación de la segunda, la restitución de su esencia, operando sobre esta autoconciencia una recuperación al producirse dicha superación. Esta superación, permite a su

¹² Ramón Valls Plana. *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu* (Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias S.A., 1994), 115.

¹³ Valls Plana, *Del yo...*, 115.

¹⁴ A propósito del deseo y la apetencia del yo, Hegel señala: “es el género simple, que en movimiento de la vida misma no existe para sí como esto simple, sino que en este resultado la vida remite a otro de lo que ella es precisamente, a la conciencia, para la que la vida es como esta unidad o como género”. Hegel, *Fenomenología...*, 111.

vez la recuperación de la esencia de la segunda autoconciencia, que se encontraba en la primera, porque también la segunda autoconciencia buscará superar a la primera para recuperar su esencia. De esta forma ambas autoconciencias han alcanzado su esencia, ya que, por medio de la recuperación por parte de la primera autoconciencia, opera recíprocamente la recuperación de la segunda y así, ambas autoconciencias alcanzan su liberación.

Todo lo anterior es entendido como dos acciones que en realidad son solamente una gran acción¹⁵, que configuran la dialéctica hegeliana en lo que se podría llamar “un juego de gana-pierde”¹⁶, pero que pretende el reconocimiento del otro recíprocamente, en cuanto objetos independientes e implica una co-participación voluntaria y correspondida¹⁷. Hegel explicará de forma plena la intersubjetividad de la relación afirmando:

[...] cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose mutuamente¹⁸.

De esta forma, cada conciencia es para la otra el medio a través del cual se puede reconocer. Caín se reconoce por

¹⁵ Valls Plana, *Del yo...*, 117.

¹⁶ Valls Plana, *Del yo...*, 117.

¹⁷ Hegel señala que: “El movimiento es, por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una de ellas ve a la otra hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas”. Hegel, *Fenomenología...*, 71.

¹⁸ Hegel, *Fenomenología...*, 115.

medio de Abel y Abel se reconoce a sí mismo por medio de Caín. Sus autoconciencias interactúan en independencia y alteridad. Sin embargo, cada una de estas autoconciencias no parte del punto medio de la unidad espiritual, sino que se situarán desde un extremo, dando cuenta de la desigualdad de ambas, “siendo el uno sólo lo reconocido y el otro solamente lo que reconoce”¹⁹.

Desde una perspectiva diametralmente diferente, también aparece la noción del Otro en cuanto individualidad distinta que se presenta frente al Yo y lo interpela. Levinas en su obra *Totalidad e infinito*, afirma que la filosofía primera, la metafísica, es una ética²⁰. Lugar desde el cual se plantea una filosofía del diálogo que surge del encuentro con otro²¹. Encuentro que cuestiona al hombre que goza la vida y que llevará a Levinas a afirmar que la ontología “como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia”²². Así, la experiencia del encuentro posibilita el salir de la noción de un ser que simplemente está, a otro ante el cual es imposible ser indiferente²³.

Ahora bien, si en Hegel la importancia de la relación intersubjetiva radica en la posibilidad de satisfacer la

¹⁹ Hegel, *Fenomenología...*, 115.

²⁰ Emmanuel Levinas, «La proximidad del otro», *Nombres. Revista de Filosofía. Universidad Nacional de Córdoba* (1996): 281, doi: revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/issue/view/100.

²¹ Levinas, «La proximidad del otro», 281.

²² Levinas, *Totalidad...*, 70.

²³ A propósito de la perspectiva impersonal de la conciencia, Levinas señalará: “Ese concepto de ‘hay’ representa el fenómeno del ser absolutamente impersonal. ‘Hay’ significa el simple hecho de ser sin que haya objetos. Levinas, «La proximidad del otro», 282.

necesidad del reconocimiento mutuo ¿qué importancia tiene para Levinas el surgimiento de la alteridad? Más allá de profundizar en la perspectiva de la metafísica como ética, se debe tener en cuenta la intención de este filósofo, que no es sino cuestionar el lugar desde el cual se concibe la ontología. La interrogación por aquello que se encuentra previo al conocimiento será el punto de partida para entrar en la profundidad de las relaciones. Señalando que, antes de cualquier pretensión reduccionista por medio de la construcción de conceptos, existen relaciones y seres que interactúan, prefiriendo así la experiencia de alteridad con lo particular antes de la construcción de esencialidades en base a lo universal²⁴. Levinas no quiere someter la relación entre los entes a la estructura del ser, no quiere someter “la metafísica a la ontología; lo existencial a lo existenciarlo”²⁵. Levinas quiere salir del paradigma de la comprensión, afirmando que lo no sintetizable es la relación entre los hombres: “El Otro como lo absoluto es una trascendencia anterior a toda razón y a lo universal, porque es, precisamente, la fuente de toda racionalidad y de toda universalidad”²⁶.

²⁴ En este sentido, Levinas criticará a Heidegger como perpetuador de la tradición filosófica occidental, ya que el filósofo alemán plantea: “(que) comprender el ser particular es situarse ya más allá de lo particular, comprender es entrar en relación con lo particular como existente único mediante un conocimiento que es siempre conocimiento de lo universal”. Emmanuel Levinas, «¿Es fundamental la ontología?», en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. Por José Luis Pardo (Madrid: Pre-Textos, 1993), 17.

²⁵ Levinas, «¿Es fundamental la ontología?», 17.

²⁶ Daniel E. Guillot, introducción a *Totalidad e Infinito*, de Emmanuel Levinas (Salamanca: Sígueme, 2002), 25.

Así, Levinas argumenta, como piedra angular de su edificio, que antes de toda comprensión está la relación. Relación que está más allá de lo que pueda aprehender o dominar. Relación que desborda, puesto que el otro “no nos afecta a partir de un concepto. Es ente y cuenta en cuanto tal”²⁷, ya que contiene elementos que superan la contemplación impasible, como son el amor, la simpatía, etc. No es la razón la que domina. Tanto es así, que al final de su obra Levinas afirmará que “el ser es exterioridad”, o si se prefiere, el ser “es alteridad”²⁸.

El desbordamiento de la conciencia ante la experiencia del otro plantea en Levinas la idea del infinito. El otro no se puede contener ni conceptualizar, supera constantemente todo contenido. De esta forma se dice que en la obra levinasiana “la idea de infinito expresa esta imposibilidad de encontrar un término intermedio –un concepto– que pueda amortiguar la alteridad del Otro”²⁹.

La relación propuesta por Levinas es una relación compleja dotada de una serie de elementos que se encuentran desperdigados en su obra. La relación parte del presupuesto de la aceptación, en la cual, al otro, el Yo, por el hecho de permitirle ser, lo acepta. Esta aceptación, no implica necesariamente una comprensión del otro. El haber tomado en cuenta al otro no es sino consecuencia de la experiencia de una relación originaria³⁰. En esta relación no puede existir dominación, puesto que la percepción del otro al verse desbordada “no se proyecta hacia el horizonte –

²⁷ Levinas, «¿Es fundamental la ontología?», 17.

²⁸ Levinas, *Totalidad...*, 294.

²⁹ Levinas, *Totalidad...*, 209.

³⁰ Levinas, «¿Es fundamental la ontología?», 19.

campo de mi libertad, de mi poder, de mi propiedad— para adueñarse del individuo sobre este fondo familiar”.³¹ Ante esta independencia dirá en *Totalidad e Infinito* que, “el rostro niega la posesión de mis poderes” en cuanto que este aparece como una epifanía.³²

Ahora, previo a la relación y como fundamento de este ser que interactúa, está el amor de sí. Este amor es un egoísmo que funda el ser y que incluso, previo a cualquier relación con Otro, es la primera experiencia ontológica. Esta experiencia es la que posibilita la apertura y la verdadera salida de sí; salida que se produce ante el fracaso del sujeto de bastarse a sí mismo. Y es ese deseo metafísico el que permite la apertura al otro: “Toda salida de sí representa la fisura que se instaura de lo Mismo hacia lo otro”.³³

En la relación también se debe destacar la ausencia de una reciprocidad. Propio de concepciones anteriores a Levinas, se había dicho que en la relación Yo-Tú existía necesariamente una reciprocidad que situaba a las partes en un plano de igualdad.³⁴ En la perspectiva levinasiana ello es imposible, porque la reciprocidad daría cuenta de una relación más similar a un negocio o intercambio comercial carente de generosidad, que a una experiencia ante una alteridad desbordante: “De allí la asimetría de la relación

³¹ Levinas, «¿Es fundamental la ontología?», 19.

³² Levinas, *Totalidad...*, 211.

³³ Levinas, «La proximidad del otro», 283.

³⁴ En esto Levinas se cuestiona ante la visión de Martin Buber, quien lo antecede en el análisis de la alteridad Yo-Tú, y afirma la necesaria reciprocidad entre el Yo y el Tú. Levinas, «La proximidad del otro», 283; Martín Buber, *Yo y tú* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1982).

Yo-Tú y la desigualdad radical entre el Yo y el tú, pues toda relación con otro es una relación con un ser hacia el que tengo obligaciones”.³⁵

Tanto desde la perspectiva de Hegel como de Levinas, la alteridad resulta un fenómeno fundamental. Ya sea que por medio del vínculo intersubjetivo se satisfaga la necesidad de un reconocimiento recíproco, o que se aspire a alcanzar un deseo metafísico a su vez insaciable y solamente profundizable, el hombre vive en interacción con otros en un vínculo que, desde la perspectiva bíblica, constituye una relación de imperiosa fraternidad. Si se consideran aspectos comunes entre ambos autores, la autoconciencia segunda o el Otro irrumpen en la vida de los protagonistas, contrastando, interpelando y enfrentando al Yo a una experiencia necesaria e inevitable. De esta forma, la perspectiva primigenia que tiene la relación en contraste con el vínculo sujeto-objeto, como bien lo plantea Levinas, aparece como un aspecto estructurante de la alteridad que supera la posible instrumental intersubjetividad que propone Hegel.

Sin embargo, ya sea que a ambos autores se los ponga en jaque, es ineludible que el Yo no reconoce su Yo en plenitud y no adquiere la conciencia necesaria sobre su sí-mismo si no es por medio de un Otro que, ya sea que lo supere o le deleve su rostro, lo pone delante de otro ser que es autónomo, independiente, en teoría igual y por ende trasluce toda su dignidad. Así, como bien considera Levinas, la socialidad es uno de los misterios más hermosos

³⁵ Levinas, «La proximidad del otro», 284.

de la humanidad, que se construye casi desde una veneración religiosa.³⁶

3. El hermano contra el hermano: fratricidio

Pasó algún tiempo, y Caín hizo a Yahvé una oblación de los frutos del suelo. También Abel hizo una oblación de los primogénitos de su rebaño, y de grasa de los mismos. Yahvé miró propicio a Abel y su oblación, mas no miró propicio a Caín y su oblación, por lo cual se irritó Caín en gran manera y se abatió su rostro...Caín dijo a su hermano Abel: 'Vamos afuera.' Y cuando estaba en el campo se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató³⁷.

Los hombres se matan. Así como existe el fenómeno de la alteridad entre los seres humanos con todas las características ya enunciadas y ya sea que se aborde desde la perspectiva de Hegel, Levinas o cualquier otro, no se puede negar el hecho irrefutable que la interacción entre los hombres está herida fatalmente por la muerte. El hombre se ha matado, se mata y tristemente se seguirá matando. La aniquilación del otro surge entonces casi como una categoría de la cual no se puede prescindir. ¿Cómo comprender esta violencia que casi parece connatural? ¿No parece más bien una contradicción total con lo ya expuesto? ¿Qué del Yo muere o se elimina con la eliminación del Otro?

Infinitas son las preguntas que surgen ante este fenómeno. Y cuál de entre ellas merecería una obra completa para aventurar una respuesta. Sin mayor

³⁶ Levinas, «¿Es fundamental la ontología?», 19.

³⁷ Biblia de Jerusalén..., Gn. 4, 3-8.

pretensión que la de reflexionar ante la realidad histórica que transmite el misterio, tanto Hegel como Levinas ofrecen una perspectiva y opinión que podría iluminar la comprensión sobre la paradoja de una relación fracturada.

Como se esbozó anteriormente, en el relato mítico surge una asimetría. Caín, quien en teoría se encuentra en igualdad respecto de su hermano Abel, aparece ahora en una posición superior. Hegel propone que dentro de la relación intersubjetiva surja el escenario en el que uno es reconocido y el otro se limita solamente a reconocer. Aparece así la dialéctica del señor y el siervo para explicar la desigualdad que hay en la interacción entre las dos autoconciencias.

Las autoconciencias parten desde una perspectiva simple. Cada autoconciencia no es sino autoconciencia para sí y no considera a la que está enfrente como una autoconciencia, sino que la ve como una cosa:

[...] y surgiendo así, de un modo independiente, son el uno para el otro a la manera de objetos comunes, figuras independientes, conciencias hundidas en el ser de la vida [...] conciencias que aún no han realizado, la una para la otra, el movimiento de la abstracción absoluta consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el puro ser negativo de la conciencia igual a sí misma³⁸.

Valls dirá a este respecto que cada una de las autoconciencias no hace sino mirar a la otra como objeto, cosificando la personalidad, ni ella se reconoce cómo autoconciencia, ni tampoco ve en el otro a una autoconciencia³⁹. Esta cosificación pone delante una de las

³⁸ Hegel, *Fenomenología...*, 115-116.

³⁹ Valls Plana, *Del yo...*, 122.

cuestiones centrales del pensamiento hegeliano, y es que este movimiento en busca del reconocimiento no será sino una lucha, un combate que llegará incluso a despreciar la vida ajena así como a la propia vida⁴⁰. Batalla que se debe combatir hasta la muerte, puesto que el sujeto requiere para alcanzar su verdad no solamente la certeza que le entrega su propia subjetividad, sino también la objetividad que es externa y que se la otorgará la otra autoconciencia: “En cuanto hacer del otro cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, el hacer por sí mismo; pues aquel entraña el arriesgar la propia vida”⁴¹. La lucha es fundamental y la supresión se hace necesaria, porque en este acto de violencia las dos autoconciencias se manifiestan: “el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueba la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte”⁴². De esta forma, en la dialéctica hegeliana, es necesaria la violencia para que la autoconciencia alcance su certeza subjetiva y objetiva. Es necesario que el Yo sea una amenaza para la vida del prójimo, porque parece ser que es en la batalla donde se alcanza el reconocimiento.

En este punto, bien podría pensarse que el acto fratricida de Caín no es sino el reconocimiento de su persona. Caín, quien no obtiene el reconocimiento de Dios, lo busca en otro con quien entabla una batalla viable. El Yo es reconocido en este acto violento por el Tú, justificándose el

⁴⁰ Valls interpreta el desprecio a la vida como la manifestación de la autoconciencia por encima de la vida biológica, puesto que la autoconciencia ha surgido, en cuanto negación de la propia naturaleza. Valls Plana, *Del yo...*, 123.

⁴¹ Hegel, *Fenomenología...*, 116.

⁴² Hegel, *Fenomenología...*, 116.

delito. Y en este combate, aparece el señor y el siervo, donde el primero posee el reconocimiento y por ende, “el momento esencial de la conciencia”⁴³, mientras que el segundo se limita a reconocer, quedando solamente la vida natural:

[...] dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor y la segunda el siervo.⁴⁴

Sin embargo, en el pasaje bíblico Abel no alcanza a constituirse en siervo, puesto que en el mismo acto de reconocer ocurre su aniquilación; por tanto, la acción de Caín se sumerge en la nada de la muerte de quien debía tributarle su certeza e identidad. Es aquí donde surge la paradoja de la muerte del Tú.

Desde la perspectiva de Levinas, la posibilidad de pensar el desprecio de la vida del Otro es una falta al mandamiento fundamental. Tomando la imagen del rostro, el filósofo señala que por medio del rostro opera el encuentro con la alteridad, rostro que devela toda la dignidad de quién está en frente, en un cara-a-cara, pero también contiene y da cuenta de su vulnerabilidad: “El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es lo que prohíbe matar”⁴⁵.

La relación que Levinas plantea con este rostro es una relación desde un principio ético. Y en este vínculo el rostro del otro habla, siendo su primera palabra “no matarás”. Así,

⁴³ Valls Plana, *Del yo...*, 128.

⁴⁴ Hegel, *Fenomenología...*, 117.

⁴⁵ Levinas, *Ética...*, 72.

ante la vista del rostro surge una norma imperativa que desemboca en la pregunta: ¿quién es mi prójimo? Interrogante en el que Levinas invita a mirar el rostro, puesto que “el análisis del rostro [...] con el dominio del otro y su pobreza, con mi sumisión y su riqueza es primero. Es el presupuesto de todas las relaciones humanas”⁴⁶.

En el pasaje bíblico ocurre la violación a este mandamiento fundamental. No es Abel quien irrumpe, sino que es Caín quien, en desprecio del rostro de su hermano, viola una relación fundamental y originaria, ultrajando la alteridad basal. El Yo, quien desea al Otro con un deseo metafísico, lo aniquila.

A diferencia de otras muertes, incluso la que ocurre en el mismo sacrificio que realiza Abel a Dios, en donde la acción de matar responde a una necesidad, en el homicidio “se pretende la negación total”⁴⁷. Negación que tiene como presupuesto el poder que se puede ejercer sobre el rostro. Sin embargo, por medio de la muerte Caín no obtiene el dominio sobre su hermano, sino que, por el contrario, lo elimina. Y es en este acto frustrado de querer dominar el rostro del Otro que el homicidio aparece como una herramienta para dominar por medio del aniquilamiento de aquello que, valga la redundancia, es “imposible”. Levinas dirá:

Yo sólo puedo querer matar a un ente absolutamente independiente, a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes, y que por ello no se opone a ellos, sino que paraliza

⁴⁶ Levinas, *Ética...*, 75.

⁴⁷ Levinas, *Totalidad...*, 211.

el poder mismo del poder. El Otro es el único ser al que yo puedo querer matar.⁴⁸

4. La tierra teñida que habla

*Yahvé dijo a Caín: '¿Dónde está tu hermano Abel?'
Contestó: 'No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?'*

Replicó Yahvé: '¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano que clama a mí desde el suelo. Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano [...] Vagabundo y errante serás en la tierra'⁴⁹.

¿Qué sentido tuvo la muerte de Abel para Caín? ¿Fue Caín reconocido por medio de su acto homicida? ¿Obtuvo algo Caín? No es sencillo responder a estos interrogantes que plantea la muerte de un Otro a manos de un ser humano. Ni desde Hegel ni desde Levinas la acción de Caín puede ser comprendida.

Caín requiere de Abel en vistas del reconocimiento mutuo. Sin otra autoconciencia no es posible vislumbrar la posibilidad de que el Yo puede comprender su sí-mismo y menos alcanzar su certeza y verdad. Sin embargo, desde la perspectiva de la lucha a muerte, el asesinato de Abel se encuentra dentro del planteamiento dialéctico hegeliano, casi como una consecuencia no querida, pero sí necesaria, de la batalla en busca del reconocimiento. Comprender así a Hegel puede ser una contradicción, puesto que su dialéctica implica la subsistencia de las autoconciencias. No tiene sentido la supresión de la otra autoconciencia sin la posibilidad de reencontrarse y recuperar la esencia que no

⁴⁸ Levinas, *Totalidad...*, 212.

⁴⁹ Biblia de Jerusalén..., Gn. 4, 9-12.

se poseía. Así, desde el momento mismo en que el desprendimiento de la vida se vuelve total, se disipa esta verdad que las mismas autoconciencias se tributan⁵⁰. Ya que ante la muerte de las autoconciencias: “el término medio coincide con una unidad muerta que se desintegra en extremos muertos, que simplemente son y no son contrapuestos [...]”⁵¹. Así, con la muerte de las autoconciencias no se da el reconocimiento, puesto que no puede haber interacción alguna entre los cadáveres. En opinión de Valls, para lograr la relación intersubjetiva eficaz se necesitan dos características: “entregarse y recuperarse mutuamente, darse y acoger”⁵². De esta forma, la lucha con resultado de muerte es una experiencia condenada al fracaso y a la insatisfacción de la necesidad. Como contrapartida, la muerte planteada por Hegel no es una muerte corporal, sino que es la muerte de la misma conciencia en cuanto abnegación, que es “un darse a morir que significa renacer”⁵³.

Tomando esta interpretación, no es Caín quien en su acción combativa obtiene su reconocimiento al modo del señor dominando al siervo. Sino que es más bien Abel quien, en un acto de abnegación, se desprende de su vida sin atisbos de oponer resistencia en un darse incomprensible. La vida individual de ambos era necesaria. Con la acción de Caín la dialéctica se frustra y mutila.

Siguiendo a Levinas, la muerte de Abel a manos de Caín no hace sino manifestar un acto estéril. Caín pretendía

⁵⁰ Valls Plana, *Del yo...*, 126.

⁵¹ Hegel, *Fenomenología...*, 116-117.

⁵² Valls Plana, *Del yo...*, 127.

⁵³ Valls Plana, *Del yo...*, 127.

obtener el favor de Dios y al no recibirlo ejerce poder sobre su hermano en un afán de dominación. Pero el rostro de Abel no desaparece, sino que se acerca a lo absolutamente Trascendente. La imagen del más débil siendo violentado por el más fuerte pone de manifiesto este rostro vulnerable, que implora en su presencia el respeto al mandamiento no matar. Sin embargo, como bien afirmará Levinas, el homicidio no es sino manifestación de una trivialidad, ya que aspira a la eliminación total del Otro. Eliminación que finalmente es imposible, porque el Otro en cuanto inabarcable es infinito, y en cuanto infinito es más que la vida corporal, y por tanto trasciende. Así:

[...] lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que, duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de su apertura absoluta de lo Trascendente.⁵⁴

De esta forma el Otro, aun cuando sea eliminado, no desaparecerá. La epifanía del rostro se impone al homicidio.

Junto con ello, existe ante la presencia del Otro un deber de responsabilidad que se trastoca por medio del acto de matar. Aun cuando Levinas apunta a la responsabilidad total, incluso con otro totalmente ajeno, ese deber se puede considerar más grave cuanto más se estreche la proximidad en la relación Yo-Tú. Tomando la imagen bíblica, el homicidio no solamente es un abandono de dicha responsabilidad, sino que en Caín también opera una negación del rostro de Abel. El Otro, quien irrumpe a través de una alteridad, no es visto por Caín, es invisibilizado. A

⁵⁴ Levinas, *Totalidad...*, 212.

Abel ya no se le mira. Su rostro no se ve⁵⁵. Y por medio de la anulación del Otro la responsabilidad cede al impulso y el homicidio en cuanto acto de poder, ejerce su total consecuencia.

Las palabras de Dios reprochando la conducta de Caín no son solamente expresiones de condena y amenaza. Son proféticas. Para Caín ha desaparecido la posibilidad de ser reconocido y junto con ello su certeza y verdad. Ha matado, en la persona de su hermano (único hermano según el relato), la posibilidad de satisfacer el deseo de reconocimiento, quedando dicho anhelo frustrado debido a su acción homicida. Quien requiere a otra autoconciencia para experimentar la libertad y aprehensión de su esencia, queda ante el vacío. El destierro, a vagabundear en la tierra, no es sino la metáfora que expresa el abandono de la vida en la ausencia de una alteridad. Para Caín, la soledad no solamente será una compañera, sino que lo ensimismará en una suerte de nihilismo, donde habiendo querido ser señor, más bien se ha convertido en siervo. Siervo de su mismo acto.

5. Conclusión

A lo largo del presente trabajo, la construcción de la relación intersubjetiva entre dos autoconciencias como

⁵⁵ Levinas plantea la existencia de una responsabilidad para con el otro. Responsabilidad que va más allá de los asuntos propios de la incumbencia cercana, sino que es asumir aquello que no es de mi interés. Esta responsabilidad surge por medio de la mirada sobre el rostro, ya que “desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidad en relación con él”. Levinas, *Ética...*, 80.

también la explicación entre el vínculo con el Otro, ha aparecido como una cuestión metafísica fundamental. La alteridad es transformación.

Para Caín la presencia de Abel era transformación. Transformación que ocurre en el proceso dialéctico, por el cual las autoconciencias se reconocen en un ideal recíproco, afirmando así la necesaria condición de la socialidad del hombre. Transformación que operará ante la aparición de la verdad y certeza a la que aspira la autoconciencia, las cuales no son solamente un atributo subjetivo que emana del sí-mismo, sino que requiere de una objetivación que será construida por medio de la interacción intersubjetiva.

Transformación que surgirá también ante la presencia de un Otro que irrumpe, desborda y hace patente el deseo metafísico fundamental de tender a lo absolutamente Otro, a lo Trascendente. Abel es para Caín una aspiración que se anhela, profundiza y jamás se agota y que lo interpela frente a su libertad y gozo, pidiéndole responsabilidad.

Así, Caín es transformado por Abel. Abel es transformado por Caín. Y la alteridad se constituye en una experiencia fundamental del sí-mismo, que es sacudido ante el Otro, ya sea por medio de una lucha o a través de la tierna y suave mirada del rostro.

Sin embargo, esta alteridad transformadora es constantemente acechada. ¿Qué es lo que se produce en el hombre, que el mismo hecho que constituye fuente de su liberación y trascendencia termine convirtiéndose en su enemigo? ¿Qué es lo que impide que en lugar de construirse un sí-mismo se construya un nosotros? El quiebre en la intersubjetividad es real. El ejemplo mítico de Caín y Abel expresa una de las grandes complejidades que ha atravesado la humanidad. Nos necesitamos y amamos. Nos

despreciamos y odiamos. Ya sea que el problema consista en la imposibilidad de una autoconciencia de emprender la lucha por su reconocimiento o en el ensimismamiento del Yo, que se hace prácticamente impermeable al otro, la cuestión es mucho más compleja. Esta reflexión solamente da luces sobre una situación más profunda.

El pasaje bíblico es sobrio en su descripción, pero no menos potente en el uso de las palabras. Sin embargo, a lo largo de este trabajo uno de los personajes de la narración ha permanecido en silencio: Dios. Si bien la propuesta de una alteridad transformadora ha sido planteada desde la interacción humana, no se puede desconocer que la presencia de Yahvé en el relato no es casual. ¿Se puede exigir a Dios la misma responsabilidad que el Yo tiene respecto al Otro? ¿Debe Dios entrar en la dialéctica de las autoconciencias en busca del reconocimiento mutuo? ¿Fue Caín quien se negó a la alteridad o Dios quién le negó el reconocimiento? De Caín se podría decir que pareciera que tuviese ante Dios la posición de un siervo frente a su señor. Ello daría cuenta de la docilidad y sumisión de una autoconciencia frente a la Autoconciencia. Lo anterior no desea ser una apología al acto homicida de Caín, pero no deja de generar interrogantes, posiblemente ya no en el ámbito de la filosofía, pero sí de la teología, respecto del papel que le cabe al absolutamente Otro respecto de la alteridad entre las creaturas, bajo el misterio de un Padre que enseña y tiene misericordia.

Con todo, la alteridad transforma en cuanto se la custodie y aguarde, se la busque con tenacidad tal como si la vida se fuera en ello, y se le proteja en la gratuidad de una responsabilidad absoluta e incondicional.

Entonces dijo Caín a Yahvé: ‘Mi culpa es demasiado grande para poder soportarla’ [...] Respondióle Yahvé: ‘Al contrario,

quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces'. Y Yahvé puso una señal a Caín para que nadie que le encontrase le atacara⁵⁶.

6. Bibliografía

- Biblia de Jerusalén*. Bruselas: Desclée de Brouwer, 1967.
- BUBER, Martin. *Yo y tú*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1982.
- GUILLOT, Daniel E. Introducción a *Totalidad e Infinito*, de Emmanuel Levinas, 13-45. Salamanca: Sígueme, 2002.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Traducido por Wenceslao Roces. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- LEVINAS, Emmanuel. «¿Es fundamental la ontología?». En *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, traducido por José Luis Pardo, 11-23, Madrid: Pre-Textos, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Traducido por Jesús María Ayudo. Madrid: Machado Libros S.A., 2000.
- LEVINAS, Emmanuel. «La proximidad del otro», *Nombres. Revista de Filosofía. Universidad Nacional de Córdoba* (1996): 281-289.
- DOI:revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/issue/view/100.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Traducido por Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 2002.
-

⁵⁶ Biblia de Jerusalén..., Gn. 4, 13-15.

PÉREZ CASTRO, Daniel, «La experiencia de la autoconciencia en Hegel», en *Yo y Tiempo. La antropología filosófica de G.W.F. Hegel Vol. I. La sustancialidad y subjetividad humanas*, eds. Por Ignacio Falgueras, Juan A. García, Juan J. Padial. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* (2010): 320, doi: org/10.24310/Contrastescontrastes.v0i0.1784.

VALLS PLANA, Ramón. *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias S.A., 1994.

SILVIA JULIA CAMPANA

*Universidad del Norte
Santo Tomás de Aquino
silviajuliac@gmail.com*

De la proximidad a la hospitalidad: hacia el rostro desnudo de la íntima vulnerabilidad

Recibido: 17.08.19 - Aceptado: 30.08.19

Resumen: La parábola del Buen Samaritano conmueve profundamente porque cuestiona nuestras vidas ante la pregunta: “¿Cuál de los tres te parece que se comportó como prójimo del hombre asaltado por los ladrones?” Pedro Laín Entralgo comienza su obra *Teoría y Realidad del otro* desde este texto evangélico intentando mostrar los grados del encuentro. La proximidad es la última categoría, la más elevada, signada por el amor que se derrama gratuitamente y la creencia en el menester del otro. Creemos, desde la lectura de Levinas, que la hospitalidad manifiesta una realidad que se desprende de la anterior pero que se hace cargo de la debilidad recíproca del hospedado y del que hospeda. La vulnerabilidad entonces muestra el límite y el desafío que cada encuentro hospitalario ofrece, ligado a la verdadera intimidad que sólo se manifiesta en el encuentro vinculante (François Julien).

Palabras claves: encuentro – proximidad – hospitalidad – recíproca vulnerabilidad

From proximity to hospitality: Towards the naked face of intimate vulnerability

Abstract: The parable of the Good Samaritan moves deeply because it questions our lives before the question "Which of the three do you think behaved as a neighbor of the man assaulted by the thieves?" Pedro Laín Entralgo begins his work *Teoría y Realidad del otro* from this evangelical text trying to show the

levels of the encounter. Proximity is the last category, the highest, marked by the love that spills for free and the belief in the need of the other. We believe, from the reading of Levinas, that hospitality manifests a reality that emerges from the previous one but takes care of the reciprocal weakness of the one who is hosted and the one who hosts. The vulnerability shows the limit and the challenge that each hospital encounter offers, linked to the true intimacy that only manifests itself in the binding encounter (François Julien).

Keywords: Encounter – Proximity – Hospitality – Reciprocal Vulnerability

1. Introducción

*Al final del camino me dirán
¿Has vivido has amado?
Y yo, sin decir nada,
Abriré el corazón lleno de nombres
Pedro Casaldáliga*

Nuestra realidad cotidiana está signada por una invitación a que cada uno viva su propia vida, se realice, resuelva su propia realidad en una libertad comprendida egoístamente, al extremo. Y surgen las preguntas sobre el otro: ¿Cómo entra el otro en cada proyecto personal? ¿Hay lugar para el otro? ¿Pueden comprenderse en este tecnológico siglo XXI términos como “prójimo”, “hospitalidad”, “vulnerabilidad”, “cultura del encuentro”?

Estas Jornadas, desde el tema propuesto, nos invitan a reflexionar y buscar categorías plenas de sentido que transformen nuestra lente para mirar y enfrentar la realidad. El filósofo Byung-Chul Han define esta sociedad como “del cansancio”, “un cansancio a solas, que aísla y divide”¹ y

¹ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder,

hace un análisis descarnado a lo largo de sus publicaciones, pero sin soluciones, sin esperanzas. ¿Hay salida? No nos alcanza sólo el análisis; debemos abrir ventanas, puertas, resignificar la mirada y el corazón para volver sobre el concepto y la realidad de la persona desde el diálogo interdisciplinario que establecerá puentes que nos permitan unir orillas, razas, credos, hasta abismos y grietas.

Nuestra propuesta parte del planteo del pensador español Pedro Laín Entralgo y su categoría de proximidad, en relación con la profundidad del rostro del otro en Levinas y mediado por el concepto de intimidad de Francois Jullien. La hospitalidad está presente en los tres autores de un modo implícito y, en ocasiones, explícito; esta hospitalidad reúne en sí misma la proximidad, el rostro y la recíproca e íntima vulnerabilidad que todos somos. Estamos convencidos de que aportarán sentido a nuestra reflexión en la cual la filosofía, la poesía y la teología dialogarán entre sí.

2. Proximidad y creencia como aspiración del encuentro interpersonal

*Cuando el alma ya es carne,
cuando se vive desnudo,
todo el afuera es la propia hondura,
desde cada otro
se escucha el propio latido²*

Pedro Laín Entralgo, profundo e inquieto pensador español del siglo XX, analiza en su obra *Teoría y Realidad*

2018), 68.

² Hugo Mujica, *Y siempre después del viento* (Madrid: Visor Libros, 2011), 40.

*del Otro*³ escrita en dos tomos, la realidad que le preocupa desde el ejercicio de su profesión médica. Luego de un planteo histórico presenta su propia visión sobre el tema y toma como punto de partida la parábola del Buen Samaritano para, desde ella, mostrarnos las actitudes que podemos tener frente a la presencia del otro, reparando especialmente en la pregunta sobre el prójimo. Hacemos memoria de este bello texto:

Y entonces, un doctor de la Ley se levantó y le preguntó para ponerlo a prueba: «Maestro, ¿qué tengo que hacer para heredar la Vida eterna?» Jesús le preguntó a su vez: «¿Qué está escrito en la Ley? ¿Qué lees en ella?» Él le respondió: «*Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con todo tu espíritu, y a tu prójimo como a ti mismo*» «Has respondido exactamente, le dijo Jesús; *obra así y alcanzarás la vida*» Pero el doctor de la Ley, para justificar su intervención, le hizo esta pregunta: «¿Y quién es mi prójimo?» Jesús volvió a tomar la palabra y le respondió: «Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de unos ladrones, que lo despojaron de todo, lo hirieron y se fueron, dejándolo medio muerto. Casualmente bajaba por el mismo camino un sacerdote: lo vio y siguió de largo. También pasó por allí un levita: lo vio y siguió su camino. Pero un samaritano que viajaba por allí, al pasar junto a él, lo vio y se conmovió. Entonces se acercó y vendó sus heridas, cubriéndolas con aceite y vino; después lo puso sobre su propia montura, lo condujo a un albergue y se encargó de cuidarlo. Al día siguiente, sacó dos denarios y se los dio al dueño del albergue, diciéndole: "Cuídalo, y lo que gastes de más, te lo pagaré al volver" ¿Cuál de los tres te parece que se portó como prójimo del hombre asaltado por los ladrones?» «El que tuvo compasión de él», le respondió el doctor. Y Jesús le dijo: «Ve, y procede tú de la misma manera». Lc 10, 25-37.⁴

³ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y Realidad del Otro* (Madrid: Revista de Occidente, 1961), 2 tomos.

⁴ *El libro del Pueblo de Dios* (Madrid-Buenos Aires: Paulinas). La cursiva es de Laín Entralgo.

Este es el punto de partida que quiere también ser el punto de llegada ya que, desde la respuesta que demos a la presencia del otro, se determinará la forma de encuentro⁵. No nos detendremos aquí en el rechazo o la objetividad que pueden definir el tipo de relación con el otro, sino que nos centraremos en el último paso que establece Laín Entralgo cuando entiende la proximidad como el escalón final en el ascenso hacia el tú que conformará el “nosotros”.

Laín Entralgo en su exégesis advierte que se pasa de un código de prohibiciones a una carta de bienaventuranzas en la cual a la pregunta ¿quién es mi prójimo? Jesús "responde trastocando la relación de reciprocidad: '¿De quién soy prójimo?' [...] sustituye la antigua jerarquía concéntrica, de la cual es centro el yo, por una jerarquía concéntrica nueva, centrada en torno al tú"⁶. Se otorga a esta realidad una

⁵ Laín Entralgo establece desde la lectura de la parábola dos primeras opciones: aceptar o rechazar el encuentro. Si se acepta el encuentro se generan tres modos de relaciones: el otro como objeto, relación de objetividad; el otro como persona, relación de personalidad; el otro como prójimo, relación de proximidad (Cfr. TRO 109-110). Para cada una de ellas establece un grado de amor y un modo de comunicación y en ninguno de los escalones se olvida que el otro es persona, pero de acuerdo a las circunstancias y la apertura cambiará el modo de relacionarnos. Cfr. Silvia Campana, “De la extrañeza a la proximidad en Pedro Laín Entralgo”, *Studium* IX-XVII (2006): 169-179; “Habitar el propio cuerpo. Cuerpo, amor y palabra en la antropología médica de Pedro Laín Entralgo”, *Communio Argentina*, Año 11-Nro. 1 (2004): 43-51; “Don Pedro Laín Entralgo forjador de encuentros”, *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, 13: 25-33, (2010) en línea: <http://www.personalismo.net/PDF/2010-04>. Y en *Boletín Lainiano*, Número 4, Año 2006, Centro de Estudios Bajo Martín, Teruel, España.

⁶ Laín Entralgo, *Teoría...* Tomo II, 17. Se citarán en el texto las siguientes referencias como TRO II y la página.

dimensión nueva que transforma toda la concepción que del término *πλησιος* tenía el Antiguo Testamento al ampliar el concepto en sentido universalista. Ya no se trata solamente de los miembros de un mismo pueblo (los compatriotas), sino que se extiende a todo hombre sin distinción de fe o nacionalidad, inclusive a los enemigos de acuerdo con Mt 5, 43 ss., porque en definitiva lo que se extiende es el mandamiento del amor. Todo hombre es mi prójimo, todo hombre al que pueda hacerle bien y el samaritano no sólo se acerca y decide el encuentro, sino que se siente conmovido hasta las entrañas por ese hombre herido y maltrecho. Tiene compasión de él y obra en consecuencia ayudando al otro, dando espacio para crear la vinculación entre hombre y hombre, 'la relación de projimidad' (Cfr. TRO II, 18-19).

No es sólo el *otro*, la otra cara de la moneda somos cada uno de nosotros y nuestra libre decisión al encuentro. Hemos de ver en el *otro*

al hombre, que es al mismo tiempo don y pregunta en cuanto que plantea una exigencia a mi vida, a mi amor, a mi ayuda, a mi atención y me interroga por el contenido último de mi existencia. En realidad el encuentro con el otro configura y llena de contenido nuestra vida.⁷

El herido del camino conmueve al samaritano pero sobre todo *cree* en él:

"Creyéndole": tal es la palabra clave. [...] El misericordioso comienza efectivamente a serlo *creyendo* en la menesterosidad del hombre con que se encuentra, *considerando real* esa menesterosidad. Como en el orden teológico la fe es el supuesto de la caridad, **en el orden antropológico y moral la**

⁷ Lothar Loenen, Eric Beyrguther y Hans Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1993) "Hermano", "Prójimo".

creencia -el acto personal por el cual atribuimos existencia real a lo no patente- **constituye el supuesto de la relación de proximidad** (TRO II, 269).

El rostro del otro nos interpela desde su propia realidad, nos conmueve y si creemos en él estableceremos una especial relación, la de proximidad como modo supremo del encuentro.

La relación de proximidad se nos muestra como una creencia en el menester del otro, capaz de suscitar en quien la siente una obra para el remedio de ese menester; y, recíprocamente, como una creencia en la benevolencia del prójimo, directamente provocada por la ayuda de él recibida y determinante de una respuesta a un tiempo agradecida y favorecedora (TRO II, 271).

Pero no se trata solo de creer en el otro, se trata de amar también, amar de un modo totalmente gratuito, entregado, forma de amor extrema. Laín Entralgo lo llama amor de coefusión o constante. La co-efusión indica un "derramarse", pues desde la propia creencia y donación nos confundimos hacia el otro y éste con su creencia y donación se efunde hacia cada uno de nosotros. La misma palabra tiene connotaciones existenciales que gráficamente nos muestran un estado de apertura y acogimiento del otro como así también una unión que necesariamente lleva a un nosotros diádico y personal, con palabras de nuestro autor.

A su vez **con-stare** indica que una cosa es cierta y manifiesta y, en el sentido personal, implica que la propia persona del otro nos consta, no ya sus palabras, sino su propia persona. Es la afirmación de la existencia del otro. Este tipo de amor tiene tres características: hay un éxodo hacia el otro, tiene capacidad reveladora y eficacia co-realizadora. Este éxodo hacia el otro se caracteriza por un salir de nuestros propios egoísmos alcanzando un descentramiento de nuestro propio yo hacia el tú.

Mientras la persona sólo se pertenece a sí misma aún no es todavía ella misma; pero cuando sale de sí hacia el tú y tiene en más al otro que a ella misma, entonces recibe de manos del otro su verdadero sí mismo. [...] Según el tenor de este amor, existir es "recibirse", pues para llegar a ser "debo salir para encontrarme", gracias al amor-caridad el encuentro entre el "Yo" y el "Tú" da origen al verdadero "Nosotros", los que nos amamos⁸.

Se manifiesta desde este texto que el amor derramado anida en sí la "capacidad de revelación o manifestación". Cuando alguien logra amar al otro con este amor personal, coefusivo, constante, da lugar a una actividad iluminadora de las propias potencialidades y virtudes del otro. Todos estamos sedientos de encuentros y de amor; dar-recibir, alteridad-otredad, herido-samaritano, amar-ser amados, fuente-sed... Todos somos menesterosos de los demás y podemos ser a un tiempo prójimos y samaritanos.

Si bien la projimidad se muestra como cenit del encuentro ¿abarca en sí la realidad de la propia vulnerabilidad, de la herida que cada uno somos? ¿La hospitalidad que se asienta en esta projimidad, no tiene bordes, límites? La desnudez del rostro propio y ajeno profundiza nuestra reflexión.

⁸ Héctor Mandrioni, *Cuatro nombres griegos para cuatro formas del amor* (La Plata: Instituto de Filosofía del Derecho, UCLP, 2001), 18.

3. El rostro desnudo de la vulnerabilidad

*Hay vidas
en las que el alma
se abre
más hondo
que donde esas vidas laten,

se abre como un relámpago
sin cielo ni trueno,

como una herida sin pecho
o un abismo
donde la belleza es alba.⁹*

Siempre corremos el riesgo de idealizar de un modo teórico esta realidad, las palabras y los pensamientos pueden ser dulces, idílicos pero la experiencia suele ser más cruda, nos desborda, nos hace encontrarnos con nuestros propios límites y con la vulnerabilidad que cada uno de nosotros somos. Asistimos a debates sociales que tienen en el centro personas vulnerables desde lo económico, lo político, lo religioso. El crudo relato de los inmigrantes que llegan esperanzados a nuevas tierras, en embarcaciones caseras hundiéndose en el Mediterráneo; guerras fratricidas en nombre de un dios impiadoso; mujeres y niños explotados; el poder del dinero y las armas que no perdonan vidas; sistemas económicos que empobrecen a millones; y miles de etcéteras. ¿Dónde está el prójimo? ¿Dónde está la igualdad de los hombres herederos de la dignidad que les es propia? ¿Qué hospitalidad se hace cargo de esta realidad?

Desde la etimología latina *hostis* (enemigo) tiene la misma raíz que *hospes* (huésped) y ya aquí se plantea una primera paradoja en tanto el otro puede ser también mi

⁹ Mujica, *Y siempre...*, 68.

enemigo, el hostil. Por otra parte, se manifiesta la reversibilidad: todos somos hospederos y huéspedes cuando profundizamos raigalmente en esta realidad planteada desde la reciprocidad. Derrida en su obra *La Hospitalidad* reflexiona sobre ella y la presenta desde la antinomia existente entre la ley de la hospitalidad y la hospitalidad absoluta pues

Para decirlo en otros términos, la hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa y que dé no sólo al extranjero (...) sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le *dé lugar*, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle ni reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre. La ley de la hospitalidad absoluta ordena romper con la hospitalidad del derecho, con la ley o justicia como derecho. La hospitalidad justa rompe con la hospitalidad de derecho. (...) Habría antinomia, una *antinomia* insoluble, una antinomia no dialectizable entre, por una parte *la ley* de la hospitalidad, la ley incondicional de la hospitalidad ilimitada (...), y, por otra parte, *las leyes* de la hospitalidad, esos derechos y esos deberes siempre condicionados y condicionales, tal como lo define la tradición grecolatina, incluso judeocristiana, todo el derecho y toda la filosofía del derecho hasta Kant y Hegel en particular, a través de la familia, la sociedad civil y el Estado¹⁰.

Asimetría y reciprocidad son los dos pilares de la hospitalidad, afirma Avenatti y esta paradoja reúne dos sentidos: “la una es mítica e incondicional, homérica y bíblica, y su sentido metafórico remite a la gratuidad absoluta. La otra es real e institucional, y está condicionada por las reglas que atañen a la vida política”. Ambas se necesitan ya que “en el fondo es el juego entre la lógica de

¹⁰ Jacques Derrida y AnneDufourmantelle, *La Hospitalidad* (Buenos Aires: De la Flor, 2017) 31, 81.

la sobreabundancia y la lógica de la justicia en la cual nos movemos”¹¹.

Esta paradoja se hace carne en nosotros, en nuestro interior dudamos y nos preguntamos ¿qué hacer ante el herido tirado en el camino, ante el otro que irrumpe en nuestras vidas? ¿Cómo proceder, qué hacer con nuestros miedos, nuestros límites? ¿Actuamos desde las leyes o desde la incondicionalidad, la sobreabundancia? La propia *vulnerabilidad* nos limita, nos cuestiona y quizás, sea lo primero que tengamos que aceptar, hospedar nuestro límite, reconocer la finitud y desde allí obrar, desde la propia pobreza y dejar que, hospedados, el otro nos hospede.

Se trata en primer lugar de establecer la *morada* en nuestro interior para desde allí reconocer el rostro del otro. Morar, afirma Levinas en *Totalidad e Infinito*, “es un recogimiento, una ida hacia sí, que corresponde a una hospitalidad, a una espera, a un recibimiento humano”¹². El primer deber hospitalario es abrazar el propio límite, lo cual implica vaciarse de egoísmos al reconocerse herido, necesitado y reconocer en la propia morada que esta es la realidad que todo hombre es y sólo desde allí podremos hacernos cargo del otro, ver su rostro.

Este recogimiento puede entenderse también como intimidad, pero no como aquella de aquél que sólo puede mirarse a sí mismo y no deja entrar el afuera, al otro, porque “lo íntimo es lo contrario de intimista, (...) abre un fondo sin fondo” afirma François Jullien y aclara

¹¹ Cecilia Avenatti de Palumbo, “La hospitalidad como poética de la esperanza”, *Franciscanum*, Vol. 59 Núm. 168 (2017): 175-196, 183.

¹² Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito* (Salamanca: Sígueme, 1987), 173.

El primer mérito de lo íntimo es por lo tanto que nos saca –nos libera– de las morales de la interioridad y de su confinamiento. (...) diría finalmente que, al mismo tiempo que “encuentro” al Otro, que me abro íntimamente a él, es decir que descubro en el Afuera del otro algo “más interior” de mí (que yo), ese “yo” sale a su vez de su confinamiento porque es llamado a desbordarse. Lo íntimo es la irrupción continua de una inmensidad del Exterior, pero en lo más interior de (que) mi interior y que lo promueve. Lo íntimo reconfigura así lo humano y lo tensa (...) en torno a su única paradoja: en lo íntimo, la interioridad se profundiza, pero saliendo de sí misma; se experimenta como más adentro porque accede a un Afuera. (...) Una interioridad propiamente humana no adquiere consistencia y no se detenta, no se sostiene, más que abriéndose al Otro¹³.

Se reúnen inmanencia y trascendencia estableciendo un puente entre ambas. La verdadera interioridad se conforma desde la exterioridad del otro, de lo contrario sería sólo un mirarse a sí mismo, en un solipsismo egoísta y alejado de la realidad. Y en eso coincide también Levinas cuando plantea la primacía del rostro y con ella la primacía de la ética sobre la metafísica ya que “la relación con el rostro es en principio ética. El rostro es lo que no se puede matar, o, al menos, eso cuyo sentido consiste en decir “No matarás”. (...) La respuesta o la responsabilidad es esa relación auténtica”¹⁴. Es una apuesta osada que no se basa en una gnoseología que afirma una esencia que se muestra o una conciencia abierta a una presencia, sino que va más allá, al extremo de la recíproca y vulnerable desnudez.

La apertura es la desnudez de la piel expuesta a la herida y al ultraje. La apertura es la vulnerabilidad de una piel ofrecida, ultrajada y herida, más allá de todo lo que se puede mostrar, más allá de todo lo que de la esencia del ser puede exponerse

¹³ Francois Jullien, *Lo íntimo. Lejos del ruidoso Amor* (Buenos Aires: El cuenco del Plata, 2013), 113-114.

¹⁴ Emmanuel Levinas, *Ética e Infinito* (Madrid: La Balsa de la Medusa, 1991), 72-73.

a la comprensión y celebración. [...] En la sensibilidad se pone al descubierto [...] la vulnerabilidad misma¹⁵.

Esta vulnerabilidad no es pasividad, sino que es una aptitud que no queremos reconocer, una disposición “para ser golpeado, para recibir bofetadas”, y Levinas redobla la apuesta y nos estremece cuando afirma que “la vulnerabilidad es la obsesión por el prójimo o por el encuentro con el prójimo. [...] Sufrir por otro es tenerlo a cargo, soportarlo, estar en su lugar, consumirse por él”. Y bíblicamente concluye al afirmar que “cualquier amor u odio hacia el prójimo como actitud reflexiva suponen esta vulnerabilidad previa: misericordia ‘estremecimiento de las entrañas’ [ya que] desde la sensibilidad, el sujeto es para el otro: substitución, responsabilidad, expiación”¹⁶.

Soy responsable por el otro, hasta el extremo y lo afirma sin adornos y desde una experiencia de vida en la cual el *otro* muchas veces se presenta como el enemigo, el hostil, puede transformar y trocar el mal por bien¹⁷. ¿Es imposible esto? Por lo pronto la realidad de la projidad es

¹⁵ Emmanuel Levinas, *Humanismo del Otro Hombre* (Madrid: Caparrós Editores, 1998), 88.

¹⁶ Levinas, *Humanismo...*, 89.

¹⁷ El filósofo alemán Martin Buber hace el mismo recorrido. Desde el temprano desencuentro en su infancia, ante el abandono de su madre, su filosofía se trastoca positivamente y revoluciona el ambiente académico de su época escribiendo la obra *Yo y tú*. Relata su biógrafo Maurice Friedman en su obra *Encuentro en el desfiladero estrecho*, (Buenos Aires: Planeta, 1991): “No recuerdo haber hablado de mi madre con mi amiga mayor –relata Buber—Pero aún recuerdo su voz al pronunciar la frase: ‘No volverá jamás’”. No respondió, pero tuvo la certeza de que la niña había dicho la verdad. Esa fue la vivencia decisiva en la vida de Martin Buber, sin la cual no se comprende su temprana búsqueda de la unidad ni su posterior insistencia en el diálogo y el ‘eterno Tú’” (16).

interpelada por este paso extremo de “hacerse cargo” del otro desde la propia vulnerabilidad que somos y reconocer la asimetría en la afirmación de esta responsabilidad que implica una decisión personal por el huérfano, la viuda, el extranjero, más allá de la reciprocidad¹⁸.

Proximidad y hospitalidad son asumidas desde la vulnerabilidad propia y ajena, abiertos a la irrupción del otro, reconociendo los límites y, a su vez, la propia responsabilidad frente a la epifanía de la vida que se manifiesta. El amor que se derrama marca la diferencia desde la propia debilidad, finitud, límite.

4. Hacia el corazón de la vulnerable hospitalidad

El concepto de proximidad presentado se ha profundizado desde la presencia inmediata del otro como rostro, el cual según Levinas nos sumerge en la infinitud, porque la tarea es infinita. La intimidad que se forja en la presencia del otro manifiesta la vulnerabilidad que cada uno de nosotros somos y desde ella debemos entender la hospitalidad. Esta experiencia no podría comprenderse sin el amor y el testimonio de aquellos que viven profundamente esta realidad del encuentro con el dolor, el límite del otro y son los que nos gritan que es posible, que no es una utopía. Afirma Vanier, fundador del Arca:

Cada vez me doy más cuenta de que para aceptar las minusvalías de los demás, tener verdadera compasión con ellos y ayudarlos a crecer, es fundamental que acepte mis propias

¹⁸ Cfr. Levinas, *Ética ...*, 82.

deficiencias y que tenga compasión conmigo mismo, con el fin de crecer. Comienzo a conocerme mejor¹⁹.

Hospedados a nosotros mismos somos capaces de hospedar al otro en recíproca e íntima vulnerabilidad, no hay supremacía, hay sólo entrega, una entrega amorosa ante el rostro sufriente. Sólo desde la sobreabundancia del amor puede intentar comprenderse.

Y el autor sigue escalando cuando afirma:

Cada vez me doy más cuenta de que amar es acoger al otro tal y como es, aceptarlo con un gran y profundo respeto porque es distinto a mí, es alguien, es un hijo de Dios; con sus dones, su vulnerabilidad, su belleza y su fragilidad. Por lo tanto, aceptar al otro es liberarlo para que pueda ser él mismo²⁰.

Sólo en la plenitud del encuentro, en el amor derramado, podremos reconocernos. Y en la mirada trascendente, al pensarnos hijos de Dios, se nos abre una dimensión de profundidad y el rostro se torna, en sí mismo, huella porque, como afirma Levinas, “el rostro es, por sí mismo, visitación, trascendencia”²¹. Somos seres visitados, amados por Aquél que dice nuestro nombre.

Retornando a la parábola del Buen Samaritano y a la luz de nuestra reflexión, cobra nueva relevancia el “ver” al otro, algo tan simple y complejo como el tener los ojos abiertos en consonancia con el corazón. Afirma Metz que “en el descubrir, en el ver a las personas a las que solemos excluir de nuestro campo visual cotidiano y que por tanto las más de las veces permanecen invisibles, empieza el vislumbre, la visibilidad de Dios entre nosotros. Es ahí donde

¹⁹ Jean Vanier, *Acoger nuestra humanidad* (Madrid: PPC, 2005).

²⁰ Jean Vanier, *Carta*. En <https://www.feyluz.org/rubriques/haut/publicaciones/cartas-de-jean-vanier/jean-vanier-enero-2010.pdf>

²¹ Levinas, *Humanismo...*, 61.

encontraremos la huella”²². Se trata de una mística de ojos abiertos, compasiva, excesiva, receptiva hospitalariamente de la alteridad.

Para finalizar o comenzar bajo una mirada renovada, el lenguaje poético viene en nuestra ayuda ante el límite de la reflexión y nos sumerge en el misterio que embarga toda vida, toda entrega, todo amor ante la expectativa del otro.

No levantemos a los hombres que se sientan a la salida
 Porque se mueven en sus caminos interiores
 Equilibran con dificultad una idea
 Algo muy nítido, semejante
 A una hoja vacía
 Y ponen nidos en los árboles para liberarse
 De la jaula terrible, invisible muchas veces
 De tan dura
 No nos aproximemos a los hombres que ponen las manos en
 los barrotes
 Que reclinan la cabeza sobre los hierros
 Sin otras manos donde agarrar las manos
 Sin otra cabeza donde reclinar el corazón
 No los toquemos sino con los materiales secretos
 Del amor.
 No les pidamos que nos dejen entrar
 Porque su fuerza es hacia fuera y su espera
 Es la fe inquebrantable en el misterio que inclina
 A los hombres hacia dentro
 No los levantemos
 Ni nos sentemos al lado de ellos. Sentémonos
 En el lado opuesto, donde ellos puedan venir a levantarnos
 En cualquier instante.²³

²² Johann Baptiste Metz, *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad* (Madrid: Herder, 2013), 56.

²³ Daniel Faría, *Hombres que son como lugares mal situados* (Salamanca: Sígueme 2015), 28.

5. Bibliografía

- AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia. “*La hospitalidad como poética de la esperanza*”, *Franciscanum*, Vol. 59 Núm. 168 (2017): 175-196.
- BYUNG-CHUL, Han. *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder, 2018
- DERRIDA, Jacques y Anne DUFOURMANTELLE. *La Hospitalidad*. Buenos Aires: de la Flor, 2017.
- FARÍA, Daniel. *Hombres que son como lugares mal situados*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- JULLIEN, François. *Lo íntimo. Lejos del ruidoso Amor*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2013.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Teoría y Realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- _____. *Ética e Infinito*. Madrid: La Balsa de la Medusa, 1991.
- _____. *Humanismo del Otro Hombre*. Madrid: Caparrós Editores, 1998.
- LOENEN, Lothar, Eric Beyrguther y Hans Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- MANDRIONI, Héctor. *Cuatro nombres griegos para cuatro formas del amor*. La Plata: Instituto de Filosofía del Derecho, UCLP, 2001.
- MUJICA, Hugo. *Y siempre después del viento*. Madrid: Viso Libros. 2011.

METZ, Johann Baptiste. *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*. Madrid: Herder, 2013.

VANIER, Jean. *Carta*. En <https://www.feyluz.org/rubriques/haut/publicaciones/cartas-de-jean-vanier/jean-vanier-enero-2010.pdf>. 2010.

VANIER, Jean. *Acoger nuestra humanidad*. Madrid: PPC, 2005.

MARISA MOSTO

Universidad Católica Argentina

Buenos Aires-Argentina

marisamoto@gmail.com

Hospitalidad y singularidad

Recibido: 6.8.19 - Aceptado: 31.08.19

Resumen: La singularidad y reciprocidad son rasgos esenciales de la relación de hospitalidad y se hallan a contracorriente del espíritu de la época con su tendencia a la abstracción y el predominio de lo cuantitativo. Ponemos en relación en este tema el pensamiento de Christoph Theobald con el de Pavel Florenski e intentamos reflejar sus ideas en el pasaje evangélico de la hemorroisa (Mc 5, 21-34; Mt 9, 18-26; Lc 8, 40-56).

Una tradición del cristianismo vincula a la mujer hemorroisa con el personaje de Verónica. Verónica sería una de las responsables de la transmisión de la Santa Faz, fuente de la iconografía bizantina y rusa. Esta tradición es testimonio y símbolo de la presencia de la sabiduría de la singularidad como elemento esencial también en la espiritualidad de la iconografía, haciendo de la hospitalidad una de las claves de comprensión de la vida de oración.

Palabras clave: singularidad – hospitalidad – espiritualidad – iconografía

Hospitality and singularity

Abstract: The singularity and reciprocity are essential features of the hospitality relationship and are against the current spirit with its tendency to abstraction and the predominance of the quantitative. We put Christoph Theobald's thought in relation to Pavel Florenski's thinking on this topic and we try to reflect his ideas in the evangelical passage of hemorrhage (Mc 5, 21-34; Mt

9, 18-26; Lc 8, 40-56).

A tradition of Christianity links the hemorrhoidal woman with the character of Veronica. Veronica would be one of those responsible for the transmission of the Holy Face, the source of Byzantine and Russian iconography. This tradition is testimony and symbol of the presence of the wisdom of singularity as an essential element also in the spirituality of iconography, making hospitality one of the keys to understanding the life of prayer.

Keywords: Singularity – Hospitality – Spirituality – Iconography

“¿Quién me ha tocado el manto?” (Mc 5, 30b)

Hemos elegido el relato evangélico de san Marcos¹ sobre la curación de la hemorroisa para ilustrar el tema que nos ocupa. Imaginemos ahora los elementos esenciales de la escena a la que el evangelista, nos transporta:

Jesús se encuentra en su territorio nativo seguido por “una gran multitud que lo estrujaba”² (v. 24), yendo desde la orilla del mar de Tiberíades hacia la casa de Jairo, jefe de la sinagoga quien le había suplicado, echado a sus pies, que

¹ Nos referimos al relato según el texto de Marcos 5,25-34 incluido en la perícopa 5, 21-42 – dentro del episodio del “despertar de la muerte de la hija de Lázaro”- pues como afirma Xavier Alegre, es “el texto más antiguo (del que dependen Mt y Lc) y el que más nos acerca al posible milagro realizado por Jesús.” (“Estudio histórico crítico” del texto correspondiente a la “Resurrección de la hija de Lázaro”, en A.A.V.V, *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, (Navarra: Asociación Bíblica Española), 2002 p. 153)

² Los pasajes del texto de Mc que ponemos entre comillas y gran parte del vocabulario que usamos para la presentación del relato, aunque no esté entre comillas, corresponde a la traducción de Alfonso Schökel, *Biblia del Peregrino*, (Navarra, Verbo Divino) 1998, 116-118

curara a su hijita agonizante: “Ven y pon las manos sobre ella para que se cure y conserve la vida” (v.23).

Figurémonos la expectativa de Jairo, personaje importante del terruño, y de ese enjambre de personas: sus ojos ansiosos están puestos en Jesús quien venía de realizar otras acciones sorprendentes en la orilla opuesta del lago³. Imaginemos la impaciencia con la que todos se movilizan detrás de él.

Allí, entre la gente que lo apretuja, nos cuenta Marcos, se encontraba una mujer “que llevaba doce años padeciendo hemorragias; había sufrido mucho a manos de médicos, se había gastado una fortuna sin mejorar, antes empeorando” (vv.25-26). Una mujer devastada, cuya enfermedad la obligaba a mantenerse lejos de su comunidad según la ley que preserva la pureza (Lv 15, 25-31). ¿Cómo se anima entonces a estar allí, a poner en riesgo a todo ese gentío y a sí misma, transgrediendo el mandato de YHWH? A tales

³ El pasaje sobre el que estamos reflexionando se ubica en la primera parte del evangelio de Mc; Antonio Rodríguez Carmona propone la división en dos partes del evangelio de Mc a partir del sumario contenido en el primer versículo de la obra: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. “Evangelio es Jesús Mesías e Hijo de Dios. Estos dos títulos vuelven a aparecer en escenas de confesión, en que se proclama a Jesús como Mesías (8, 27-30) e Hijo de Dios (15, 39). Estas dos escenas, pues, dividen todo el conjunto en dos grandes partes, una orientada al mesianismo (1,1-8,30) y otra a la filiación divina de Jesús (8,31-18,8).” Monasterio Aguirre-Antonio Rafael Rodríguez Carmona, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, (Navarra: Verbo Divino), 1998, p. 109. Por lo tanto, según esta división el relato correspondería a la dimensión del mesianismo. Los pasajes inmediatamente anteriores al presente corresponden a los relatos de la tempestad calmada y la obediencia del mar (4,35-41) y al de la liberación del endemoniado de Gerasa (5, 1-20)

extremos la conducen su desesperación y su esperanza. “Oyendo hablar de Jesús, se mezcló con la multitud y por detrás le tocó el manto. Pues pensaba: Con sólo tocar su manto, me curaré” (v.v. 27-28). Y efectivamente, nos confirma Marcos, eso fue lo que ocurrió: “al instante la fuente de sangre se restañó, y sintió en el cuerpo que estaba curada de la dolencia” (v.29).

Y aquí comienza, más allá del milagro, lo maravilloso de la escena: “Jesús, consciente de que una fuerza había salido de él, se volvió entre la gente y preguntó: - ¿Quién me ha tocado el manto?” (v.30)

De pronto, para el lector atento, la multitud amorfa comienza a llenarse de rostros precisos desde la mirada de Jesús. Marcos ya nos ha hablado de ese “quién”. Ahora es Jesús, el Mesías, el que se interesa por ella. Los discípulos, ignorantes de lo que ha ocurrido, se asombran: “Ves que la gente te está apretujando ¿y preguntas quién te ha tocado?” (v.31) ¡Cualquiera pudo haber tocado tu manto! Sin embargo: “Él miraba en torno para descubrir a la que lo había hecho” (v.32).

Marcos nos hace reparar aún más sobre el deseo de Jesús por conocerla: conmueve que se haya detenido a buscarla y que “mirara en torno”⁴. Retrasa la marcha en medio de la

⁴ Comenta Vianney Bouyer sobre la importancia de la mirada de Jesús en el evangelio de Marcos a quien llama “el evangelista de la mirada”: “Para entrar en profundidad en el evangelio de Marcos, el lector podría contentarse con observar las diferentes miradas de Jesús, de la primera (durante el bautismo, «vio los cielos abiertos», 1,10) a la última (observación de la muchedumbre ante el tesoro, 12,41). Jesús «ve» (el verbo *oraô*, en el aoristo *eidén*, más o menos equivalente de nuestro pretérito indefinido, aparece una quincena de veces con Jesús como sujeto). Jesús «mira» (aquí encontramos compuestos del verbo *blepô*,

excitación del gentío que lo rodeaba deseoso por llegar a la casa de Jairo, *detiene el tiempo* a contrapelo de la ansiedad que reinaba en el ambiente para que asistiera a la niña *moribunda* (¡una demora podría ser irreparable!) de un personaje importante, hace caso omiso del nerviosismo de la multitud (que lo ¿reverenciaba?, ¿examinaba?, ¿esperaba de él un gesto espectacular?, ¿confiaba o se burlaba de su poder?). Espera, observa. Busca alinear sus ojos con los de «una» «mujer». Cruzar su mirada con un granito de arena

que aparece seis veces). Jesús «observa» el tumulto en la casa de Jairo (5,38) y a la muchedumbre en el tesoro del Templo (12,41). La mirada de Jesús se dirige a objetos (11,13), situaciones (9,25; 10,14) y sobre todo a personas: – Simón y Andrés (1,16), Santiago y Juan (1,19), Leví (2,14) antes de ser llamados; – la persona que le ha arrancado una curación (5,32); – el hombre rico (10,23); – sus discípulos: cuando luchan contra el viento contrario en el mar (6,48); cuando responde a Pedro, que quiere apartarle de la cruz (8,33); – la muchedumbre: «lleno de piedad», Jesús la enseña y la alimenta (6,34); y más tarde, con los escribas, para el último gran exorcismo (9,14). Esta mirada capta las disposiciones interiores: la fe de los que llevan al paralítico (2,5), la hipocresía de sus adversarios (12,15), la inteligencia del escriba que debate con él en el Templo (12,34). Observemos finalmente que el Jesús de Marcos es un especialista de la mirada circular (verbo *periblepô*): sobre sus adversarios en la sinagoga (3,5), sobre aquellos que hacen la voluntad de Dios (3,34), buscando a la mujer curada de su flujo de sangre (5,32). Es esta misma mirada la que acompaña su primera entrada en el Templo (11,11). El pasaje bien conocido del encuentro con el hombre rico puede resumirse en tres miradas: – Jesús fija su mirada en el hombre que acude a encontrarse con él (10,21, mirada que introduce el verbo «amar»); – hay una mirada circular sobre los discípulos cuando el hombre se ha marchado (10,23); – de nuevo dirige su mirada sobre los discípulos, que preguntan: «¿Quién puede salvarse?» (10,27).” Vianney Bouyer, *Personajes anónimos en el Evangelio. Encuentros de Jesús en los evangelios sinópticos*, (Navarra: Verbo Divino), 2013, p. 7

de ese médano humano que lo perseguía. Otorgar alivio, o mejor dicho otorgar *reconocimiento* –porque la dolencia ya había sido curada, la “fuerza había salido de él”, el alivio ya había llegado; intenta entonces, establecer un contacto personal, con ella, (¡justamente con ella cuya situación la exponía a ser despreciada por la multitud!). Procura sacar su rostro de las sombras. La mujer al principio temió haber ido muy lejos en su osadía. Pero Él la sanó, la salvó⁵ por segunda vez, encumbró su corazón en alturas nuevas, inesperadas. Le da la palabra, la hace oír (“se acercó, se postró ante él y le confesó toda la verdad”, v.33), la devuelve a la comunidad ahora públicamente, abiertamente: la devolvió a la vida⁶. Y le revela el vínculo nuevo que ha nacido también entre ellos: “Hija⁷, [la llama]

⁵ σωζω sanar, salvar, es el término usado en la perícopa

⁶ Sostiene comentando este pasaje Antonio Rodríguez Carmona que en la cultura judía “se concibe la *vida* como poseer *in actu* todas estas facetas de la persona, es decir, ser un *yo* con fuerza y con capacidad de relación; correlativamente, la *muerte* es perder la fuerza y la capacidad de relación, es decir un *yo* (*nefeš*) sin fuerza ni capacidad de relación, ser un *yo* plenamente débil y solitario”. En A.A.V.V, *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, “La resurrección de la hija de Jairo”, (Navarra: Asociación Bíblica Española), 2002, p. 197

⁷ Término típico de la relación que YHWH propone al ser humano (Sal, 82,6; Sab 5, 5). Nos interesa destacar también el aspecto de singularidad que encarna esta relación. Aspecto en el que repara Pavel Florenski en una de sus cartas a su mujer Anna desde su confinamiento en Solovki. Allí se refiere a una posible asimilación de cualquier relación interpersonal a la relación de filiación o fraternidad para destacar la impronta de singularidad y reciprocidad de cada relación amorosa: “*vedere in chiunque ci stia accanto un figlio, o un padre, dei fratelli e delle sorelle, e in genere delle persone care; non però nel senso astratto di una fratellanza generica, ma in un senso concreto: credere che quella data persona è veramente uno di coloro che ami. [...] mi viene da pensare che qualcuno dei miei cari potrebbe trovarsi*

tu fe te ha curado. Vete en paz y sigue sana de tu dolencia” (v.34). El temor al rechazo y al oprobio se ha transformado entonces en una experiencia de encuentro y liberación.

Señala el teólogo jesuita Christophe Theobald comentando el *estilo hospitalario* de Jesús, que Jesús “crea a su alrededor un espacio de libertad, a la vez que, por su mera presencia, comunica una cercanía bienhechora a aquellos y aquellas que vienen a su encuentro.” Y agrega, reparando en la gravedad de un detalle que podría pasar desapercibido: “Su hospitalidad llega al extremo cuando él mismo se hace a un lado para permitir al otro encontrar su propia identidad: «*Tu fe* es la que te ha salvado»”⁸.

La mujer ha sido también protagonista activa de esa relación sanadora. Jesús se lo hace notar con ternura y beneplácito. Para Theobald es la revelación de esa fe la que se pone en juego en la relación de hospitalidad:

No ya la fe explícita en Dios sino la fe como expresión última del ser humano, ese acto fundamental, totalmente básico que apuesta por la vida [...] La hospitalidad es el lugar de la reconciliación con uno mismo. Y nadie puede hacerlo en lugar de otro. De ahí el milagro de la hospitalidad. Un ser

nelle stesse condizioni di quella persona incontrata nel cammino della vita, e cerco allora di fare qualcosa per lei. [...] Detesto la filantropia e il protezionismo che umiliano la persona, sia quella che dà, sia quella che riceve, in nome di un astratto concetto del dovere. Ma qui si tratta di un moto spontaneo in un momento preciso verso una persona precisa.” Pavel Florenski, *Non dimenticatemi. Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, (Milano, Mondadori), 2000, p. 285-286

⁸ Christophe Theobald *El estilo de la vida cristiana*, (Salamanca: Sígueme), 2016

hospitalario puede engendrar en mí este acto de fe: mi existencia vale la pena ser vivida...⁹

Theobald subraya por otra parte una cierta reciprocidad en esta relación. Por un lado, la fuerza que sale de Jesús “hace posible que aquella mujer exprese su fe. [...] y] por la fe de la mujer él recibe su propia fe que le hace vivir en su misión. La palabra intercambiada entre los dos resulta, pues, absolutamente necesaria¹⁰.”

El encuentro hospitalario es para Theobald el *locus unde* que engendra una vida nueva para sus protagonistas.

1. La perla incomparable, por amor de la cual todo puede ser vendido¹¹

El acontecimiento de Jesús y la hemorroísa expresa magistralmente el estilo de relación vital que Theobald señala como lo propio del Evangelio.

⁹ Theobald *El estilo de la vida cristiana*, p.77

¹⁰ Theobald *El estilo de la vida cristiana*, p.82

¹¹ Theobald: “La fe es entonces ante todo un acto simple que Balthasar identifica con la percepción de la «perla» irremplazable, por amor de la cual todo el resto puede ser vendido o considerado como «basura» (Mt 13, 46; Flp 3, 8). Christophe Theobald, *Le Christianisme comme style, Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, (Paris: Du Cerf), 2008, p. 41. (Nos hemos valido de la traducción que realizó Mariano Carou de esta obra para el grupo de investigación SIPLET al que pertenezco y que formó parte de la organización de estas jornadas). Aquí asimila Theobald el Reino de Dios (Mt 13, 46) y la vida en/con Cristo (Flp 3, 8) con la fe y a la fe con el acceso a la vida nueva hecha posible gracias a la relación de hospitalidad, como vimos. Nótese la consonancia con la siguiente afirmación de Pavel Florenski a quien le parece impensable la comprensión de lo que es el cristianismo al margen de la experiencia vital: “«La experiencia religiosa viviente

La diversidad de los episodios donde el «cualquiera que llega», en su singularidad absoluta y con sus preocupaciones, encuentra asilo cerca del Nazareno, forma parte de la definición misma del género evangelio. En efecto, concuerda perfectamente con lo que constituye el fondo de la santidad hospitalaria de Jesús, a saber, su percepción de lo que es único y definitivo, y por lo tanto nuevo, en cada encuentro, tanto como su capacidad de comunicar este sentido del discernimiento a otro¹².

Nos interesa reparar en la cuestión de la singularidad de la persona, del encuentro y del despertar a una nueva vida. Estas ideas suponen una comprensión metafísica de lo real que pensamos se halla en línea con lo que el científico, filósofo y teólogo ruso, Pavel Florenski denomina la identidad *numérica*¹³ como característica exclusiva del ser personal. Para Florenski cada persona encuentra en sí una fuente generativa que realiza su identidad única originaria:

como único medio legítimo para el conocimiento de los dogmas»: así quisiera expresar la intención general de mi libro o, más exactamente, de estos esbozos míos, escritos en distintos momentos y con diversas disposiciones de ánimo.” Pavel Florenski, *La columna y fundamento de la verdad*, (Salamanca, Sígueme), 2010, p. 35

¹² Theobald, *Le Christianisme comme style*, 117

¹³ Creemos que algo esencial de la idea sobre la identidad numérica se encuentra también en esta reflexión de Florenski sobre la paternidad: “*Ecco perché, quando mi chiedono «ha molti figli?», oppure « quanti figli ha?», non so cosa rispondere: infatti, «molti» e «quanti» si riferiscono a ciò che è omogeneo, ad unità che stanno una fuori dall'altra e all' esterno di colui che conta. Mentre i figli li percepisco a tal punto dal di dentro, ognuno come «qualitativamente» diverso dall'altro, che non posso contarli e non posso dire se siano pochi o tanti. «Quanto e molto sorgono là dove le unità sono sostituibili (in questo sta la loro omogeneità). Invece ognuno dei figli è insostituibile e unico, e perciò essi non sono nè tanti, nè pochi, non si possono contare.*” Pavel Florenski, *Non dimenticatemi*, p. 350-351

[...] cuando se tiene en cuenta la identidad numérica, esta no puede ser más que descrita, explicada, haciendo referencia a la fuente de la que proviene la idea de identidad y descubriendo esta fuente, esta identidad originaria, en las profundidades de la persona viviente.¹⁴

Por otra parte, esa energía realizadora de la propia identidad se actúa plenamente cuando el encuentro interpersonal se inscribe en la fuerza de un amor santo:

La naturaleza metafísica del amor se manifiesta en la superación (de un modo que está por encima de la lógica) de la autoidentidad vacía «Yo=Yo», y en la salida de *sí mismo*; y esto se produce cuando la fuerza divina, que rompe los lazos de la aseidad humana y finita fluye hacia lo otro y lo penetra. [...] En *el otro*, por medio del propio abajamiento, la forma o imagen de mi ser encuentra su «redención», [...] El amor es el «sí» que el Yo se pronuncia a sí mismo. [...] ¹⁵

La situación de hospitalidad entendida como *kairós* en el que en un *entre*, se “da y recibe una vida nueva, singular y genuina” es para Theobald el estilo propio que el cristianismo está llamado a encarnar, siguiendo las huellas de Jesús. Revivir la novedad de su modo de habitar en el mundo, insertarse en la Vid, que nutre de vitalidad a los sarmientos (Jn 15,5) y recuperar la credibilidad de la Viña para el mundo contemporáneo. La hospitalidad es el camino o el lugar de la santidad, la disposición que disipa la neblina que oculta la «perla» en el trajín cotidiano, el estilo del

¹⁴ Floresnki, *La columna y el fundamento de la verdad*, p. 100. El ser personal resiste cualquier definición externa homogeneizante: “el carácter personal propio de la persona consiste en la unidad viviente de la *actividad* con que se construye a sí misma, en la salida creativa de su propia autorreclusión; consiste, en definitiva, en su imposibilidad de ser reducida a un concepto cualquiera, de donde se deriva el carácter «aconceptual», de la persona y por ende, su incompatibilidad con el racionalismo.” *La columna y el fundamento de la verdad*, p. 98.

¹⁵ Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, p. 108

Reino que expande la vida de cada uno de sus miembros (Cr 12, 12-27):

La santidad debe ciertamente estar referida al misterio de Dios, pero haciéndonos descubrir el sentido de la palabra «Dios» a partir de su manifestación histórica *en* la manera misma del «Santo de Dios» (Jn 6, 68 ss.) de habitar el mundo, a saber, de comunicar su propia santidad mesiánica a algunos a partir de su pasión por las maneras de vivir infinitamente diversificadas de todos y cada uno en su inalienable unicidad¹⁶.

[...] gracias a la hospitalidad del Nazareno, perciben en ello el secreto del origen. Participan del interior, habiendo descubierto lo que cada uno tiene de único al punto, para algunos, de dejarse identificar a su manera de ser y de contribuir así al engendramiento de la red¹⁷.

De modo que podríamos decir que hay un aspecto de eficiencia creadora¹⁸ en cada encuentro hospitalario que

¹⁶ Theobald, *Le Christianisme comme style*, p. 54

¹⁷ Theobald, *Le Christianisme comme style*, p. 63. Theobald: “El mundo relacional, abierto gracias a la santidad hospitalaria del Nazareno, es de un acceso privilegiado y no excluye a nadie; toca un gran número que toman parte de él como actores; personas cualesquiera, de condiciones, profesiones y situaciones sociales de lo más diversas.” *Le Christianisme comme style*, p. 68.

¹⁸ Pavel Florenski diferencia el concepto de identidad numérica de la persona del de la identidad de las cosas principalmente con relación a la eficiencia ontológica del amor: “La necesidad de distinguir de un modo riguroso la identidad numérica de la identidad genérica, y a partir de aquí la delimitación neta del *amor* considerado como *estado psicológico* (correspondiente a la filosofía de la cosa) respecto del amor como estado *ontológico* (correspondiente a la filosofía de la persona). Con otras palabras: el amor cristiano tiene que ser liberado en el modo más indiscutible del dominio de la psicología y traspasado a la esfera de la ontología. Y solamente teniendo en cuenta esta necesidad podrá comprender el lector que todo lo que hemos dicho sobre el amor, así como aquello que nos resta aún por decir, no es una metáfora, sino la expresión exacta de nuestro pensamiento.” *La columna y el fundamento de la verdad*, p. 101).

actúa y expande la vitalidad de la persona y la red de sus relaciones interpersonales. De ahí que afirme Florenski que

si el amor no conduce metafísicamente a nadie a ningún sitio, si no une en realidad a la persona con otra persona, si el amor no es ontológico, sino sólo psicológico, entonces ¿por qué ver en él algo más valioso que un simple cosquilleo del alma?¹⁹

La singularidad de cada acontecimiento hospitalario es el *hummus* en el que se expande la vida de la Iglesia:

Esto es lo universal de la experiencia cristiana, lo universal de Pentecostés: en todo encuentro puede vivirse de nuevo la morada de Dios entre los hombres. Esta revelación nos salva aquí y ahora, puesto que, en un encuentro logrado hacemos la experiencia de la salvación. Vivimos a la vez el misterio de la alteridad y el de la cercanía y eso es la salvación. Y somos salvados también de la muerte porque el encuentro conduce a valorar la vida hasta el punto de no temer ya la muerte como dice el Apocalipsis (Ap 12,11)²⁰.

Es una invitación cautivante, pero no es un camino sencillo de vivir hasta el final. Puede quizás apabullarnos el *descontrol* que significan la pluralidad de rostros a abordar de esta manera nueva, el abandono de sí y la constante disponibilidad que implica la exigencia de hospitalidad, el encontrarse a merced de tantos *otros* y asentir a un estado de vulnerabilidad permanente. La hospitalidad es el precio de la vida y a su vez la vida puede ser el precio del mandato de la hospitalidad:

¹⁹ Pavel Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, p. 97

²⁰ Theobald, *El estilo de la vida cristiana*, p. 84. Por su parte Pavel Florenski sostiene: “El que ama ha pasado de la muerte a la vida, del reino de este siglo al Reino de Dios. Se ha hecho «partícipe de la naturaleza divina» (2, Pe 1, 4). Ha emergido en el nuevo mundo de la Verdad, donde puede crecer y desarrollarse; en él permanece el germen de Dios, el germen de la vida divina (1 Jn 3, 9), la semilla de la Verdad misma y del conocimiento auténtico.” *La columna y el fundamento de la verdad*, p. 102.

Invita a «pasar a la otra orilla» (Mc 4, 35) -en lenguaje sinóptico e iniciático-, se podría retroceder delante de esta perspectiva sin medida, inclusive desmesurada, de un mundo formado por innumrables seres únicos en relación de hospitalidad; sin embargo, esta manera de habitar el mundo, el mesianismo cristiano como estilo, es lo que el Santo de Dios ha inaugurado²¹.

El nazareno mantiene sin embargo su hospitalidad respecto a todos al precio de su vida, quedando hasta el fin en una postura de aprendizaje y de desposeimiento de sí (ver Hb 5, 8; Is 50, 4-9)²².

La hospitalidad parece inscribirse entonces dentro de la paradoja evangélica del perder encontrando o encontrar perdiendo la propia vida (Mt 10, 39).

3. Verónica, la hemorroísa y nosotros

*El alma que ha sido plenamente iluminada por la belleza indecible
de la gloria luminosa de la faz de Cristo y llena del Espíritu
Santo...
es todo ojo, todo luz, todo rostro*²³.

Nos cuenta Alfredo Saenz que “la leyenda de Verónica proviene de una tradición que se remonta al siglo III, y tiene como protagonista a la hemorroísa curada al contacto del manto de Cristo²⁴”. Según esta tradición se trataría entonces

²¹ Theobald, *Le Christianisme comme style*, p. 84

²² Theobald, *Le Christianisme comme style*, p. 74

²³ Macario el Grande, *Ira. Homilía*, 2 Pg 34, 451, AB

²⁴ Sigue Saenz: “Según una de las tantas versiones de dicha leyenda, el emperador Tiberio, enfermo de lepra, informado de los prodigios que realizaba Jesús en la provincia romana de Palestina, encargó a uno de sus familiares que fuese a buscarlo y lo trajese a Roma. Pero Jesús ya había sido crucificado, sin que el emperador lo supiese. Ante el pedido imperial, Pilato quedó aterrorizado. En el ínterin, el mensajero romano se encontró con una mujer llamada Verónica, que conocía

de la misma persona quien termina por convertirse “en una participante de primer orden en los acontecimientos de la pasión [...] en el Via Crucis, Verónica le habría ofrecido al Cristo sangrante y sudoroso su toca, y el Señor se la devolvió con su rostro grabado²⁵”. Esta es una de las varias historias que se invocan para explicar el origen de la imagen de la santa faz, *acheiropoietos*, imagen fuente que estaría detrás del rostro de Jesús en la iconografía bizantina y rusa²⁶.

Nos resulta sumamente interesante esta tradición porque pareciera encarnar una profunda sabiduría que entronca muy bien con el tema que nos ocupa. Quizás ponga en evidencia la intuición de lo que significó para la hemorroísa su *cara a cara* hospitalario con el Señor y su anhelo siguiente de convertirse a su vez ella en un eslabón de la

personalmente a Jesús; ella le contó que diversos pintores se habían mostrado incapaces de representar al Salvador, pero que un día que se encontró con Jesús, éste le pidió un trozo de tela, lo puso sobre su rostro y se lo devolvió con su imagen. Verónica acompañó al emisario a Roma y el contacto de la imagen devolvió a Tiberio la salud. La Faz impresa sobre la tela de Verónica era, como convenía al espíritu oriental, una faz gloriosa. Esta leyenda penetró también en Occidente; pero en los siglos XI-XII, en que se acrecentó la devoción a los misterios dolorosos de Cristo, Verónica fue convertida en una participante de primer orden en los acontecimientos de la pasión. Y así la leyenda se concretó de otra manera: en el Via Crucis, Verónica le habría ofrecido al Cristo sangrante y sudoroso su toca, y el Señor se la devolvió con su rostro grabado”, Alfredo Saenz, *El icono esplendor de lo sagrado*, (Bs.As.: Gladius), 1997, p. 44. Sanz remite como su fuente en una nota al pie de esta página a J. A. Robilliard, art. "Saint-Face", en *DSP.*, t. V, col. 26-28. Repárese en los componentes etimológicos *vero* e *icon* del nombre Verónica.

²⁵ Saenz, *El icono esplendor de lo sagrado*, p. 44

²⁶ Michel Quenot, *El icono*, (Bilbao: DDB), 1990, p. 35-36

cadena, en un hilo de la red que lleva ese Rostro Personal a todos los hombres.

La espiritualidad de la iconografía se encuentra atravesada a su vez, por una teología de la *presencia* que respalda esta intuición. Dicha teología sostiene la idea de que acontece un cierto modo de presencia de Cristo en su imagen de manera tal que quien ora frente al icono se pone en presencia del que está Presente y hospeda²⁷, *cara a cara* con Cristo, penetra en el ámbito de una relación transfigurante, en el *entre* de un «encuentro personal» en el Espíritu Santo (Nicea II)²⁸.

Afirma Olivier Clement sobre la importancia del rostro en la iconografía bizantina y rusa:

El cristianismo es la religión de los rostros [...] Ser cristiano es descubrir en el corazón de la ausencia y de la muerte un rostro abierto para siempre, como una puerta de luz, el rostro de Cristo, y entorno a él, penetrados de su luz, de su ternura, los rostros de los pecadores perdonados que ya no juzgan, sino que acogen. Evangelio quiere decir el anuncio de esta alegría²⁹.

²⁷ Varios elementos de la grafía de los iconos como la perspectiva invertida y el rostro de frente representan según la tradición de esta espiritualidad, una invitación a entrar en la órbita de una relación hospitalaria. La teología de la presencia también considera la inscripción del “nombre” en el icono como un lugar privilegiado de la presencia. Cfr. Florenski, *El iconostasio, Una teoría de la estética*, (Salamanca: Sígueme), 2016, p. 51 y ss; Saenz, *El icono esplendor de lo sagrado* p. 283 y ss

²⁸ Cfr. Saenz, *El icono esplendor de lo sagrado*, p.109 y ss; Michel Quenot, *El icono*, p.199 y ss; Paul Evdokimov, *El arte del icono. Teología de la belleza*, (Madrid: Claretianas), 1991, p.181 y ss

²⁹ Cfr. Michel Quenot, *El icono*, (Bilbao, DDB), 1990 p. 202. Transcribimos una maravillosa meditación de Henri Nowen frente al icono del Salvador de Zvenigorod, pintado por Andrei Rubliov,

vinculada con este tema: “Cuando miramos el Cristo de Rubliov... parece como si Jesús bajara de su trono, nos invitara a ponernos de pie y a mirarle. Su cara evoca amor...” [...] “Los ojos de Cristo de Rubliov son los ojos del Hijo del Hombre y del Hijo de Dios descrito en el Apocalipsis. Son como llamas de fuego que penetran el misterio de lo divino. Son los ojos de aquel cuya cara es como el sol que brilla con todo su esplendor, y que es conocido con el nombre de Palabra de Dios (Apoc 1,14; 2,18; 19, 12-13) Son los ojos de aquel que es «luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, uno con el Padre... a través del cual todo fue hecho» (credo de Nicea). Es la luz por quien todo fue hecho. Es la luz del primer día cuando Dios habló de la luz y la separó de las tinieblas y vio que era bueno (Gen 1,3). Es también la luz del nuevo día que brilla en la oscuridad, una luz que las tinieblas no pueden oscurecer (Jn 1,5). Es la luz verdadera que ilumina a todos los pueblos (Jn 1,9). Es asombroso mirar a los ojos del único que en verdad ve la luz y cuya mirada no es distinta de su ser. Pero los ojos de Cristo que ven el esplendor de la luz de Dios son los mismos ojos que han visto la pequeñez del pueblo de Dios. Los mismos ojos que penetran el misterio eterno de Dios han visto también el ser más íntimo de los hombres, que están creados a imagen de Dios. Vieron a Simeón, Andrés, Santiago, Felipe, Natanael y a Leví y los llamaron discípulos. Vieron a María de Magdala, a la viuda de Naun, a los cojos, a los leprosos y a la multitud hambrienta y les ofrecieron curación y una vida nueva. Vieron la tristeza del joven rico, el miedo de los discípulos en el lago, la soledad de su propia madre al pie de la Cruz y el dolor de las mujeres ante la tumba. Vieron la higuera estéril, el templo profanado y la incredulidad de la ciudad de Jerusalén. También vieron fe: la fe de los hombres que descolgaron por el tejado a su amigo paralítico, la fe de la mujer cananea que pedía las migajas que caían de la mesa de su amo, la fe del centurión, cuyo siervo estaba paralítico y con grandes dolores, la fe del ciego Bartimeo que le pedía a gritos que tuviera piedad de él y la fe de la hemorroisa que tocó el borde de la túnica... Estos ojos, que queman como llamas de fuego penetrando la interioridad del mismo Dios, contienen también océanos de lágrimas del dolor de los hombres de todos los tiempos y lugares. Ese es el secreto de los ojos del Cristo de Andrew Rubliov.” Henri Nouwen, *La belleza del Señor*, (Madrid, Narcea),2000, p. 69-71.

Llevar el rostro de Cristo a los hombres. Encarnar el estilo de Cristo para aquellos con quienes nos crucemos ocasionalmente en el camino, su disponibilidad para con *cualquiera* y con cada uno, es introducirse en la corriente de esa tradición que responde a la fe más amplia de la Iglesia:

La hospitalidad de los cristianos no impide por eso, e incluso vuelve posible, que los umbrales sean atravesados al interior de la fe, que los que viven a la manera del Nazareno «intriguen» al otro y susciten en él el deseo no solamente de conocerlo desde el interior de su santidad mesiánica y escatológica, sino incluso de identificarse con él [...] Lo que se manifiesta así de la Iglesia, no es de entrada su constitución acabada y su «programa institucional», que se han vuelto ampliamente ilegibles en nuestro humus cultural, sino su devenir o su nacimiento, aquí y ahora, posible evidentemente por una misteriosa hospitalidad que atraviesa las generaciones donde la fe de unos engendra la de otros³⁰.

Dar testimonio a quien se acerque de la disponibilidad hospitalaria de Jesús sería una rareza, una buena nueva para nuestro estilo de vida. Un estilo nuevo que manifiesta una concepción diferente del mundo³¹ que considera sagrada la

³⁰ Theobald, *Le Christianisme comme style*, p. 91. “Tomar en cuenta este hecho cultural inédito y lo que él vuelve posible, hacerlo no coercitiva ni forzosamente, sino con conocimiento de causa, es para la Iglesia una manera de vivir hoy la hospitalidad mesiánica y escatológica del Nazareno. La definición de este estilo de vida como «estilo de estilos» encuentra aquí toda su significación. Ella honra en efecto hasta el fin la libertad y la autonomía de un «dar crédito» escondido en toda manera de habitar el mundo, sin renunciar sin embargo a tener que ver con la manera de Jesús -estilo de estilos-, que no ha dejado de acechar los momentos y situaciones en que, a merced de su presencia bienhechora, esta «fe que salva» podía manifestarse.” *Le Christianisme comme style*, p. 90

³¹ Cfr. Florenski, *El iconostasio*, p.119. Florenski usa allí la misma expresión de Theobald, “El «estilo» como manifestación de una

singularidad, lo concreto, el aquí y ahora. Dejarse atravesar por las necesidades manifiestas en el ritmo del *kairós* presente, por los numerosos rostros que advienen. Todos podemos sentirnos identificados con esa mujer que se muestra indigente y necesitada de ayuda. Todos podemos ser los unos para los otros la ocasión de un encuentro sanador.

Un *estilo* verdaderamente renovador para los hábitos de nuestra época. No estamos acostumbrados a considerar ni a ser considerados singularmente, personalmente. Solemos sentirnos como una herramienta de un sistema que tiene su propia ley de desarrollo al margen de nosotros, o como un número en una estadística, un punto en una votación, un añadido al porcentaje en una encuesta que definirá nuestro futuro; o como un consumidor, un televidente, un usuario, una hormiga más. Nos dejamos engañar con que la desesperada solución a tanto anonimato sería ingresar al subconjunto de *influencers* en las redes sumando la mayor cantidad posible de *likes*. Quizás nunca nos hubiéramos animado a detener la marcha, defraudando la expectativa de una multitud que nos aclama. Pero seguimos siendo anónimos hasta que Alguien, uno solo, nos llame entre la multitud y seamos sujetos de una relación personal real. Y esto también “misteriosamente”, lo sabemos. De lo que se trata es de vivirlo.

concepción del mundo”

3. Bibliografía

- A.A.V.V, *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, “La resurrección de la hija de Jairo”, Navarra: Asociación Bíblica Española, 2002
- AGUIRRE MONASTERIO, Rafael y Carmona RODRÍGUEZ, Antonio, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Navarra: Verbo Divino, 1998
- BOUYER VIANNEY, *Personajes anónimos en el Evangelio. Encuentros de Jesús en los evangelios sinópticos*, Navarra: Verbo Divino, 2013
- EVDOKIMOV, Paul, *El arte del icono. Teología de la belleza*, Madrid: Claretianas, 1991
- FLORENSKI, Pavel, *Non dimenticatemi. Le lettere dal gulag del grande matemático, filosofo e sacerdote ruso*, Milano, Mondadori, 2000
- _____, *La columna y el fundamento de la verdad*, Salamanca: Sígueme, 2010
- _____, *El iconostasio. Una teoría de la estética*, Salamanca: Síguema, 2016
- NOUWEN, Henry, *La belleza del Señor*, Madrid: Narcea, 2000
- QUENOT, Michel, *El icono*, Bilbao: DDB, 1990
- SAENZ, Alfredo, *El icono esplendor de lo sagrado*, Bs.As.: Gladius, 1997
- SCHÖKEL, Alfonso, *Biblia del Peregrino. Nuevo Testamento. Edición estudio*, Navarra: Verbo Divino, 1998

THEOBALD, Cristophe, *Le Christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en posmodernité*, Paris: Du Cerf, 2008. (Nos valemus de la traducción de Mariano Carou)

_____, *El estilo de la vida cristiana*, Salamanca: Sígueme, 2016

La obra de arte y la reciprocidad hospitalaria

MATEO BELGRANO

Universidad Católica Argentina - CONICET

Buenos Aires – Argentina

mateobelgrano@uca.edu.ar

Extranjeros en el museo. Una reflexión sobre la recepción de la obra de arte

Recibido: 4.8.19 - Aceptado: 2.09.19

Resumen: Es un lugar común pensar la recepción estética como hospitalidad. La obra de arte es un extranjero, en tanto que trae una novedad *extraña* a nuestra cotidianidad, que toca nuestra puerta y nosotros deberíamos —¿deberíamos?— hospedarla. Nosotros, en el museo, ¿somos huéspedes o extranjeros? ¿Nos comportamos en la experiencia estética como huéspedes? Para George Steiner la obra es una “presencia” del otro y la experiencia estética debe entenderse como un encuentro de libertades. Si la recepción estética es un encuentro, esto supondrá una ética de la recepción. La obra es una donación libre que se postra ante la libertad del espectador, de la aceptación o el rechazo y por eso es indispensable ser *hospitalarios* con la misma. A diferencia de Steiner, sostengo que la experiencia estética no tiene que ver con acoger a otra perspectiva u a otra libertad, sino que tiene que ver con abrirse a la experiencia de sentirse extranjero, de sentirse otro, la experiencia de que otro, la obra, refigure el mundo que me es familiar y cómodo.

Palabras clave: obra de arte – hospitalidad – extranjero – experiencia estética

Foreigners in the museum. A reflection on the reception of the work of art

Abstract: It is a common place to think of aesthetic reception as hospitality. The work of art is a foreigner, as it brings a strange novelty to our daily lives, which knocks on our door and we should (should we?) host it. Are we guests or foreigners in the museum? Do we behave in the aesthetic experience as guests? For George Steiner, the work is a “presence” of the other and the aesthetic experience must be understood as an encounter of freedoms. If aesthetic reception is an encounter, this will entail an ethic of reception. The work is a free donation that prostrates before the freedom of

the spectator, before the acceptance or rejection and that is why it is essential to be hospitable with it. Unlike Steiner, I argue that the aesthetic experience does not have to do with accepting another perspective or another freedom, but it has to do with being open to the experience of feeling foreign, of feeling other. In other words, the experience of another, the work of art, reshaping the world that is familiar and comfortable to me.

Keywords: Work of Art - Hospitality - Foreigner - Aesthetic Experience

1. Introducción

En 1985, en su primera exhibición individual, Jeff Koons colocó dentro de una pecera llena de agua una pelota de básquet justo en el centro de la misma en perfecto equilibrio (Figura 1). La obra causó un gran revuelo. ¿Cómo puede valer esto millones? Alguno, incómodo, habrá preguntado ¿cómo puede estar esto en un museo? Otro, mascullando bronca, se habrá interrogado, ¿no lo podría haber hecho cualquiera en el garaje de su casa? Otro incluso aventuró, ¿es Jeff Koons un fraude?, ¿es esto una estafa?, ¿es esto arte o basura? Varios seguramente se hicieron este tipo de preguntas ante *Acuario con un balón en perfecto equilibrio*, y otros tantos ante otras infinidades de obras de arte a lo largo de la historia.¹ ¿De qué podría estar hablando el artista con esta obra? ¿por qué un objeto tan cotidiano y banal? Si uno mira con atención, surgen otros interrogantes: ¿no se nos muestra acaso el balón de un modo diferente en el agua?, ¿no genera ésta un efecto medio azulado y ondulado?, ¿qué posición tenemos los espectadores fuera de la pecera, mirando este efecto desde el vidrio?, ¿nos percataríamos de que es solamente un efecto si estuviésemos dentro de la pecera o creeríamos que es el único modo posible de percibirlo?, ¿hay un afuera de la pecera?

¹ Podemos encontrar distintos ejemplos históricos en “El arte contemporáneo y la incomodidad del público” de Leo Steinberg (2004).

Jeff Koons ha generado mucha controversia en el mundo del arte. Koons, y el arte contemporáneo en general, llevan al límite la tolerancia del espectador, escandalizando y polemizando con las preconcepciones sobre qué es el arte y qué no lo es. La búsqueda de lo novedoso siempre pretende romper con lo anterior. Koons nos incomoda, ¿qué quiere decir el artista?, ¿es mi interpretación válida o más bien es una imposición subjetiva?, ¿debería aprender la lengua que la obra habla?, ¿o esto no puede ser nunca arte? ¿Qué hacer ante lo novedad que trae la obra? Es un lugar común pensar la recepción estética como hospitalidad. La obra de arte es un extranjero, en tanto que trae una novedad *extraña* a nuestra cotidianidad, que toca nuestra puerta y nosotros deberíamos —¿deberíamos?— hospedarla. Nosotros, en el museo, ¿somos huéspedes o extranjeros? ¿Nos comportamos en la experiencia estética como huéspedes? ¿es la obra siempre un extranjero? ¿no supone nuestra supuesta posición de anfitriones en la recepción un lugar de poder?

2. Objeciones

Entre quienes hacen uso de esta imagen para explicar la recepción estética se encuentra George Steiner, como lo podemos apreciar en su libro *Presencias reales*. Para Steiner la obra es una “presencia” del otro y la experiencia estética debe entenderse como un encuentro de libertades². La creación artística es un fenómeno totalmente libre, nada exige la ficción, nada exige ni su creación ni su recepción, es donación gratuita y, por lo tanto, no está atada a ninguna utilidad. El

² Sin embargo, para Steiner esto raramente sucede, muy pocas veces se experimenta una verdadera experiencia estética, ya que vivimos en un mundo donde la libertad del hombre está “narcotizada” y queda en riesgo una recepción verdaderamente libre. En esta sociedad sobreproductiva, el arte es puesto también en la cadena de montaje. Se pierde la profunda experiencia artística que nos conecta con otro y sólo queda una percepción distraída, superficial. La experiencia estética es remplazada por el espectáculo que termina narcotizando a la libertad del hombre.

arte existe porque existe el otro, es donación del otro. ¿Cómo comportarnos ante este regalo?

Si la recepción estética es un encuentro, esto supondrá una ética de la recepción. La obra es una donación libre que se postra ante la libertad del espectador, ante la aceptación o el rechazo y por eso es indispensable, según Steiner, la *empatía*. Sólo así podrá darse un real encuentro. “La verdadera recepción de un invitado, de una extraño o conocido en nuestro lugar de ser [...] nos ayuda a comprender la experimentación de la forma creada”³. George Steiner propone, en su libro *Presencias Reales*, la cortesía como condición moral de la recepción. Propone volver al término “cortesía” en su sentido etimológico, que alude a lo caballeresco, al valor de la sinceridad y a la apertura a la revelación del otro. Steiner hace una analogía con el tacto, la recepción cortés se relaciona con “los modos que nos permite tocar o no tocar, ser tocados o no serlo por la presencia del otro”⁴. La obra de arte interpela al público y ésta precisa una recepción sincera, un tacto del corazón. Una cierta *empatía*. La experiencia estética, que no es algo de todos los días, se da cuando una obra conmociona, se siente familiar y moviliza. Esta cortesía de la recepción es para Steiner una ética del sentido común, que supone una cortesía de la mente, su apertura, dejando de lado los propios prejuicios para dar lugar a la comprensión. En definitiva, se impone la hospitalidad incondicional, ante la donación del otro, como norma de la recepción estética. Leamos las palabras de Steiner:

Ponemos un mantel nuevo sobre la mesa cuando oímos que nuestro invitado ha llegado al umbral de casa. En las pinturas de Chardin, los poemas de Trakl, ese movimiento en la noche se convierte en doméstico y, a la vez, en sacramental. Encendemos la lámpara de la ventana. Los impulsos implícitos en tales actos son precisamente aquellos en que vienen juntos el deseo y el miedo del otro, los movimientos del

³ George Steiner, *Presencias reales* (Barcelona: Ediciones Destino, 1989), 190.

⁴ Steiner, *Presencias...*, 182-83.

sentimiento y el pensamiento que guardan y, a un tiempo, abren hacia el exterior su residencia particular, individual⁵.

“Poner el mantel” es prepararnos para ese encuentro con la obra que transforma lo que nos rodea en “doméstico” y en “sacramental”. La novedad de la obra se domestica, se hace parte de la vida cotidiana, se ritualiza. Al mismo tiempo, si la experiencia es un encuentro entre libertades y la recepción de la obra supone nuestra cortesía, también somos libres de no recibir, de rechazar esa novedad que trae la obra, tal vez por el miedo que suscita el otro, la novedad. Ante el conjunto de significaciones que nos ofrece un texto o una pintura, podemos optar entre intentar comprender esta lengua extranjera o bien seguir nuestro camino.

3. Respondo

Pero ¿es una metáfora adecuada la de la hospitalidad para referirnos a la experiencia estética? ¿Debemos hospedar siempre a la obra-extranjera? ¿Es esta la dinámica que se da entre espectador y obra? El filósofo argentino Luis Juan Guerrero tiene una mirada menos “amigable” que la de Steiner: “Hemos reconocido otras veces que la obra se parece a un extranjero inadaptado y casi intratable que se ha metido en nuestra casa⁶”. ¿Merece este extranjero el trato cortés que exige Steiner? ¿En qué sentido es un extranjero intratable e inadaptado? Pero antes de sumergirnos en estas preguntas, debemos adentrarnos en un problema anterior a la experiencia estética, la relación entre el hombre y su mundo.

“Se mueve como pez en el agua”, dice una antigua frase. ¿No nos movemos los hombres como peces en el agua? El hombre se encuentra familiarizado con su entorno, se mueve con comodidad en

⁵ Steiner, *Presencias...*, 183.

⁶ Luis Juan Guerrero, *Estética operatoria en sus tres direcciones. Revelación y acogimiento de la obra de arte: estética de las manifestaciones artísticas* (Buenos Aires: Las cuarenta: Biblioteca Nacional de la República Argentina, 2008), 372.

el mundo que lo circunda. Las cosas que lo rodean le son conocidas, allí se siente seguro. Este mundo circundante determina la luz a partir de la cual vemos las cosas. Pero, así como la luz permite todo lo visible, esta misma es invisible. No nos damos cuenta de aquello que hace accesible todo lo que nos rodea. ¿Acaso el pez se percata de que está inmerso en el océano? El agua le provee una matriz a partir de la cual ve todas las cosas, ¿puede imaginarse un *por fuera* de esta matriz, un por fuera del agua? ¿Experimenta el agua como tal? El agua, que le permite en definitiva vivir, es la matriz a partir de la cual todo resulta inteligible. Mientras esté sumergido en ésta, como nosotros en nuestro mundo circundante, el pez no se percata que vive “en” el agua, así como para nosotros es imposible experimentar el todo que nos posibilita que los fenómenos se tornen accesibles.

Pero de repente un objeto colorido, brillante y desconocido aparece en nuestro mundo circundante, aparece en el medio del océano, y de un tirón transforma lo familiar y obvio en *inhóspito*, arranca al pez del agua. Este anzuelo no es otra cosa que la obra de arte, que abre un mundo de significaciones, irrumpe y trae una nueva luz sobre las cosas. Refigura nuestro mundo, al decir de Ricoeur⁷. Abre un mundo, al decir de Heidegger⁸. En otras palabras, la obra abre un nuevo horizonte de sentido que cambia la forma en que nos interpretamos a nosotros mismos y a lo que nos rodea. Las grandes obras como la Biblia, la *Divina comedia*, las tragedias griegas han resultado decisivas no sólo para la historia de la cultura, sino para conformar nuestra forma de comprender el mundo. En palabras de Hubert Dreyfus la obra de arte manifiesta, articula y reconfigura el estilo de una cultura. La obra de arte manifiesta el mundo en que nos movemos, pero no sólo lo revela, sino que lo articula. Es decir, la

⁷ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración. III. El tiempo narrado*, trad. Agustín Neira (México: Siglo Veintiuno, 2006), 867.

⁸ Martin Heidegger, *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza Editorial, 2012), 31-33.

obra no representa simplemente el mundo en que habitamos, sino que lo produce, es decir, articula la comprensibilidad gracias a la cual nos significan las cosas. Y a la vez reconfigura el paradigma previo, con una nueva obra de arte las cosas se muestran de otra manera⁹. La obra de arte es una irrupción de sentido, un exceso de sentido inabarcable, un fenómeno saturado, al decir de Marion¹⁰.

Me quiero detener en la última característica que marcaba Dreyfus, su capacidad de reconfiguración del mundo dado. La obra, de alguna manera, torna *inhospito* el mundo en el que normalmente vivimos, es decir, nos extraña ante la forma en la que normalmente comprendemos las cosas. La obra irrumpe inesperadamente, no hay tiempo de poner el mantel en la mesa, y nos arroja a lo inhospito, nos vuelve extranjeros. Esto es lo que llama Deleuze la desterritorialización. El territorio es lugar que me es familiar, el espacio donde puedo orientarme, “es la marca constituyente de un dominio, de una morada¹¹”. Como dice Zourabichvili, el concepto de territorio “no consiste en la delimitación objetiva de un lugar geográfico. El valor del territorio es existencial: circunscribe para cada uno el campo de lo familiar y de lo vinculante, marca las distancias con el otro y protege del caos”.¹² Desterritorializarse supone abrirse a la experiencia de lo otro, de lo no familiar, de lo inhospito. ¿No seremos nosotros los extranjeros siendo hospedados? A diferencia de Steiner, propongo que la experiencia estética no tiene que ver con acoger a otra perspectiva u a otra libertad, sino que tiene

⁹ Hubert L. Dreyfus, «Heidegger’s Ontology of Art», en *A Companion to Heidegger*, ed. Hubert L. Dreyfus y Mark A Wrathall (Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005), 407-19.

¹⁰ Jean-Luc Marion, *Siendo dado: ensayo para una fenomenología de la donación*, trad. Javier Bassas Vila (Madrid: Síntesis, 2008).

¹¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-Textos, 2015), 323. En la página 513 vincula explícitamente el concepto de territorio con “mi casa”.

¹² François Zourabichvili, *El vocabulario de Deleuze*, trad. Víctor Goldstein (Buenos Aires: ATUEL, 2007), 42.

que ver con abrirse a la experiencia de sentirse extranjero, de sentirse otro, la experiencia de que otro, la obra, refigure el mundo que me es familiar y cómodo.

Y en esto radica la novedad del arte, la cual nos sorprende. La fuerza de la obra suspende nuestras relaciones habituales con el mundo, “lo obvio”, los supuestos con los que estamos acostumbrados a vivir. Por eso dice Vattimo que la obra de arte pone en crisis nuestro mundo, produce un choque en el espectador que derriba lo que consideramos habitual. La obra se vuelve en alguna medida *hostil*. Al adentrarnos a un mundo nuevo, con otros códigos y normas, siempre esto supone un grado de incomodidad. Nos choca simplemente que esté ahí, en tanto que no se inserta en el mundo familiar y circundante y abre un mundo nuevo, una nueva trama que reorganiza las cosas (“¿qué hace allí una pelota de baloncesto?”). “La única forma de valorar auténticamente una obra de arte es comprobar si estimula verdaderamente una revisión de nuestro modo de ser en el mundo”¹³. La novedad del arte radica en que no se deja encuadrar por el mundo dado, no se deja encasillar como un objeto más. Y en esta inhospitalidad radica la angustia que genera el arte de la que hablan tanto Vattimo¹⁴ desde la filosofía como Steinberg desde la crítica de arte. El derrumbar la obviedad del mundo trae consigo la experiencia de la angustia. La obra no solamente trae un mundo nuevo a partir del cual comprendemos las cosas, sino que nos muestra que en realidad ese horizonte seguro y familiar, obvio e indudable, no es tan seguro ni tan obvio. El contacto con la obra de arte me pone ante un nuevo mundo que nace y me hace sentir extraño en el mundo que me era familiar y obvio. El pez, o más bien el mundo del pez, por la boca muere.

¹³ Gianni Vattimo, *Poesía y ontología* (València: Universitat de València, 1993), 100.

¹⁴ Cfr. Gianni Vattimo, «El arte de la oscilación» en *La sociedad transparente*, trad. Teresa Oñate (Barcelona: Paidós, 2010).

Somos extranjeros en un nuevo mundo y como tales debemos aprender la nueva lengua y los nuevos códigos que impone el dueño de casa. Solamente así podemos transformar lo que nos parecía inhóspito en hospitalario. La obra *instala* un nuevo territorio que debemos recorrer. Pensemos en el concepto de instalación que trae el arte contemporáneo, que rompe con la lógica de la hospitalidad. La obra ya no se *ex-pone*, sino que se *instala*. La idea de exposición nos habla de una posición fuera, externa. Lo expuesto es lo puesto hacia afuera, la obra es sometida al espectador, es puesta ante sus ojos, a la merced de su mirada crítica o a su voluntad de un trato cortés. Aquí ponemos al espectador en el lugar del dueño de casa, del anfitrión. La instalación, en cambio, nos invita a recorrer un espacio efímero, ya que se desmonta luego del período de exposición, nos hace huéspedes en un mundo desconocido. El espectador penetra, se adentra, en este extraño ámbito que propone la obra.

4. Respuesta a las objeciones

Vuelvo brevemente a la propuesta de Steiner. Éste supone que hay una decisión, y por lo tanto una ética, cuando en realidad hay una irrupción. No decidimos si el extranjero entra o no, irrumpe y nos hace extraños a nosotros mismos. La ética de la recepción de Steiner supone el control de un espectador. No hay lugar para un sujeto que domina la situación, no tenemos el poder sobre el picaporte. Steiner, al poner al espectador como “dueño de casa”, le otorga la capacidad de escoger, elegir, filtrar, excluir o seleccionar a sus huéspedes. Aquí hay un sujeto dominante que decide a qué se abre y a qué no. Claramente Steiner propone la cortesía como deber de la recepción, es decir, debemos abrirnos ante la donación de la obra, pero en tanto encuentro de libertades, existe siempre la posibilidad de no “recibirla”.

La irrupción de la obra, en cambio, no da lugar a este momento selectivo, se impone. Por otro lado es cierto que hay una decisión a la hora de abrir un libro, ir a un museo o a un concierto, es decir, nos

ponemos “en situación” para avistar la irrupción de la obra, pero que ésta transfigure nuestro mundo no es algo que nosotros decidimos, sino que irrumpe sin previo aviso. No puede haber una ética “del sentido común”, como sostiene Steiner, a la hora de hablar de la recepción estética porque justamente, al reconfigurar el mundo, la obra rompe con el sentido común o crea uno nuevo. Por otro lado, es cierto que hay una libertad donante, el creador de la obra, ¿pero hasta que punto puede el artista prever y por tanto donar todas las interpretaciones posibles de su obra? Ésta supone un exceso de sentido, que excede tanto al creador como a sus espectadores.

5. Conclusión

¿Quién es el extranjero en el museo? Dueños de nosotros mismos entramos al palacio de las artes para ser arrojados en tierras inhóspitas. Deambulamos por los pasillos y nos encontramos con una pelota de baloncesto flotando equilibradamente en el agua. ¿No se nos muestran acaso todas las cosas como el balón dentro del tanque de agua? ¿No se nos muestran todas las cosas a partir de un horizonte de sentido del que no nos percatamos, como el pez en el agua? ¿Dentro de qué pecera se encuentra la pecera de Koons? En alguna medida la obra de Koons hace de anzuelo y nos saca, de un tirón, de nuestro océano siempre presupuesto.

6. Bibliografía

- DELEUZE, Gilles, y Félix Guattari. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por Vázquez Pérez José. Valencia: Pre-Textos, 2015.
- DREYFUS, Hubert L. «Heidegger’s Ontology of Art». En *A Companion to Heidegger*, editado por Hubert L. Dreyfus y Mark A Wrathall, 407-19. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005.

-
- GUERRERO, Luis Juan. *Estética operatoria en sus tres direcciones. Revelación y acogimiento de la obra de arte: estética de las manifestaciones artísticas*. Buenos Aires: Las cuarenta: Biblioteca Nacional de la República Argentina, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- MARION, Jean-Luc. *Siendo dado: ensayo para una fenomenología de la donación*. Traducido por Javier Bassas Vila. Madrid: Síntesis, 2008.
- RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración. III. El tiempo narrado*. Traducido por Agustín Neira. México: Siglo Veintiuno, 2006.
- STEINBERG, Leo. «El arte contemporáneo y la incomodidad del público». *Otra parte. Revista de letras y artes* 2 (2004).
- STEINER, George. *Presencias reales*. Barcelona: Ediciones Destino, 1989.
- VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. Traducido por Teresa Oñate. Barcelona: Paidós, 2010.
- . *Poesía y ontología*. València: Universitat de València, 1993.
- ZOURABICHVILI, François. *El vocabulario de Deleuze*. Traducido por Víctor Goldstein. Buenos Aires: ATUEL, 2007.

7. Imágenes

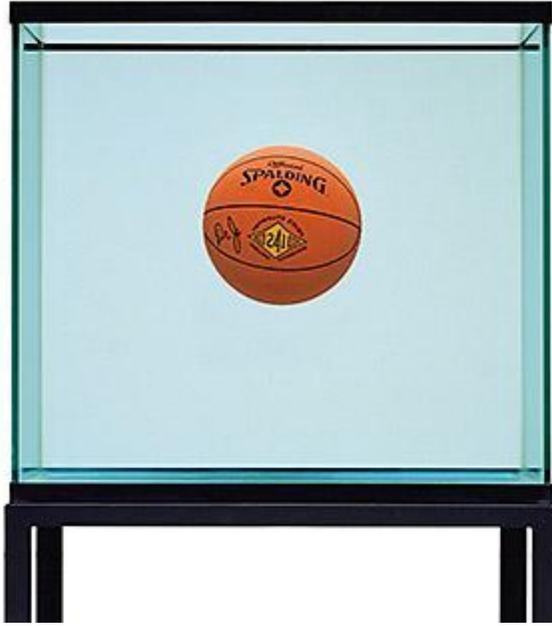


Figura 1

Acuario con un balón en perfecto equilibrio (Spalding serie Dr. JK 241) [One Ball Total Equilibrium Tank (Spalding Dr. JK 241 Series)], 1985

Jeff Koons

Vidrio, acero, reactivo de cloruro de sodio, agua destilada y un balón de baloncesto

164,5 × 78,1 × 33,7 cm

Edición 1/2

Colección particular

CRISTINA LEONOR ARRANZ

Universidad Nacional de Cuyo

Mendoza - Argentina

carranz@ffyl.uncu.edu.ar

La apertura de Goethe al arte clásico: una interpretación estética de la hospitalidad

Recibido: 9.8.19- Aceptado: 5.09.19

Resumen: Goethe realiza su primer viaje a Italia desde Weimar entre 1786 y 1788. Con su viaje, se propone superar una crisis personal, resultado del trabajo rutinario y las relaciones humanas superficiales que caracterizaban el ambiente de la corte. En el suelo italiano, el contacto directo con la naturaleza y con las obras de arte clásico conducirán al escritor a un cambio profundo. Goethe dejará atrás las tesis del *Sturm und Drang*. Desde entonces, como indica Hans von Balthasar, su pensamiento va a estar caracterizado por el respeto al misterio del ser. Como los antiguos, buscará la ciencia y la inspiración en la contemplación de la naturaleza. Y en las obras de la tradición clásica encontrará elementos de permanencia para el obrar artístico.

En Italia, animado por los escritos de Winckelmann, Goethe se entrega con avidez al reconocimiento de las obras de la Antigüedad y el Renacimiento. En ellas descubre la vitalidad de una tradición fundada en la contemplación de la naturaleza. Este descubrimiento supone para el escritor una herida, porque debe dejar atrás las tesis compartidas hasta entonces con Herder. Al mismo tiempo, permitirá a Goethe hacerse con los elementos fundamentales de una teoría artística personal. Esta teoría, planteada en continuidad con la estética antigua, en adelante, será la morada metafísica de su obra literaria.

Palabras clave: Goethe – artes visuales – teoría – mimesis – tradición clásica

Goethe's Openness to Classical Art: An Aesthetic Interpretation of Hospitality

Abstract: Goethe made his first trip to Italy from Weimar between 1786 and 1788. He set out to overcome a personal crisis, the result of routine work and superficial human relationships that characterized the court

environment. On Italian soil, direct contact with nature and with works of classical art will lead the writer to a deep change. Goethe will leave behind the theses of the *Sturm und Drang*. Since then, as Hans von Balthasar points out, his thought will be characterized by respect for the mystery of being. Like the ancients, he will seek science and inspiration in the contemplation of nature. And in the classical tradition works he will find elements of permanence for the artistic work.

In Italy, encouraged by the writings of Winckelmann, Goethe eagerly opens up to the recognition of works of Antiquity and the Renaissance. In them, he discovers the liveliness of a tradition founded on the contemplation of nature. This discovery entails a wound for the writer, because he must leave behind the ideas shared until then with Herder. At the same time, it will allow Goethe to acquire the fundamental elements of a personal artistic theory. This theory, conceived in continuity with the ancient aesthetic, will thereafter be the metaphysical dwelling place of his literary work.

Keywords: Goethe – Visual Arts – Theory – Mimesis – Tradition

1. Introducción

Desde mediados del siglo XVII, fue usual para los jóvenes europeos de la aristocracia y la alta burguesía completar su formación cultural con un viaje a Italia. Johann Caspar Goethe realizó ese viaje en su juventud y animó a su hijo, Johann Wolfgang a seguir sus pasos. Sin embargo, por distintos motivos, este no llegaría a Italia hasta casi cumplidos los 37 años.

Goethe inicia su viaje siendo un hombre maduro, alineado desde tiempo atrás en las filas del *Sturm und Drang* junto a Johann G. Herder. Sin embargo, en Italia, el descubrimiento de la auténtica vitalidad del arte clásico, le llevará a dar un giro respecto de las tesis sobre el arte sostenidas hasta entonces. Dicho descubrimiento fue posible gracias al talante abierto a la novedad proveniente de lo otro de sí, que mantuvo Goethe ante la naturaleza y el arte. Aquella disposición característica de la actitud hospitalaria le permitió penetrar en las enseñanzas de una tierra abundante en tesoros naturales y artísticos. El encuentro directo con las mencionadas realidades supondrá también el comienzo de su ruptura con Herder y demás camaradas de su juventud. Por ello, la novedad recibida y

asumida en Italia será fuente del don y causa de la herida que acompañarán desde entonces los días del escritor.

El presente artículo atiende al relato de Goethe en *Viajes italianos*. De este texto se extrae una breve exposición y explicación de las principales tesis sobre el arte sostenidas por Goethe a su regreso de Italia. Se trata sobre todo de formulaciones referidas al arte de los antiguos, a su relación con la naturaleza, a la noción de mimesis y a la racionalidad propia del hacer artístico. Temas que con frecuencia alentaron la discusión de la teoría artística durante el siglo XVIII. Para interpretar la propuesta de Goethe sobre dichos temas, esta investigación se sirve principalmente de escritos de Hans von Balthasar, Luigi Pareyson y Peter Szondi. A través de esta interpretación, se aborda a una conclusión acerca de lo que Goethe, en su etapa clásica, concibe como lo permanente del arte y de aquello que, en adelante, constituirá su morada metafísica.

2. Sturm und Drang

Goethe conoce a Herder en 1770 en Estrasburgo, a donde se dirige para terminar sus estudios de derecho. Es el mismo Herder, cinco años mayor que él, quien lo introduce en el movimiento literario que lidera, conocido como *Sturm und Drang*. Un movimiento que se opone a la normativa academicista representada por el clasicismo francés. Situado en el extremo contrario a dicha normativa, el *Sturm und Drang* aboga por la exaltación de los sentimientos y la libertad del genio creador. Sostiene que la obra del genio es expresión de la fuerza infinita e incontenible de la naturaleza, estimada como caótica y en continua mutación. Para Goethe, que es además un entusiasta lector de Espinoza, la naturaleza es el Uno-todo que contiene en sí todas las contradicciones, armonizándolas¹. Todo ello tiene

¹ Luigi Pareyson, *Estetica dell'idealismo tedesco. III: Goethe e Schelling* (Milano: Mursia, 2003), 94.

importantes consecuencias sobre la actividad creativa. Como explica Safranski:

Con la valoración de la irracional fuerza creadora, la concepción del arte se desliga del principio de la imitación de una realidad previamente dada, capaz de crear vínculos universales, y se desplaza hacia la vertiente de la expresión individual. A partir de ahora, el arte no ha de reducirse a imitar la vida, sino que ha de ser él mismo expresión de la vida individual. En lugar de la mimesis entra en juego la *poiesis*. A ello se une el cambio de la norma. Ya no se trata de adaptarse a lo dado de antemano, a los modelos válidos y a las convenciones, sino de mostrar originalidad².

En su juventud, consciente de su extraordinaria capacidad creativa, Goethe adhiere a la tesis sturmeniana del genio como único principio del arte. Reconoce en sí mismo la presencia de aquella fuerza creadora de la naturaleza³. Y desde su afinidad con Espinoza, interpreta que, en el momento creativo, es la misma vida del cosmos la que anima el corazón y la mano del artista⁴. Por esto, como Herder, encuentra que no cabe al genio atender a normativas que regulen su hacer desde fuera. La obra artística es vista por Goethe como fruto de la espontaneidad natural, que se manifiesta siempre de un modo original.

Junto al *Sturm und Drang*, Goethe reconoce en la obra de arte la existencia de un principio vital interno, que la asemeja a los seres vivos⁵. Se trata de la concepción orgánica del arte que Goethe mantendrá toda su vida. No obstante, en conexión con su creciente dedicación al estudio de las plantas, el escritor va a renegar de aquella primera visión de la naturaleza como caótica y contradictoria. En 1775, al encontrarse por tercera vez ante la catedral de Estrasburgo, Goethe confiesa la percepción de “un sentimiento creciente de la

² Rüdiger Safranski, *Goethe: La vida como obra de arte* (Barcelona: Tusquets, 2015), 85-86.

³ Johann W. Goethe, «Sobre la arquitectura alemana (1772)», en *Escritos de arte: J. W. Goethe*. Ed. por Miguel Salmerón (Madrid: Síntesis, 1999), 40.

⁴ Pareyson, *Estética...*, 55-56.

⁵ Goethe, «Sobre la arquitectura...», 35.

proporción, la medida y el decoro”⁶. Su rechazo a cualquier normativa externa del hacer artístico continúa siendo tajante. En cambio, se reafirma en la convicción de que la unidad de la obra de arte proviene de una regularidad interna, que es principio de su vitalidad.

En la segunda mitad del siglo XVIII, los escritos de Winckelmann sobre el arte griego hicieron de la Antigüedad clásica un tema insoslayable para teóricos y artistas. Winckelmann atribuye la excelencia del arte de los griegos a su relación mimética con la naturaleza. Atendiendo a esa relación, sostiene que el arte de la Antigüedad clásica debería ser “punto de partida y modelo del artista actual”⁷. Herder, sin dejar de reconocer los méritos de Winckelmann como historiador del arte, reacciona negando su propuesta sobre la autoridad modélica de la Antigüedad. Aunque, como todos sus contemporáneos admira el arte de los griegos, lo considera como algo del pasado, sin relación con su época. Como explica Szondi:

Los motivos de Herder en la consideración de lo que constituye el origen del arte y la mitología griegos son su visión del arte como naturaleza y de la naturaleza como historia. Con ayuda de esta visión superará el clasicismo de Winckelmann, antes de verlo resucitar, con gran disgusto, bajo el cielo de Weimar en su alumno más inteligente⁸.

En efecto, durante los años que preceden a su viaje a Italia, Goethe no va a enfrentarse con Herder, sino a apoyar su visión meramente histórica de la Antigüedad clásica. A la vez, admira profundamente a Winckelmann⁹. Por eso, en Italia, Goethe va a centrar su interés exclusivamente en las obras de la Antigüedad clásica y el

⁶ Johann W. Goethe, «Tercera peregrinación a la tumba de Erwin (1775)», en *Escritos...* Ed. por Miguel Salmerón, 63.

⁷ Peter Szondi, «Antigüedad clásica y Modernidad en la estética de la época de Goethe», en *Poética y filosofía de la historia I* (Madrid: Visor, 1992), 27.

⁸ Szondi, «Antigüedad...», 42.

⁹ Johann W. Goethe, «Esbozos para una semblanza de Winckelmann (1805)». En *Escritos...*, Ed. Salmerón, 183-219.

Renacimiento, despreciando el arte medieval y el arte barroco de esa tierra.

3. El viaje a Italia

Desde 1775 Goethe reside en Weimar, donde se encuentra al servicio del duque Karl August. De allí parte el 3 de septiembre de 1786 para realizar el postergado viaje a Italia. Su principal propósito es superar una crisis personal de disgusto y apatía que atraviesa entonces. Para evitar explicaciones o retrasos, deja la ciudad solo y en secreto. Va de incógnito para poder mezclarse con la gente del pueblo y conocer su modo de vida. Durante el trayecto en un coche tirado por caballos, va tomando las notas que, unos treinta años después, va a utilizar para la redacción de *Viajes italianos*.

El escritor se detiene en una descripción detallada de las plantas, las piedras y las montañas que se suceden en el camino. También, de las obras de arquitectura antigua y renacentista que encuentra a su paso. Se interesa por la apariencia y las costumbres de la gente. Comienza a disfrutar con la luz y los colores que ofrece un cielo sin nubes y a admirar la variedad y riqueza de los productos de la tierra en aquellas latitudes. Al fin puede ver todo ese mundo distinto con sus propios ojos. El coche se dirige a Trento, Verona, Padua y Venecia, donde se detiene unos cuantos días. Pronto reanuda su viaje, pasando por Florencia y Asís, para llegar finalmente a la ciudad de Roma, su más ansiado destino.

Allí vive en contacto con compatriotas artistas y algunos extranjeros que también están de paso. Sus días transcurren entre las clases de dibujo que recibe y una detenida contemplación de las obras de arte. Más adelante, viaja a Nápoles y Sicilia, donde conoce los templos griegos de Paestum, Selinonte y Agrigento. En el sur de Italia, toma contacto con la alta sociedad local y los más destacados círculos de artistas. Por eso, al regresar a Roma, le resulta difícil mantenerse al margen de la vida social que reclama su presencia. Sin embargo, lo que mueve a Goethe no es el mero disfrute de lo

placentero sino el deseo de conocer y de elaborar juicios, que le permitan llevar a cabo su propio renacimiento¹⁰.

En frecuentes cartas a los amigos de Weimar, transmite con alegría la buena marcha de sus proyectos. En 1786, en el mes de diciembre escribe: “Nada es comparable con la nueva vida que al hombre reflexivo le brinda la contemplación de un país nuevo. Por más que yo sea siempre el mismo, pienso haber cambiado hasta el tuétano”¹¹. Meses más tarde, al regresar de Nápoles y después de pasar un largo rato en la Capilla Sixtina, afirma: “Estoy tan alejado ahora del mundo y de todas las cosas mundanas que me llena de asombro la lectura de un periódico. La forma de este mundo pasa. Quisiera ocuparme únicamente en aquello que representa relaciones perdurables”¹². Y poco antes de su retorno a Alemania, expone con cierta nostalgia: “En Roma ha sido donde por primera vez me he hallado a mí mismo”¹³.

A partir de entonces, será cada vez más notoria la preferencia de Goethe por el silencio y la reflexión. Pieper, buen conocedor de la obra literaria de Goethe, interpreta los silencios del escritor como una consecuencia de su apasionada atención sobre la realidad en todas sus formas¹⁴. Goethe reniega del Romanticismo y de su antigua creencia de que “la fuente primera del crear es la única fuente en la naturaleza y en el corazón del genio”¹⁵. En adelante, su postura teórica va a estar caracterizada por el más profundo respeto al misterio del ser. La consecuencia más dolorosa de su ruptura será el

¹⁰ Pareyson, *Estética...*, 227.

¹¹ Johann W. Goethe, «Viajes italianos». En *Obras completas* (Madrid: Aguilar, 1987), III, 110.

¹² Goethe, «Viajes...», 273.

¹³ *Ibíd.*, 368.

¹⁴ Josef Pieper, *The Silence of Goethe* (Indiana: St Augustine's Press, 2009), 2.

¹⁵ Hans von Balthasar, *Gloria: Una estética teológica. Vol 5. Metafísica*. (Madrid: Encuentro, 1988), 321.

aislamiento. Es el comienzo de una nueva etapa de su vida, que se conoce como clásica o constructiva.

4. Lo permanente en el arte

Cuando Goethe viaja a Italia tiene ante él, por una parte, las tesis defendidas por Herder, que él mismo ha compartido hasta entonces. Por otra, las afirmaciones de Winckelmann sobre la excelencia atemporal del arte de los griegos y su origen mimético en la naturaleza. El viaje brindará a Goethe la oportunidad de reflexionar sobre ambas posturas, teniendo ante la vista las obras de arte de aquella tradición.

La observación directa de los fenómenos es norma habitual de Goethe para el estudio de la naturaleza. Sin embargo, en el caso del arte esta exigencia va más allá de una razón de fiabilidad. Como él mismo señala, se trata de “entender ahora en impresiones sensibles, que ningún libro ni ningún cuadro pueden dar”¹⁶. Por eso, una vez instalado en la ciudad eterna y entregado a la contemplación de las obras de arte, reconoce la eficacia de dicha determinación: “Mi práctica de ver y tomar todas las cosas según son, mi fidelidad a la visión de los ojos, mi completo abandono de toda pretensión, me dan también aquí gran resultado”¹⁷.

Para Goethe, la importancia de la visión directa de la obra de arte responde al papel que juega la percepción en la relación obra-espectador. Por eso afirma de la obra de Palladio:

...sólo al ver esta obra percátase uno de su gran valor, pues por su magnitud y corporeidad reales tienen que llenar el ojo y que satisfacer al mismo tiempo al espíritu con la bella armonía de sus dimensiones, no solo en representaciones abstractas, sino con los salientes y entrantes de la perspectiva entera¹⁸.

¹⁶ Goethe, «Viajes...», 26.

¹⁷ *Ibíd.*, 101.

¹⁸ *Ibíd.*, 45.

Y ante el Apolo del Belvedere comenta maravillado que “así como ningún dibujo, por exacto que fuere, da idea alguna de aquellos edificios, otro tanto ocurre aquí con el original de mármol comparado con los vaciados en yeso”¹⁹.

En esa visión directa, cargada de impresiones sensibles Goethe descubre, siguiendo el texto de Winckelmann, la existencia de leyes de origen natural a las que atiende el arte de los antiguos²⁰. Se trata de una “legalidad vinculante y condicionante, necesaria e imprescindible”, que, sin embargo, no predetermina el hacer artístico²¹.

Goethe también va a reparar en el verdadero significado de la mimesis para la Antigüedad clásica, que no se refiere a las apariencias de la naturaleza, sino a un proceder al modo de esta²². En el mismo sentido, va a advertir la racionalidad de esta arquitectura no predeterminada por leyes externas. Por ello, va a exponer su interpretación de la obra como una segunda naturaleza, organizada en función de un principio vital interno. Sin embargo, junto a lo que en la obra es susceptible de ser explicado con palabras, el escritor también reconoce la intervención de algo más²³. Algo, que no consigue explicar y sobre lo que no vuelve a detenerse, al menos en este relato de su viaje a Italia.

Goethe es conquistado por la racionalidad de la tradición clásica, tan diferente de la normativa academicista. Consecuentemente, atiende a los aspectos constructivos de la forma artística. Un aspecto del arte clásico que se opone a la improvisación y arbitrariedad que pudo antes comprobar en obras de sus compatriotas²⁴. En ese sentido, advierte que en el hacer artístico hay un tipo de conocimientos

¹⁹ *Ibíd.*, 101.

²⁰ *Ibíd.*, 90 y 279.

²¹ Luigi Pareyson, *Conversaciones de estética* (Madrid: Visor, 1987), 155.

²² Goethe, «Viajes...», 92.

²³ *Ibíd.*, 124.

²⁴ *Ibíd.*, 92.

relacionado con la ejecución de la obra, que se puede adquirir y transmitir²⁵. Se trata de recursos técnicos, que resultan aptos para la comunicación de experiencias espirituales²⁶. En la observación de las obras, reconoce que el aprendizaje de dichos recursos se realiza entre los artistas de una misma tradición. Dentro de la tradición, cada uno aprende de los demás a la vez que conserva su propia expresión personal.

Goethe compara a los artistas de una misma tradición con una constelación de estrellas de distinta magnitud, señalando que, desde lejos, sólo brillan las mayores. En cambio, al estar más cerca, se reconoce también el brillo propio de las menores. Por eso afirma que con la participación de cada uno, mayores o menores, “dilátase el mundo y enriquecese el arte”²⁷. Por el contrario, en el romanticismo, la exaltación del sentimiento individual y la prédica sobre la autonomía del individuo, da como resultado un estilo altamente diversificado²⁸.

Hacia el final del relato de *Viajes italianos*, Goethe incluye la transcripción de ciertas tesis estéticas del escritor Karl P. Moritz, con el que coincidió en Roma. Entre ellas sorprende la anticipación de este autor a algunas de las tesis kantianas de la tercera crítica. Es el caso de la satisfacción desinteresada y la finalidad sin fin²⁹. Lo cierto es que Goethe aprueba las propuestas teóricas de Moritz. Sin embargo, como indica von Balthasar, “no llegó a lograr especulativamente esta síntesis y mucho menos a superarla. Hacia el final de su vida acusa un fastidio evidente por tales discursos: “Nada me resulta más vacío y desagradable que las teorías estéticas”³⁰.

²⁵ *Ibíd.*, 81.

²⁶ *Ibíd.*, 313.

²⁷ *Ibíd.*, 41.

²⁸ Javier Arnaldo, *Estilo y naturaleza: La obra de arte en el romanticismo alemán* (Madrid: Visor, 1990), 17-19.

²⁹ Szondi, *Poética...*, 52-61.

³⁰ Balthasar, *Gloria...* V, 353.

Goethe, casi nunca se interesó por la filosofía y menos aún por la metafísica. Su principal interés fue el acceso a la verdad de las realidades concretas de la naturaleza y del arte. Una verdad que necesitaba reconocer en armonía con la totalidad de lo real.

Como explica von Balthasar refiriéndose al escritor, “lo que verdaderamente apreciaba, era la combinación exacta y objetiva de la investigación con la atención constante a la totalidad que se abre al ojo que mira con veneración, más aún, al ojo poético-religioso, al ojo cósmico antiguo”³¹. Para Goethe, la principal fuente de conocimientos es la contemplación directa de la naturaleza. Una contemplación que no admite reducciones debidas a las exigencias de un sistema, sino que respeta lo real en su integridad. En este sentido, el poeta mantiene una actitud hospitalaria, abierta a lo sorprendente o distinto. Ese es el punto principal por el que la teoría de Goethe establece una continuidad con la tradición clásica antigua. Es también lo que el escritor redescubre en Italia y que, en adelante, será la morada metafísica de su producción literaria.

5. Bibliografía

- ARNALDO, Javier. *Estilo y naturaleza: La obra de arte en el romanticismo alemán*. Madrid: Visor, 1990.
- BALTHASAR, Hans von. *Gloria: Una estética teológica*. Vol 5. Metafísica. Madrid: Encuentro, 1988.
- GOETHE, Johann W. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1987.
- PAREYSON, Luigi. *Conversaciones de estética*. Madrid: Visor, 1987.
- _____. *Estetica dell'idealismo tedesco*. III: Goethe e Schelling. Milano: Mursia, 2003.

³¹ *Ibíd.*, 338.

PIEPER, Josef. *The Silence of Goethe*. Indiana: St Augustine's Press, 2009.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Goethe: La vida como obra de arte*. Barcelona: Tusquets, 2015.

SALMERÓN, Miguel, ed. *Escritos de arte: J. W. Goethe*. Madrid: Síntesis, 1999.

SZONDI, Peter. *Poética y filosofía de la historia I*. Madrid: Visor, 1992.

Historia, sociedad y hospitalidad

TERESA M. DRIOLLET DE VEDOYA

Universidad Católica Argentina

Buenos Aires - Argentina

tdriollet@gmail.com

Del individualismo antropotécnico hacia la hospitalidad

Recibido: 18.8.19 - Aceptado: 21.08.19

Resumen: En este artículo, se hace referencia al “segundo individualismo”, característico de la Postmodernidad que Gilles Lipovetsky describe. El sociólogo advierte que hacia los años setenta del siglo XX se apodera de lo humano un ansia total de libertad individual, cierta indiferencia y apatía con respecto a todo lo ajeno; búsquedas de satisfacciones inmediatas, junto con un afán de seducción y de consumismo inigualables. En esta línea de exaltación de lo individual ubicamos el nuevo ideal técnico eugenésico. Norbert Wiener y Peter Sloterdijk, entre otros científicos, declararon en aquellos momentos que había llegado la hora de producir y modificar al hombre mismo. Los pensadores y científicos transhumanistas en esta línea, munidos de gran apoyo institucional y económico, trabajan para lograr una eugenesia genética humana; alejar lo más posible la mortalidad por técnicas regenerativas y crear un ser posthumano.

Nos preguntamos si este “*enhanced man*”, en la línea de un extremo individualismo, resulta un hombre completo, realizado o si la aventura humana involucra, entre otros aspectos, las relaciones difíciles pero gozosas de coparticipación personal. La hospitalidad parece gozar de capacidades bifrontes: al donarnos como casa para el que sufre alguna carencia, paradójicamente, acrecentamos y realizamos nuestras capacidades físicas y espirituales como Romano Guardini, Edmond Jabès, Emmanuel Levinas o Adela Cortina, nos han enseñado a discernir. Nos detendremos especialmente en algunas consideraciones de Nikolai Berdiaev, quien afirma que, solo en la comunión o en el recibimiento cordial del otro, tiene lugar el encuentro con uno mismo y el contacto con el misterio que envuelve y escapa a todo lo humano.

Palabras clave: postmodernidad – antropotécnica – hospitalidad – comunión – misterio

Anthropotechnical Individualism to Hospitality

Abstract: In this article, we refer to “the second individualism” characteristic of Postmodernity, described for Gilles Lipovetsky. The sociologist warns that around the 1970s, a total desire for individual freedom, indifference and apathy towards everything that is foreign to us, a search for immediate satisfaction together with an unparalleled desire for seduction and consumerism, took hold of the human being. In this line of exaltation of the individual we find the new eugenic technical ideal. Norbert Wiener and Peter Sloterdijk, among other scientists, had declared that the time had come to produce and modify man himself. The transhumanist thinkers and scientists in this line, armed with great institutional and economic support, work to achieve human genetic eugenics; to keep mortality as far away as possible by regenerative techniques and to create a post-human being. We wonder if this “enhanced man” is a realized man. Hospitality seems to have two sides: by giving ourselves as a home for those who are in need, paradoxically, we increase and realize our physical and spiritual capacities, as Romano Guardini, Edmond Jabès, Emmanuel Levinas and Adela Cortina have taught us to discern. We will dwell in particular on some of Nikolai Berdiaev's considerations, who affirms that only in communion or in the cordial reception of the other does the encounter with oneself take place and the contact with the mystery that envelops and escapes all that is human.

Keywords: Postmodernity – Anthropotechnique – Hospitality – Communion – Mystery

1. Del individualismo moderno hacia el narcisismo posmoderno

En *La era del vacío*, obra del sociólogo y filósofo francés Gilles Lipovetsky, encontramos una descripción detallada de la aparición de una nueva fase de la cultura occidental. El pensador denomina equívocamente “proceso de personalización” a la aparición de un individualismo, que irrumpe después de las guerras mundiales que

azotaron al siglo XX. Este nuevo paradigma presenta características muy peculiares.

La cultura moderna con sus grandes ideales de humanidad, de novedad, de conquista y de progreso en todas las ramas del conocimiento humano nos ha conducido paradójicamente, afirma el sociólogo, a situaciones de gran destrucción. Es tiempo de recuperar la alegría de vivir, la libertad o la subjetividad en todas sus expresiones inmediatas. El hombre moderno había luchado por conocer, conquistar, saber, probarse en todas las dimensiones de su humanidad: arte, ciencia, conocimientos geográficos o conciencia religiosa. El afán de autonomía y de propia constitución se expresa sociopolíticamente en las revoluciones americana y francesa¹.

El individualismo occidental característico de la segunda mitad del siglo XX se asienta, en cambio, en una suerte de afán de “liberación individual” que rompe con los parámetros modernos y produce una honda conmoción en la forma de vivir y de relacionarse².

Quizás este nuevo paradigma de explosión individualista sea la contrapartida de una sociedad autoritaria, universalista, formal, exigente y conquistadora que, en vez de conducir al progreso, acabó en las guerras mundiales. Las convenciones rígidas, que marcaban las conductas modernas, son envueltas en un nuevo proceso que tiende a la desreglamentación y a la flexibilización de los usos y las costumbres. Junto a esta maleabilidad asoman fuertes deslizamientos. Los valores superiores y las grandes hazañas de la

¹ Estas temáticas pueden ser consideradas en: Jürgen Habermas et al., *La posmodernidad* (España: Kairós, 2000); Giovanni Vattimo et al., *En torno a la posmodernidad*. (Barcelona: Anthropos, 1990) o en: François Lyotard, *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir* (Francia: Les Éditions du Minuit, 1979)

² “El segundo individualismo” es la temática que desarrolla el pensador en su libro: Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur L'individualisme contemporaine*. (Francia: Folio Essais: Gallimard, 1983).

humanidad tienden a desaparecer en esta nueva cultura, hecha a medida del sujeto, el cual está sólo centrado en su realización inmediata. En los tiempos postmodernos no se encuentran bases sólidas que den sentido a las costumbres, ni anclajes emocionales estables: todo se desliza hacia una indiferencia relajada. El yo se convierte en un espacio flotante, sin fijación ni referencia, una suerte de disponibilidad pura, adaptada a la aceleración de las combinaciones y a la fluidez de los nuevos sistemas³.

Esta nueva forma de individualismo presenta otras grandes características que lo diferencian del individualismo moderno: el sujeto se halla inserto en el contexto de un consumo generalizado, que tiende a marcar desde el exterior el ritmo de la existencia. Una elevación constante del nivel de vida, una abundancia de artículos, servicios, relaciones, ocupaciones y diversiones se proponen con gran eficacia en los diversos medios de difusión. Se impone la lógica de la renovación precipitada y una variación regular y rápida de las formas, es decir, se tiende a vivir según el ritmo de la “moda”. Ella está organizada alrededor de diversas formas de seducción, conjuntamente con dinámicas de extinción acelerada. Para “vender hay que seducir”, como así también para ejercer la profesión o para llevar adelante una campaña política. El individuo vale en la medida que puede impactar con sus productos en los demás⁴.

Un hedonismo inquieto y saltimbanqui se apodera de los sujetos. Frente a esta exterioridad absorbente, la profunda vida afectiva se dificulta. Resulta incómodo exhibir las pasiones, declarar ardientemente el amor, llorar o manifestar con demasiado énfasis los sentimientos. Se trata sólo de permanecer digno o discreto. Nuestra época queda caracterizada entonces por la huida ante los signos de

³ Cambio, movimiento, renovación constante, caracterizan este nuevo paradigma cultural. Véase al respecto: Lipovetsky, *L'ère du vide...*, 266.

⁴ En el libro de Lipovetsky, *L'Empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes* (Paris: Coll Folio Essais, Gallimard, 1987), el autor analiza las diversas formas de “seducción” como nuevo mecanismo de existencia social.

vida interior profunda. Se tiende a vivir una suerte de apatía generalizada⁵.

Una gran incapacidad de sentir y de sentirse se asoma en la era posmoderna. Las terapias psi, que se multiplicaron en esta época, intensifican la figura narcisista que se describe, dado que ellas

trabajan duramente para la liberación del Yo o para su gran destino de autonomía y de independencia: renunciar al amor o “*to love myself enough so that I do not need another to make me happy*”⁶.

El plan de autonomía individualista se intensifica y se desparrama en todos los aspectos humanos. De tal manera que, en el campo comunicativo, se multiplican las expresiones gratuitas. La prioridad del acto de comunicación sobre lo comunicado tiende a constituirse en una suerte de “transmisión del yo”, sin objetivo ni público. El emisor mismo se ha convertido en el principal receptor⁷.

Junto a este “narcisismo de la expresión” se encuentran situaciones de sociabilidad también centradas en el yo: el ególatra se vincula con aquellos que están en situaciones similares a él, se sensibiliza ante los mismos objetivos existenciales y tiende a agruparse con aquellos que no le ocasionan gran dificultad. El narcisismo encuentra su modelo social en una suerte de “psicologización” de lo comunitario. Ciertos fenómenos de exclusión, de incivismo, de disolución de lo público, de rechazo y disminución de la pertenencia a diversidad de grupos y un mortal repliegue en el *guetto* íntimo, marcan los nuevos ritmos⁸.

⁵ En Gilles Lipovetsky, *De la légereté* (Paris: Coll. Essais, 2015). Lo “liviano” (*le léger*) se ha convertido en una práctica y ha devenido un valor, un ideal o un imperativo que empapa todos los quehaceres humanos.

⁶ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide ...*, 122-123.

⁷ Este “narcisismo de la expresión” es descrito en: Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide ...*, 27, 58.

⁸ El “narcisismo social” aparece en: Lipovetsky, *L'ère du vide ...*, 26, 114, 132, 222.

2. Hacia un hombre mejorado

El cuidado de la salud, los deportes, la preocupación por la nutrición y las vacaciones, la necesidad de mantenerse joven y activo, indican preocupaciones continuas del hombre narcisista posmoderno⁹. El ideal contemporáneo de bioperfeccionamiento humano parece continuar, enfatizar y exaltar la preocupación desmedida por la individualidad del hombre de la segunda mitad del siglo XX.

Robert Wiener y Peter Sloterdijk¹⁰, entre otros científicos y pensadores, sostuvieron hacia la segunda mitad del siglo XX que era hora de aplicar la tecnología al hombre mismo para superar sus carencias, debilidades o enfermedades. La evolución de las especies ha producido sucesivamente, sostiene siguiendo esta línea Nick Bostrom¹¹, criaturas de más en más complejas biológicamente y con mayores grados progresivos de conciencia, de lenguaje o de razón. La tecnoevolución que vivimos en nuestros días transita aceleradamente esos senderos. Más allá de los medios tradicionales de mejorar la naturaleza humana como la educación o el refinamiento cultural, los intelectuales transhumanistas proponen la aplicación de medicina y de diversas tecnologías con la finalidad de superar límites

⁹ Lipovetsky, *L'ère du vide...*, 144.

¹⁰ Puede consultarse al respecto los libros de Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la lettre sur l'humanisme de Heidegger* (Paris: Mille et une Nuits, 1999) y Peter Sloterdijk, *La Domestication de l'Être* (Paris: Mille et Une Nuits, 2000) o de Norbert Wiener, *The Human Use of Human Beings: Cybernetics And Society* (Boston: Houghton Mifflin. 1950).

¹¹ Nick Bostrom es un escritor muy fecundo formado en física, economía, matemática y neurociencia computacional. En este momento es director del *Future of Humanity Institute* de la *Faculty of Philosophy & Oxford Martin School* de la Universidad de Oxford. El filósofo y físico goza de un cuantioso respaldo de Silicon Valley y de celebridades tales como Bill Gates, Mag Tegmark o de filósofos como Derek Parfit, o Peter Singer. Recibe además también cuantiosos aportes del Instituto de Tecnología de Massachusetts.

biológicos básicos del ser humano a conformar¹². El pensador sueco-inglés se inclina a pensar que la naturaleza humana no está aún definida o concluida.

En estos últimos cien años se ha logrado mejorar la extensión de la vida, la productividad, el conocimiento científico y la organización social o política entre otros temas. La tecnología aplicada a lo humano evitará en un futuro próximo grandes males para la humanidad tales como la mortalidad infantil prematura, el hambre, las enfermedades de todo tipo o ciertos defectos físicos y psíquicos. El hombre corriente sólo explota una porción muy pequeña de sus capacidades. Constituye un imperativo ético ampliar su potencial por medio de la tecnología¹³.

Entre las preocupaciones fundamentales de Nick Bostrom y su equipo de pensadores, se encuentra pues la de extender la vida humana y combatir la vejez. Esta etapa vital acarrea grandes enfermedades, incapacidades y problemas psíquicos. Los transhumanistas proponen básicamente erradicar enfermedades, aumentar las capacidades físicas, intelectuales y moldear y manejar las complejas emociones humanas¹⁴. Así, por ejemplo, se intentaría modificar las modalidades sensitivas humanas con sensores de electricidad, vibración o diversas clases de anteojos o prótesis que permitan ver radiaciones infrarrojas o agregar cierto sentido telepático a nuestra percepción.

Los mejoramientos humanos serían obtenidos por muy diferentes medios tales como: la ingeniería genética, la farmacología, la información tecnológica, la nanotecnología molecular o la

¹² Bostrom, «A History of Transhumanist Thought», 17

¹³ Bostrom, «Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, and Regulatory Challenges», 4.

¹⁴ Nick Bostrom, «A History of Transhumanist Thought», *Journal of Evolution and Technology*, vol. 14 (2005): 2-4.

inteligencia artificial¹⁵. La suspensión criónica es otra opción posible para el tratamiento de enfermedades o la extensión de la vida.

En algunos años se podrá replicar (*upload*) lo que sucede dentro de un cerebro humano en una computadora, reproduciendo los movimientos biológicos en silicona. La Inteligencia Artificial está en vías de crear computadoras que compitan con las destrezas cerebrales humanas¹⁶.

El uso responsable de la ciencia, de la tecnología y de los medios a nuestro alcance permitirán lograr la posthumanidad. El posthombre sería un ser superior al hombre mismo, ampliamente mejorado por la tecnología. Los transhumanistas reconocen algunas dificultades que acompañan tal desafiante proyecto, tales como los desniveles y problemas sociopolíticos que pueden acarrear los mejoramientos humanos.¹⁷ Nick Bostrom tampoco ignora los grandes problemas que pueden ocasionar los medios técnicos mal empleados. Así como sería posible mejorar la raza humana, con la tecnología se podrían también destruir la vida inteligente sobre la tierra o desterrar la diversidad ecológica, entre otras arduas cuestiones¹⁸.

3. Hacia la comunión personal

La invitación de Robert Weiner, de Peter Sloterdijk y de los transhumanistas a aplicar la técnica al hombre mismo pareciera enfatizar, con medios actuales tales como la informática, la nanotecnología o la inteligencia artificial, el solipsismo narcisista posmoderno descrito por Gilles Lipovetsky.

¹⁵ Nick Bostrom, «A History of Transhumanist Thought», 17.

¹⁶ Nick Bostrom. & Andy Sandberg, «Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, and Regulatory Challenges», *Science and Engineering Ethics*, vol. 15, n° 3, (2009), 2.

¹⁷ Nick Bostrom, «A History of Transhumanist Thought», 23.

¹⁸ Nick Bostrom, "Existential Risks Prevention as global priority, *Global Policy*, Vol 4, Issue I. (2013),16-17.

Nos encontramos a principio del Tercer Milenio, con un hombre que, en el afán de enfatizar su figura, intenta desprenderse de su finitud.

Todos sabemos, desde los antiguos y conocidos relatos acerca de Narciso, que él, aunque embellecido, muere asfixiado por su propia figura. Algo de esta situación vislumbra Gilles Lipovetsky, cuando comenta que el hombre individualista encuentra en todas partes soledad, vacío, dificultad de sentir, de ser transportado *fuera de sí*: de allí las diversas formas de huidas de este ser clausurado¹⁹.

¿Cómo rescatar la humanidad de ese “segundo individualismo” y de la mejora técnica aplicada al mismo hombre que, paradójicamente, pueden acabar con él?

Nikolai Berdiaev, pensador ruso-francés, nos ayuda a reconsiderar la figura de la persona como realidad compleja, misteriosa, única, libre y creativa, en permanente formación y además absolutamente comunitaria.

Estamos en la existencia porque hemos sido recibidos, hospedados, educados, sostenidos continuamente por alguien. Gracias a ese continuo hospedaje que nos ha permitido ser y crecer, hoy estamos en el mundo. Quizás seamos más respuesta, ante ciertos acontecimientos que nos constituyen, que iniciativa. Nuestra realidad solo es posible gracias a los otros. El mejoramiento (*enhancement*) físico y cerebral constituye, diría Hegel, un momento “abstracto” con respecto a la realización personal integral. A esta primera etapa le falta alcanzar la oposición, la vida, lo exterior, la prueba de mundo, los otros, para lograr la síntesis de la comunidad viva²⁰.

Emmanuel Levinas nos ha enseñado a pensar que en el intercambio con los rostros diversos que nos interpelan, vamos

¹⁹ Lipovetsky, *L'ère du vide ...*, 14.

²⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke. Band 3. Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt A.M: Suhrkamp, 1979), 68-82.

constituyendo nuestra historia; frente a los otros nos vamos recogiendo y reconociendo, según Paul Ricoeur. Comprendemos quiénes somos frente a las figuras de nuestros padres, amigos, compañeros. Incluso la mujer llega a reconocerse como tal ante el hombre. Søren Kierkegaard llegaba a afirmar que sólo llegamos a ser nosotros mismos ante Dios. El “otro” pareciera arrojar nuestra auténtica imagen. Lo cual nos lleva a pensar que la tarea de intercambio, revelación, reconocimiento y constitución mutuas sólo tienen lugar en la trabajosa unión de los diferentes y en el mutuo albergarse²¹.

La persona se reconoce y realiza, sostiene el pensador ruso, en las delicadas relaciones participativas, temporales, encarnadas y recíprocas con los demás. En el intercambio doloroso, a veces trágico, de hospedar al extraño, al lejano, al que no se entiende, se sobrepasa la soledad²². La difícil pero gloriosa comunión entre las personas tiene lugar cuando se logra el delicado intercambio de intimidades; la participación recíproca en la interpenetración de vidas²³. En este enriquecimiento mutuo de misterios personales aparece una dimensión que escapa a ambos copartícipes y que los personalistas denominan Otro o trascendente. Estas relaciones interpersonales, profundas, que tocan la trascendencia, se desparraman como los perfumes. El que vive este acercamiento especial siente la fuerte necesidad de extenderlo a la humanidad.

La aventura humana no se libra al perpetuar el individualismo, que clausura y estrangula, sino en lograr la riesgosa, dolorosa, pero

²¹ Debemos recordar aquí la obra de Paul Ricoeur quien entiende, dentro de la riqueza lexical del concepto, “el reconocimiento mutuo de los diferentes” como paradigmático de la vida del sí mismo. Véase al respecto: Paul Ricoeur, *Parcours de la Reconnaissance. Trois études* (Paris: Gallimard, 2005).

²² Nikolai Berdiaev, *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté* (Paris: Aubier. Editions Montaigne. 1936), 150.

²³ Nikolai Berdiaev, *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté...*, 193.

gozosa comunión personal. Berdiaev reconoce que la soledad es el mal de nuestro tiempo. Este estado indica encierro, ruptura, pérdida de realidad, locura y muerte en vida²⁴. La soledad, aunque prometeica, señala el pensador existencial, indica estancamiento, no ser, y quizás, el infierno, ya aquí en la tierra.

Delante de lo material y de los objetos el hombre está aún solo²⁵; no puede sentir su personalidad, su originalidad o su singularidad. La comunicación de símbolos, aunque traduce el interior en lo exterior, mantiene a los hombres aún desunidos y distantes. Lo personal se gana en la comunión o en el difícil y, a veces, muy costoso hospedaje mutuo de personas únicas y diferentes.

Quizás, el gran desafío de nuestro tiempo consista en volver a “hospedarnos mutuamente” rompiendo el egocentrismo empequeñecedor y mortal que en estos momentos sella nuestra cultura. Solo en las costosas relaciones con los otros podemos ganarnos a nosotros mismos. La tarea de albergar al otro para recibirnos a nosotros mismos constituye una de las grandes empresas a reconquistar en el seno de los matrimonios, las familias, en las diversas comunidades que frecuentamos, en el espacio público e incluso en el ámbito de diálogo entre las diferentes religiones. Este desafío de “ser con los otros” es vulnerable; implica desencuentros, sufrimientos, distancias y acercamientos, ganancias y fracasos²⁶. Pero sólo esta aventura de albergarnos mutuamente nos devuelve realmente humanos.

²⁴ Nikolai Berdiaev, *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté...*, 173-174.

²⁵ Nikolai Berdiaev, *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté...*, 99.

²⁶ Berdiaev, *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté...*, 97.

4. Bibliografía

- BERDIAEV, Nikolai. *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*. Paris: Aubier. Editions Montaigne, 1936.
- BOSTROM, Nick, «A History of Transhumanist Thought», *Journal of Evolution and Technology*, vol. 14, (2005): pp. 1-25. 2005. [Acceso el 23 de abril 2019] www.fhi.ox.ac.uk/bostrom-n-2005-'a-history-of-transhumanist-thought-journal-of-evolution-and-technology-vol-14-1-pp-1-25/
- BOSTROM, Nick & A. SANDBERG, «Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, and Regulatory Challenges», *Science and Engineering Ethics*, vol. 15, n° 3, (2009): 311-341, acceso el 22 de abril 2019. nickbostrom.com/cognitive.pdf.
- BOSTROM, Nick & J. Savulesku, eds., *Human Enhancement*, Oxford: Oxford University Press, 2009, acceso el 22 de abril 2019 philpapers.org/rec/SAVHE.
- BOSTROM, Nick. "Existential Risks Prevention as global priority", *Global Policy*, Vol 4, Issue I. (2013):15-31, acceso el 22 de abril 2019: <http://www.existential-risk.org/concept.pdf>.
- HABERMAS, Jürgen, Jean Baudrillard, Edward Wadie Said, Frederic Jameson y otros. *La posmodernidad*. España: Kairós, 2000.
- HEGEL, G.W F. *Werke Band 3 "Phänomenologie des Geistes"*, Frankfurt A.M: Suhrkamp, 1979.
- KIERKEGAARD, Søren. *Crainte et tremblement. Lyrique-dialectique par Johannès de Silentio*. Trad. del danés por P.-H. Tisseau, Paris: Fernand Aubier, Éditions Montaigne, Collection "Philosophie de l'esprit", 1843.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini: essais sur la extériorité*, Paris: Biblio Essais, 1990.

-
- VATTIMO, Giovanni et al. *En torno a la posmodernidad*. (Barcelona: Anthropos, 1990) o en:
- LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide. Essais sur L'individualisme contemporaine*, Francia: Folio Essais: Gallimard, 1983.
- LIPOVETSKY, G., *L'Empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris: Coll Folio Essais, Gallimard, 1987
- LIPOVETSKY, G., *De la légereté*, Paris: Coll. Essais, 2015.
- LYOTARD, François. *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, Francia: Les Éditions du Minuit, 1979
- RICOEUR, Paul. *Parcours de la Reconnaissance. Trois Études*, Paris: Stock, Coll. «Les essais», 2004.
- SLOTERDIJK, Peter. *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la lettre sur l'humanisme de Heidegger*, Paris: Mille et une Nuits, 1999.
- SLOTERDIJK, Peter. *La Domestication de l'Être*, Paris: Mille et Une Nuits, 2000.
- VATTIMO, G. et al. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 1990
- WIENER, Norbert. *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*, Boston: Houghton Mifflin, 1950.

CAROLINA RIVA POSSE

Universidad Católica Argentina

Buenos Aires – Argentina

carolinarivaposse@uca.edu.ar

Logos, hospitalidad y democracia. Volver al origen de Europa de la mano de Augusto Del Noce y San Benito

Recibido: 15.8.19- Aceptado: 20.08.19

Resumen: En este artículo la *Regla* de San Benito, en su capítulo dedicado a la recepción de los huéspedes, es el punto de partida para hablar de hospitalidad, identificando los rasgos salientes que dieron lugar a la formación de Europa. Búsqueda del *Lógos*, en el ejercicio de una razón abierta a la trascendencia, atención al otro, constituyen claves para reapropiarse del espíritu tradicional que surgió en la síntesis cristiana, y que está llamado a actualizarse siempre. Del Noce ayuda a entender entonces cómo la crisis actual es producto de una lucha contra toda trascendencia.

Palabras clave: hospitalidad – cristianismo – democracia – logos – cultura

Logos, hospitality and democracy. Returning to the origin of Europe by the hand of Augusto Del Noce and Saint Benedict

Abstract: In this article the *Rule* of Saint Benedict, in the chapter related to the welcome of guests, is the starting point to talk about hospitality, identifying the salient features which fostered the formation of Europe. The search for *Lógos*, the exercise of reason open to transcendence, attention to the other, constitute key concepts to reappropriate the traditional spirit born in the Christian synthesis, and which is to be continuously renewed. Del Noce helps to understand how the actual crisis is the product of a battle against all forms of transcendence.

Keywords: Hospitality – Christianity – Democracy – Logos – Culture

1. La hospitalidad en la Regla de San Benito, y las raíces cristianas de Europa

En la *Regla de San Benito* encontramos algunas indicaciones para la recepción de los huéspedes: “Cuando se anuncie un huésped, el superior o los hermanos salgan a su encuentro con la más solícita caridad. Oren primero juntos y dense luego la paz”¹. Se dice también: “Léanle al huésped la Ley divina para que se edifique, y trátenlo luego con toda cortesía”². El superior quebrará el ayuno por la llegada del huésped, y toda la comunidad le lavará los pies. En el monasterio debe haber siempre camas preparadas para huéspedes.

¿De dónde esta cuidadosa hospitalidad? Dice la *Regla*, en el huésped es a Cristo a quien se recibe³.

La historia de nuestro mundo es la historia de la transmisión de esta experiencia: “Huésped fui y me recibieron”⁴. Experiencia de gratitud por un encuentro que plenifica, que habla de amor, comunicación y correspondencia. Convicción de encontrar en el otro a Cristo mismo, y de encontrarse a sí mismo en esta experiencia.

Para entender la génesis de esta cultura de la hospitalidad, propia de la tradición benedictina, pero también origen de la cultura europea *tout court*, podemos preguntarnos si los monjes se proponían en primer lugar fundar lugares de acogida, convertirse en personas hospitalarias principalmente, así como algunos pueden preguntarse si los monjes quisieron en primer lugar fundar una cultura cristiana. Benedicto XVI nos dice en el *Collège des Bernardins*, que su motivación era mucho más elemental, y era *quaerere Deum*, buscar a Dios (como por otro lado lo dice el mismo Benito en la *Regla*)⁵. En

¹ San Benito, 53, 3.

² San Benito, 53, 9.

³ San Benito, 53, 1.

⁴ Mt. 25:35.

⁵ San Benito, 58, 7.

pos de su objetivo se iba unificando el resto de la vida. Los monjes querían pasar de lo secundario a lo esencial, y teniendo esta mirada, lograron por añadidura una cultura y una forma de vivir que nos llega hoy. El cristianismo es el anuncio de que se cumple la promesa de satisfacer el deseo del corazón. ¿Hay alguien que desee la vida y gozar de días felices?⁶

Una primera advertencia sobre esta prioridad de objetivos es necesaria, para no caer en una afirmación ideológica de lo que podemos llamar los valores de Europa, o de la cristiandad. Benedicto nos recuerda la búsqueda de Dios como lo fundamental de la vida.

2. Exterioridad de las fuentes: síntesis de Atenas y Jerusalén

Europa nació hospedando a lo otro. Para ser fiel a sí misma, tuvo que reconocerse no fuente de sí misma. Firme en esta búsqueda de Dios, es fiel al encuentro que ha tenido, y que constituye una síntesis entre Atenas y Jerusalén. Para este punto resulta muy útil la obra de Rémi Brague, quien habla de la exterioridad de las fuentes culturales de Europa. Los monjes, por su fidelidad al encuentro con Cristo, por adherirse al hecho del *Logos* hecho carne, rastrear toda semilla del *Logos*. Los monjes copian, conservan y transmiten un legado que no han producido⁷.

Dice Brague que la forma de aprendizaje de Europa es la vía romana. ¿A qué llama la vía romana? El filósofo francés explica que los romanos tenían un sano complejo de inferioridad con respecto a los griegos, y que, aunque se consideraban más aptos que ellos para guerrear, les reconocían una superioridad cultural, que los llevó a estudiar griego y a apropiarse de su literatura y mitología. Europa no surge encerrada en sí misma, sino en esta secundariedad, en esta

⁶ San Benito, “Prólogo”, 15.

⁷ Cfr. Remi Brague, *Il futuro dell'Occidente* (Milano: Rusconi, 1998), 118-119.

recepción y discernimiento de todo lo que podía alimentarla⁸. Europa es apertura al diálogo, apropiación de lo extranjero, inculturación.

En el *quaerere Deum*, en la búsqueda del *Lógos*, encontramos el método de esta cultura. No se trató de una apertura indiscriminada, de una asimilación acrítica, sino de una evaluación juzgada a partir de lo recibido. Siguiendo a Pablo, podríamos decir que el ideal de la formación de la cultura fue el “Examinadlo todo y quedaos con lo bueno”⁹. Un verdadero diálogo es búsqueda de *lógos*, de razones, entre dos, como enseña Emilio Komar¹⁰. Tiene que existir voluntad de encontrar la verdad, respeto por el otro en cuanto otro, y tiene que existir también fidelidad al propio ser.

En las indicaciones de San Benito vemos cómo se enmarca la hospitalidad en la trascendencia, en el orar juntos, que apunta al sentido último de todo lo que se hace, y en la lectura de la Ley Divina se le dice al huésped quién lo acoge, qué se valora en esa casa. Se le comunica claramente la propia identidad para que exista verdadera comunicación entre las personas.

¿Qué ocurrió en el mundo, donde esta hospitalidad nos resulta tan extraña? ¿Es la identidad dialógica el rostro del mundo de hoy? ¿Por qué ocurre la fragmentación de la vida personal, la soledad, la pérdida del sentido de la vida? ¿Qué ocurrió con Occidente, que desde hace tiempo está amenazado por una aversión a los interrogantes fundamentales de su razón?

⁸ Cfr. Brague, *Il futuro...*, 42-44.

⁹ I Tes., 5:21.

¹⁰ Cfr. Emilio Komar, *La estructura del diálogo* (Buenos Aires: Ediciones Sabiduría Cristiana, 2010), 7.

3. La autonomía moderna y la revolución como proyecto salvífico

Las grandes palabras en torno a las que se constituyó Europa: *persona, trabajo, progreso, libertad*, que en la fe hecha cultura gestaron su significado, hoy están vacías de contenido o han perdido su espesor, como advierte el teólogo español Julián Carrón¹¹. Una cultura que brota del encuentro cristiano quiso ser sacada de raíz para mantener sus frutos, y se fue marchitando por la ausencia de ese suelo nutricional¹². Carrón se refiere en este punto a la Ilustración. Un ejemplo paradigmático es el reconocimiento de la dignidad de todo ser humano. Hasta la llegada del cristianismo esta noción no existía. No todos eran considerados personas. Hoy podemos preguntarnos si la concepción de persona y el reconocimiento de la igual dignidad de todo ser humano puede sostenerse sin el cristianismo que la gestó.

Augusto Del Noce, filósofo político nacido en Turín, insiste en afirmar que la historia contemporánea es historia filosófica, porque en el siglo XX hay un “estrecho paralelismo entre historia de las ideas e historia de los hechos”¹³. Muy brevemente podemos decir que en el siglo pasado se pone en práctica la idea de Revolución, que es punto de llegada del racionalismo. Al igual que Carrón, Del Noce ve en la modernidad ilustrada el intento de crear un mundo como si Dios no existiera. Para Del Noce, las utopías políticas implantadas en el siglo XX revelaron la faz totalitaria del ateísmo, que ya estaba en su inicio. El rechazo del estado de caída, propio del racionalismo, implica la normalidad del mal, el rechazo de un “más allá”, la afirmación de la autonomía del hombre, el rechazo de la dependencia (el ateísmo, por lo tanto). El racionalismo no espera la salvación. La Revolución es un proyecto salvífico. Se sustituye la búsqueda metafísica, de la racionalidad interna a lo real, por la acción política

¹¹ Julián Carrón, *La belleza desarmada* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2016), 25.

¹² Cfr. Carrón, *La belleza...*, 28.

¹³ Augusto Del Noce, *Giovanni Gentile* (Bologna: Il Mulino, 1990), 12.

que recupera los poderes de los que el hombre se había alienado¹⁴. Se pone en práctica como una lucha contra todo lo que remita a la trascendencia; por lo tanto, es lucha contra todo lo dado. No hay realidad que no sea radicalmente producto del hombre. En la revolución, la filosofía se hace mundo, y acabado su momento mesiánico, va mostrando su carácter disolutorio. El nihilismo en el que hoy estamos inmersos es resultado de la revolución.

Hoy vivimos en la “muerte de lo sagrado”¹⁵, porque se ha implantado culturalmente la inmanencia. Vivimos en la caducidad de todas las cosas, en la sociedad líquida, en donde caen juntos el “trinomio indisoluble de patria, familia y religión”¹⁶. Estas realidades no se pueden mantener sin un horizonte trascendente. ¿Qué es una familia? ¿Qué es ser varón, mujer, persona humana? Lo que hasta hace poco se aceptaba como evidente hoy ya no lo es.

Dice Del Noce: “Fin de la religión, de la libertad y de la democracia, que será el fin de Europa: porque el principio por el que ha surgido la civilización europea es aquél de un mundo de verdades universales y eternas, de las que todos los hombres participan. El principio del *Lógos*, en otros términos”¹⁷. No hablamos de Europa como un espacio geográfico, sino un “territorio ideal”, formado al calor del cristianismo, combinando, como veíamos con Bague, Atenas y Jerusalén, en que las personas se esfuerzan por contemplar por sí mismas las verdades inmutables, ideas platónicas, una realidad trascendente. Para Del Noce, que caiga Europa significa también que caiga la libertad, que caiga la democracia. ¿Qué es democracia para Del Noce? “Lo que caracteriza a la democracia no es el gobierno de

¹⁴ Cfr. Augusto Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione* (Milano: Rusconi, 1978), 5.

¹⁵ Augusto Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione* (Milano: Giuffrè, 1993), 240.

¹⁶ Del Noce, *Rivoluzione...*, 246.

¹⁷ Augusto Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione* (Milano: Giuffrè, 1970), 96.

la mayoría, sino el respeto por el individuo singular”¹⁸. Entonces para Del Noce, con Europa se derrumba la democracia porque se derrumba la conciencia del valor infinito de la vida de la persona individual.

La base de la cultura de Europa era la búsqueda de Dios y la disponibilidad para escucharle. Cerrada al *lógos* por la imposibilidad del relativismo de acoger algo como verdadero, el hombre de hoy tiene más dificultades para entenderse y entrar en consistente contacto con los otros. El diálogo se vuelve también más complejo, en un mundo en donde las identidades son fluctuantes y no hay voluntad de profundidad¹⁹. Podemos encontrar una declamación de tolerancia y de aceptación de las diferencias, probablemente mayor que en el pasado, pero asistimos a una violenta intolerancia, que no siempre se manifiesta con fuerza física. El relativismo se muestra dictatorial, como advierte Del Noce cuando dice que la “Consigna del nuevo laicismo es que es preciso ser tolerantes con toda forma de pensamiento, salvo con una: aquella que se presenta como aseveración de una verdad absoluta y definitiva”²⁰. No hay verdad, no hay libertad. Es el fin de toda hospitalidad.

4. Conclusiones

¿Entonces se trata de volver al pasado? De ningún modo. Una defensa identitaria no nos llevaría a encontrar al otro. Querer proclamar valores desenraizados de la experiencia de la que han brotado no ha funcionado en la historia, y sería ese uso ideológico del que advertimos al inicio. Sería adorar las cenizas, y no mantener vivo el fuego, como nos manda el Papa Francisco, citando a Mahler.

¹⁸ Augusto Del Noce, “Sul centro, il postfascismo e i comunisti”, en *Centro: tentazione senza fine*, con Norberto Bobbio, a cargo de L. Cedroni (Milano: Donizelli, 1995), 30.

¹⁹ Cfr. Komar, *La estructura...*, 50 y ss.

²⁰ Augusto Del Noce, *Il problema dell'ateismo* (Bologna: Il Mulino, 1990), 12.

Mantener vivo el fuego sería la forma de ser fieles a la tradición²¹. Transmitir algo vivo, transmitir una presencia.

Volver a Benito, como propusimos en primer lugar, es volver al testimonio de una vida transformada por el encuentro con Cristo, y la mirada transformada hacia los demás.

Así como la ideología de afirmación de los valores europeos sacados de la raíz de la experiencia cristiana podría ser un riesgo, quizás movido por alcanzar una hegemonía cultural, el otro riesgo podría ser el abandono del anuncio cristiano a la sociedad, el recluirse en un espacio de privacidad. No fue esta la experiencia benedictina. La fidelidad a lo encontrado, enclavados en su propio lugar, los monjes fueron fuente de irradiación, que atraieron a miles a vivir en torno. Si se reconoce como verdadero lo encontrado, la universalidad es una exigencia natural, es decir, el deseo de comunicarlo a todos los hombres se vive como una necesidad.

Tenemos que pensar la vida democrática en nuestras sociedades como espacios que posibiliten la narración recíproca de la propia subjetividad, que garanticen libertad para expresar la propia identidad, en el respeto por la búsqueda de cada ser humano. No hay sistema humano que garantice la ausencia de atropellos, pero es nuestro deber apuntar a la mayor hospitalidad posible.

Rémi Brague nos propone un ejercicio para entender esta fidelidad a lo encontrado, y para mantener vivo el fuego: “Podemos emprender un examen de conciencia frente a nuestra civilización presente. Debemos preguntarnos: ¿somos capaces todavía de alabar? ¿Somos todavía conscientes de poseer algo de lo cual estamos agradecidos?”²²

²¹ FRANCISCO, “Discurso del Santo Padre Francisco al movimiento de Comunión y Liberación”, párr. 7. Disponible en: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/march/documents/papa-francesco_20150307_comunione-liberazione.html, consultado el 14/4/2019

²² Remi Brague, “From What is Left Over”, en *First Things*, 2017, párr. 28.

5. Bibliografía

SAN BENITO, *Regla de monjes*, Editorial Benedictina, Buenos Aires, 1947

BENEDICTO XVI, “Discurso al mundo de la cultura en el Viaje Apostólico a Francia”
https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html consultado el 15/4/2019

FRANCISCO, “Discurso del Santo Padre Francisco al movimiento de Comunión y Liberación”,
https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/march/documents/papa-francesco_20150307_comunione-liberazione.html, consultado el 14/4/2019

BRAGUE, Rémi. *Il futuro dell'Occidente*, Milano: Rusconi, 1998.

_____, “From What is Left Over”, en *First Things*, agosto 2017. <https://www.firstthings.com/article/2017/08/from-what-is-left-over>, consultado el 10/4/2019.

CARRÓN, Julián. *La belleza desarmada*, Trad. Belén de la Vega, Madrid: Ediciones Encuentro, 2016.

DEL NOCE, Augusto. *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, Milano: Giuffrè, 1993.

_____, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano: Giuffrè, 1970.

_____, *Il problema dell'ateismo*, Bologna: Il Mulino, 1990.

Disponible en: <https://www.firstthings.com/article/2017/08/from-what-is-left-over>, consultado el 10/4/2019.

_____, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano: Rusconi, 1978.

_____, “Sul centro, il postfascismo e i comunisti”, en *Centro: tentazione senza fine*, con Norberto Bobbio, a cargo de L. Cedroni, Milano: Donizelli, 1995.

_____, *Giovanni Gentile*, Bologna: Il Mulino, 1990.

KOMAR, Emilio. *La estructura del diálogo*, Buenos Aires: Ediciones Sabiduría Cristiana, 2010.

Nombre, esperanza y donación

EZEQUIEL D. MURGA
CONICET / UBA-FFyL
Buenos Aires - Argentina
ezequielmurga@gmail.com

Hospedar el fenómeno. Hacia una ética de la fenomenalidad en Jean-Luc Marion

Recibido: 12.8.19- Aceptado: 21.08.19

Resumen: La fenomenología contemporánea ha repensado el lugar de la subjetividad a partir de la receptividad, ya sea del Ser, del otro, del Acontecimiento, o del fenómeno en general. En este contexto, la obra de Marion propone una acogida de los fenómenos a partir de su donación. Al tomar la iniciativa el fenómeno mismo que se da a partir de sí, el sujeto queda en la posición de la receptividad, de recibir lo que se le da, siendo el responsable de los modos de fenomenalización. En este trabajo proponemos profundizar la dimensión de responsabilidad del sujeto en la obra de Marion a la hora de recibir, hospedar y fenomenalizar aquello que se le da.

Palabras clave: fenomenología – receptividad – responsabilidad – fenómenos saturados – ética

Hosting the Phenomenon. Towards an Ethics of Phenomenality in Jean-Luc Marion

Abstract: The contemporary phenomenology has rethought the place of subjectivity starting from receptivity, whether it is from the self, the other, the event or the phenomena in general. Whithin this context, Marion's work proposes a reception of the phenomena from their givenness. Given that the phenomena take the initiative that is given by its own self, the subject is left in the position of receptivity, by receiving what it is given and being responsible for the modes of phenominalization. In this paper, we propose to dive deep into the dimension of the subject's responsibility whithin Marion's work when it comes to

receiving, hosting and phenominalising what's given.

Keywords: Phenomenology – Receptivity – Responsibility – Saturated Phenomena – Ethics

1. Introducción

La fenomenología contemporánea a partir del giro producido en su pensamiento, comenzando por el segundo Heidegger y pasando por Lévinas, Derrida, Ricoeur y Marion, entre otros, se ha propuesto destituir a la subjetividad de su púrpura trascendental para constituir la, no a partir de la metafísica, sino a partir de la receptividad. La iniciativa que la pasa a tomar la alteridad, ya sea la del Ser, la del Otro, o la del fenómeno en general, transforma al sujeto en una receptividad que lo acoge y recibe.

En este contexto, Jean-Luc Marion ha propuesto una fenomenología de la donación en donde los fenómenos son pensados, siguiendo el concepto de fenómeno de Heidegger en el §7 de *Ser y Tiempo*¹, dándose a partir de sí y al sujeto como la instancia receptiva del fenómeno. Dentro de esta propuesta fenomenológica, Marion desarrolla el concepto de fenómenos saturados, es decir, fenómenos que por el exceso de donación exceden y superan cualquier intento de receptividad del sujeto, saturando todo horizonte. Sin embargo, este sujeto en última instancia no debe confundirse, según Marion, con una pura pasividad, sino que, superando la distinción todavía metafísica entre actividad y pasividad, el adonado debe decidir y responsabilizarse sobre el modo de fenomenalidad de lo dado.

¹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2016).

En *Certitudes Negatives*² Marion retoma la cuestión de los fenómenos saturados y presenta la posibilidad de una variación hermenéutica en donde el sujeto decida si entregarse a la saturación del fenómeno o reducirlo al rango de un objeto. Por ejemplo, en *El fenómeno erótico*³ se propone analizar desde una perspectiva fenomenológica las distintas figuras del amor; se utiliza como ejemplo la obra *Don Giovanni* para mostrar cómo frente a un mismo otro, Don Juan y Sgnarelle ven dos fenómenos distintos, porque lo ven desde dos miradas diferentes: “uno con la fantasía del deseo, el otro con la neutralidad del buen sentido⁴”. Parecería entonces que una misma donación, se puede fenomenalizar de maneras diferentes de acuerdo con la mirada que recibe y acoge la donación. Esta posibilidad que aparece en la obra de Marion de decidir sobre el modo de fenomenalización de lo dado, nos conduce hacia una ética de la receptividad a partir de la obra de Marion.

Comenzaremos brevemente presentando los elementos centrales del pensamiento marioniano en torno a la donación, los fenómenos saturados y la receptividad, para luego analizar el modo en que el sujeto recibe y fenomenaliza, y poder concluir con un esbozo de una ética de la receptividad.

² Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives* (Paris: Grasset, 2010).

³ Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique. Six méditations sur l'amour* (Paris: Grasset, 2003).

⁴ Jean-Luc Marion, *El fenómeno erótico* (Buenos Aires: El cuenco de plata, 2013), 97.

2. La fenomenología de la donación

Marion propone a partir de sus obras fenomenológicas una fenomenología de la donación.⁵ Retoma la definición de fenómeno del §7 de *Ser y Tiempo*, en donde el fenómeno se da a partir de sí. Esto lleva a pensar la fenomenología desde la donación del fenómeno sin ningún *a priori* y, a la vez, destituyendo al sujeto de su dimensión trascendental, al cual le asignará el lugar de receptor del fenómeno que se da.

Al pensar a los fenómenos a partir de su donación, Marion presenta una tópica de los fenómenos en donde los clasifica de acuerdo al grado de saturación. Esto le permitirá introducir el concepto de fenómenos saturados, es decir, fenómenos que por el exceso de donación saturan todo horizonte de comprensión.⁶ Los fenómenos saturados se distinguen de los fenómenos de derecho común⁷ en donde intuición y significación coinciden fenomenalizando los objetos cotidianos, y de los fenómenos pobres⁸ en donde la ausencia de intuición permite fenomenalizar idealidades del tipo matemáticas. Invertiendo la lógica metafísica, que privilegia los fenómenos pobres como ideal de fenomenalización y criterio de verdad, Marion propone

⁵ Ver principalmente: Jean-Luc Marion, *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología* (Buenos Aires: Prometeo, 2004); Jean-Luc Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación* (Madrid: Síntesis, 2008); Jean-Luc Marion, *De súrcroit. Études sur les phénomènes saturés* (Paris: PUF, 2001).

⁶ Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, 366.

⁷ *Ibíd.*, 363.

⁸ *Ibíd.*, 362.

hacer de los fenómenos saturados el paradigma de toda fenomenicidad. Si en un comienzo parecía que los fenómenos saturados eran acontecimientos extraordinarios,⁹ con la publicación de *la banalidad del fenómeno*¹⁰, todo fenómeno, aún el más cotidiano y ordinario, como comer una madalena, se volvería posible de saturación. Finalmente, en *Certitudes Negatives* retoma la problemática de los fenómenos saturados presentando una nueva tópica¹¹ y clasificándolos, esta vez, entre fenómenos del tipo del acontecimiento y del tipo de objeto. Sin embargo, a partir de una variación hermenéutica, los fenómenos saturados pueden objetivarse y los objetos pueden saturarse:

La distinción de modos de fenomenicidad (para nosotros entre objeto y acontecimiento) puede articularse sobre variaciones hermenéuticas [...]. Sólo depende de mi mirada que incluso una piedra pueda, a veces, aparecer como un acontecimiento.¹²

⁹ E. Falque va a criticar especialmente este carácter extraordinario de los fenómenos saturados de Marion. Emmanuel Falque, «Phénoménologie de l'extraordinaire», *Revue Philosophie*. «Jean-Luc Marion» 78 (2003): 52–76.

¹⁰ Jean-Luc Marion, *Le visible et le révélé* (Paris: Cerf, 2005), 143–82.

¹¹ C. Gschwandtner señala que con la nueva tópica Marion anularía toda posibilidad de gradación de los fenómenos resultando, a su entender, una pérdida. Christina M. Gschwandtner, *Degrees of Givenness. On saturation in Jean-Luc Marion* (New York: Fordham University Press, 2014), 8–9. Por su parte, J. Roggero propone la posibilidad de conciliar ambas clasificaciones. Jorge Luis Roggero, *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger* (Buenos Aires: SB Editorial, 2019), 149–53.

¹² Marion, *Certitudes négatives*, 307.

De esta manera se podría afirmar que todo fenómeno se da como saturado y que es el sujeto el que le fija los límites a la donación y, por lo tanto, lo constituye como objeto o se abandona a la saturación del fenómeno.

Desde la perspectiva del sujeto, Marion va a criticar el Yo Trascendental constituyente, propio de un pensamiento metafísico, y va a introducir la figura del adonado.¹³ El sujeto pierde su privilegio para quedar en última instancia como aquel que recibe y se recibe en la donación. Marion va a definir como la función principal del adonado la receptividad. Esta receptividad no debe confundirse con una mera pasividad, sino que, por el contrario, logra superar la distinción metafísica entre actividad y pasividad. La función de la receptividad es justamente la de mediar entre la pasividad y la actividad, superándolas. En efecto,

la recepción implica ciertamente receptividad pasiva, pero exige también la actitud activa, porque la capacidad (capacitas) para incrementarse a la medida de lo dado y para sostener la llegada de lo dado, debe ponerse a trabajar, trabajo de lo dado por recibir, trabajo sobre sí mismo para recibir.¹⁴

Es por lo tanto la función del adonado la de mediar entre lo que se da y lo que se muestra, mostrando cada vez el fenómeno tal cual se da. Esta función de receptividad, retoma el concepto de capacidad tal como era entendido antes de la modernidad,¹⁵ en cuanto la capacidad de recibir,

¹³ Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, 423.

¹⁴ Marion, *De sùrcroit. Études sur les phénomènes saturés*, 57.

¹⁵ En francés el término capaz, capacidad perdió en la modernidad su dimensión de receptividad para guardar sólo su significado de actividad “capaz de hacer”, mientras que el español guarda todavía ambos significados Jean-Luc Marion, *Cuestiones Cartesianas*, 1a ed. (Buenos Aires: Prometeo, 2010), 115–16.

capacidad que al mismo tiempo que recibe da una forma. El ejemplo más claro es el del recipiente, que mientras es capaz de recibir el agua le da su forma. Sin embargo, el término recibió a partir de la modernidad otro significado. Este paso de la capacidad receptora, capacidad de recibir el fenómeno y mostrarlo, se volvió con el yo trascendental de la modernidad en capacidad de hacer, de dominar. Retomar por lo tanto su significado originario, en tanto función del adonado, es también destituir al yo de toda “púrpura trascendental” y por lo tanto de toda pretensión de dominio y poder sobre los fenómenos. Sin embargo, no alcanza con la mera receptividad del fenómeno, sino que en esta acogida se da también la fenomenalización de lo recibido. El adonado al recibir la donación, decide el modo en el que el fenómeno se muestra. Marion utiliza la imagen del prisma o del filtro para explicar cómo el asignatario hace surgir esta primera visibilidad sin producirla:

...un tal filtro define así una función: manifestar lo que se presenta (se da) y que, empero, debe introducirse aún en presencia del mundo (mostrarse); esta función caracteriza aquí sin sorpresas el polo-conciencia (o como quiera llamarse), tal y como éste trata con lo abierto fenomenológico donde debe mostrarse lo dado.¹⁶

3. Hospedar el fenómeno

Entonces, la función del adonado es la de recibir la donación y mostrar aquello que se da. Si pensamos ahora de manera conjunta los fenómenos saturados y la función de receptividad y fenomenalización, el adonado puede fenomenalizar la donación, que se da siempre en exceso, de

¹⁶ Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, 419.

distintas maneras y en distintos grados. Siguiendo el ejemplo con el que comenzamos el trabajo, Don Juan y Sgnarelle fenomenalizan lo mismo de dos maneras totalmente diferentes. Pero podríamos pensar también otros ejemplos. Una obra de arte, a las cuales Marion ubica como fenómenos saturados del tipo del ídolo,¹⁷ pueden reducirse a un mero objeto de comercio en la mirada de un subastador. O el cuerpo propio, fenómeno saturado de la carne, debe volverse un cuerpo como objeto para ser operado por un médico. En todos estos ejemplos vemos cómo la misma donación se puede mostrar a partir de la saturación de un acontecimiento único o se puede reducir al rango de un objeto del mundo. Es la función del sujeto la de medir esa distancia y decidir el modo de la fenomenalización. Para Marion el sujeto es el responsable del modo en que los fenómenos se muestran.¹⁸ Si bien, son los fenómenos a partir de ahora los que toman la iniciativa y se dan a sí mismos, y con ellos nos dan a nosotros mismos, el sujeto tiene la función profundamente ética, en tanto que es responsable de la fenomenalización de lo que se da, de hacer visible lo que se le da.

Sumado a la función del adonado que hemos presentado, la de la receptividad, queremos agregar otra función: el discernimiento.¹⁹ Es el adonado el que debe discernir el

¹⁷ Marion, *De sùrcroit. Études sur les phénomènes saturés*, 65–98.

¹⁸ Marion retoma la responsabilidad frente al otro de Lévinas ampliándola a todos los fenómenos: “La responsabilidad no puede restringirse a una sola de las paradojas, el icono, por más privilegiado que sea, ni limitarse a un solo horizonte, aunque se tratara de la ética. La responsabilidad pertenece de pleno derecho a toda fenomenicidad”. Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, 460.

¹⁹ Si bien Marion no desarrolla el tema del discernimiento podemos

modo de manifestarse de lo dado, es decir su horizonte de visibilidad. Esta función del discernimiento se une y se articula con la receptividad y la hermenéutica. Mientras que la receptividad tiene la función de resistir al fenómeno para poder hacerlo visible, y la hermenéutica de nombrarlo, a su propio riesgo, para manifestarlo, es el discernimiento el que debe recorrer constantemente la distancia entre la respuesta y la llamada, lo dado y lo mostrado, para intentar, en un ejercicio sin fin, de que lo que se muestre sea cada vez lo más acorde con lo que se da. El adonado tiene por lo tanto la función “de abrir y cerrar el flujo de la fenomenicidad”,²⁰ tiene que decidir en qué momento resistir la mirada del otro en tanto que ícono y en qué momento reducir su impacto para permitir el intercambio propio de la vida social. Discernimiento continuo y profundamente ético: somos responsables de los fenómenos, y del modo en que se nos muestran.

La pregunta que nos acompaña en este trabajo es la de pensar qué criterio fenomenológico utilizar a la hora de pensar el modo en el que se debe mostrar un fenómeno. En efecto, no podemos vivir en estado de continua saturación, ni detenernos frente a cada rostro que nos cruzamos. Parecería que la vida cotidiana, la vida de la actitud natural

encontrar algunas menciones del discernimiento como parte de la hermenéutica en su obra. En *El cruce de lo visible*, Marion hablará del discernimiento necesario para reconocer a Cristo en la cruz (Jean-Luc Marion, *La croisée de visible* (Paris: PUF, 2007), 129.) En *De surcroît* se referirá al discernimiento para decidir el sentido que se le debe asignar a un objeto (Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, 133–34.).

²⁰ Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, 478.

como la llama Husserl, no puede quedar sumergida en un continuo estado de receptividad. Tal como afirma Marion:

el deber de hacer aparecer cada vez un tal fenómeno saturado impediría prácticamente la vida social, la cual requiere el anonimato, la intercambiabilidad y la rapidez de ese intercambio.²¹

Entonces, ¿En qué momentos se debe y puede fenomenalizar al modo de la saturación? Y, por el contrario, ¿En qué momento se debe tratar a lo dado como un objeto dentro de la lógica del intercambio? Si bien en la obra de Marion parecería no haber una respuesta clara a esta problemática, creemos que se puede encontrar un camino a partir de la lectura que Marion hace de los tres órdenes de Pascal.²² La analogía entre los tres órdenes y la fenomenología de la donación la establece Marion mismo en el prefacio a la traducción española a *Siendo dado*, en donde va a comparar cada uno de los órdenes con cada una de las reducciones fenomenológicas, quedando el tercer orden, el del amor, igualado a la reducción a la donación. En el prefacio va a afirmar que la reducción a la donación no anula el orden de la objetualidad, sino que siguiendo la distinción de tres órdenes de Pascal, la tercera reducción “retoma, valida, y descalifica, a la vez las dos primeras”.²³ La donación no anula el orden del objeto, sino que lo ubica en el lugar que le corresponde.

Efectivamente, Pascal desarrolla una arquitectónica de tres órdenes. “Los tres órdenes retoman los tres objetos de

²¹ *Ibíd.*, 494.

²² Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1986), 325.

²³ Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, 14.

la metafísica especial”:²⁴ el primero corresponde al mundo, el segundo al espíritu, y el tercero a Dios. A su vez a cada orden le corresponde un campo para ver: al primero las cosas corporales, al segundo las espirituales, mientras que el tercero abre los ojos a las realidades de la fe.²⁵ Los tres se ordenan a partir de una jerarquía en donde el inferior no puede ver las grandezas del orden superior, pero inversamente, el orden superior puede juzgar a los inferiores. El parámetro del segundo orden es, para Pascal, la evidencia, y el del tercero la caridad. Cuando se quiere utilizar la evidencia para juzgar los elementos del tercer orden se comete una tiranía²⁶ ya que se realiza una transgresión del segundo orden al tercero. Marion va a interpretar esta tiranía como una transgresión ilegítima de los órdenes inferiores hacia los superiores.²⁷ Por el contrario, el orden superior sí puede juzgar a los inferiores desde la caridad. Podríamos distinguir, a partir de este texto, dos maneras de objetualizar. Por un lado, cuando la objetivación se realiza desconociendo la donación, se realiza una tiranía sobre el fenómeno, forzándolo así al rango de objeto. Por el otro lado, una objetivación realizada desde la donación misma, es decir, desde el orden del amor, en donde acogiendo el exceso de lo dado se discierne interpretar lo dado en exceso, esta vez, como un objeto, pero sabiendo que no es más que una interpretación y una reducción, y que en el fondo de ese fenómeno se encuentra

²⁴ Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, 326.

²⁵ Blaise Pascal, *Pensamientos* (Madrid: Gredos, 2012), párr. 308/793.

²⁶ “La tiranía consiste en el deseo de dominación universal y fuera de orden” (Ibíd, párr. 58/332.).

²⁷ Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, 341.

siempre el exceso de lo dado. El criterio de discernimiento será siempre el amor.

4. Conclusión

A partir de los desarrollos de la fenomenología de la donación, Marion propone una autoostración de los fenómenos a partir de sí y una función receptiva del sujeto. Esta acogida de los fenómenos por parte de la subjetividad implica una responsabilidad sobre sus modos de manifestación.

A nuestro entender, ser responsable de los fenómenos no implica la necesidad de tener que recibirlos siempre en el modo de la saturación y rechazar toda constitución de objetos. Por el contrario, reconociendo siempre el exceso de lo dado se debe discernir en qué momentos se lo debe objetualizar sabiendo que se está realizando una reducción, y en qué momentos se debe dejar que se manifieste el exceso de lo dado. La tiranía no se encuentra en tratar como objetos a los fenómenos, sino en no reconocer en los objetos el exceso de lo dado.

5. Bibliografía

- FALQUE, Emmanuel. «Phénoménologie de l'extraordinaire». *Revue Philosophie*. «Jean-Luc Marion» 78 (2003): 52–76.
- GSCHWANDTNER, Christina M. *Degrees of Givenness. On saturation in Jean-Luc Marion*. New York: Fordham University Press, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2016.

-
- MARION, Jean-Luc. *Certitudes négatives*. Paris: Grasset, 2010.
- . *Cuestiones Cartesianas*. 1a ed. buenos Aires: Prometeo, 2010.
- . De sùrcroit. Études sur les phénomènes saturés. Paris: PUF, 2001.
- . *El fenómeno erótico*. buenos Aires: El cuenco de plata, 2013.
- . *La croisée de visible*. Paris: PUF, 2007.
- . Le phénomène érotique. Six méditations sur l'amour. Paris: Grasset, 2003.
- . *Le visible et le révélé*. Paris: Cerf, 2005.
- . Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología. buenos aires: Prometeo, 2004.
- . Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación. Madrid: Síntesis, 2008.
- . *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- PASCAL, Blaise. *Pensamientos*. Madrid: Gredos, 2012.
- ROGGERO, Jorge Luis. *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*. Buenos Aires: SB Editorial, 2019.

PEDRO PABLO ACHONDO MOYA

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Valparaíso, Chile

pedropablo.achm@gmail.com

Charlotte Delbo: Hospitalidad como resistencia, belleza y memoria en los campos de la muerte

Recibido: 12.8.19- Aceptado: 31.08.19

Resumen: El siguiente artículo busca poner de relieve el pensamiento y la praxis de la activista y escritora francesa Charlotte Delbo. El 24 de enero de 1943, junto a doscientas treinta mujeres, Charlotte es deportada a Auschwitz. Su testimonio deja entrever no solo el horror de la barbarie, conocido por tantos escritores y sobrevivientes, sino, y aquí radica su importancia y originalidad, en la humanidad que ella pudo ofrecer y descubrir. Probablemente por su exquisita sensibilidad y, aventuramos, por su ser mujer, Charlotte Delbo testimonia una esperanza humana contra todo, la belleza de las relaciones y la maravilla de los detalles cuando la vida pelagra.

Nos adentramos en su testimonio a partir de la trilogía *Auschwitz et après* para verificar cómo el odio, la violencia y el abuso (el mal) no son capaces de destruir la belleza que el ser humano porta. En el campo, Charlotte Delbo se transforma en una figura de hospitalidad y nos permite comprender la fuerza de la resistencia y de la compañía de un otro.

El estudio se enmarca en lo que podríamos llamar una “ética de la esperanza”. En tiempos de catástrofes eco-sociales, son los testimonios del margen, los relatos de resistencia y las vidas sufridas, donde encontramos semillas para seguir esperando y trabajando en la construcción de la justicia y la paz. Sin duda la vida de Charlotte Delbo constituye una pieza clave, tan llena de lucidez como de belleza, en una época herida –la de ella; y la nuestra.

Palabras Clave: Charlotte Delbo – hospitalidad – resistencia – belleza – memoria

Charlotte Delbo: Hospitality as resistance, beauty, and memory in the fields of death

Abstract: This article wants to show the thought and praxis of Charlotte Delbo, activist and French writer. The January 24th of 1943, together with two hundred and thirty women, Charlotte is deported to Auschwitz. Her testimony let us see the horror of the barbaric that so many survivors and writers have shown. But what is interesting for us is its originality to express her humanity in that space. Probably because of her exquisite sensibility and, as we argue, because she is a woman. Charlotte Delbo can share hope against everything, share the beauty of human relations and the wonder of details when life is in danger.

We enter in her experience from the trilogy *Auschwitz et après* to verify that hate, violence and abuse (the evil) cannot destroy the beauty that humans have inside. In the field, Charlotte Delbo became a figure of hospitality that allows us to understand the force of resistance and the power of the other.

This study may be part of what we can call an “ethic of hope”. In times of eco-social catastrophes are the experiences of marginalized ones, the stories of resistance and suffering lives where we can find seeds to keep waiting and keep working for justice and peace. Without question the life, the clarity and the beauty of Charlotte Delbo is fundamental, to face an injured epoch -hers and ours.

Keywords: Charlotte Delbo – Hospitality – Resistance – Beauty – Memory

1. Introducción

En este ensayo quisiéramos adentrarnos en la virtud de la hospitalidad desde una figura bien concreta y escasamente conocida en Latinoamérica. Nos referimos a Charlotte Delbo.

Charlotte Delbo nació el 10 de agosto de 1913 en una región al sur de París, a orillas del río Sena. De familia de inmigrantes italianos, es la hija mayor de cuatro hermanos. Estudió dactilografía en inglés en el París de los años 30. Allí conoció el marxismo y a su futuro marido Georges Dudach, ferviente militante comunista. Dudach, a partir de 1937, dirigirá el periódico “*Le cahiers de la jeunesse*” donde trabajará Charlotte. Eso le permitirá entrevistar a Louis Jouvet, uno de los más grandes directores de teatro y actores franceses del siglo XX, con quien más tarde trabajaría.

En 1940, con la llegada de los alemanes a París, Charlotte se va de gira con la tropa de Jouvet a Suiza y luego a América Latina; mientras que Dudach entra a la clandestinidad. A su regreso Charlotte se ocupa de traducir y dactilografiar para el Partido la información proveniente de Radio Moscú y Radio Londres. El 2 de marzo de 1942, el estudio donde trabajaban es invadido por cinco policías que toman preso a Charlotte y Georges; este último es condenado a muerte y fusilado el 23 de mayo del mismo año. Charlotte es dejada en libertad. Transferida a Romainville, el 20 de enero de 1943 es una de las doscientas treinta deportadas políticas que parten de Compiègne rumbo al campo de Auschwitz-Birkenau. Después de un tiempo y de haber sobrevivido a un tifus, Charlotte es transferida a Ravensbrück, donde es liberada por la Cruz Roja el 23 de abril de 1945. De las doscientas treinta mujeres deportadas, solo cuarenta y nueve sobreviven.

Luego de unos meses en Suecia, Charlotte vuelve a París a trabajar con Jouvet. Sus fuerzas son tan débiles que se recluye una temporada en el hospital psiquiátrico Les Hortenses en Suiza; allí escribe *Aucun de nous ne reviendra*, sin compartirlo. Más tarde, trabajará en la

naciente ONU hasta 1960, tras lo cual dejará esta labor para unirse a su amigo, el filósofo Henri Lefevre en el CNRS (Centro Nacional de Investigación Científica) hasta 1978. En 1965, veinte años después de su estadía en el hospital suizo, su libro sobre las memorias de Auschwitz verá la luz. Más tarde le seguirán los otros dos tomos de la trilogía. Charlotte muere de cáncer el 1 de marzo de 1985.

A partir de una lectura creyente de su experiencia, narrada en la trilogía *Auschwitz et Après*, presentamos los trazos de lo que podríamos denominar una “ética de la esperanza”, donde se entrelazan belleza, don, acogida, memoria y resistencia. En tiempos de catástrofe y de incertidumbres ecosociales, nos parece que es en los testimonios del margen, en las vidas sufridas y arrebatadas, en los relatos de lucha y sobrevivencia donde encontramos las semillas para seguir esperando y acogiendo, para seguir creyendo en el ser humano y continuar trabajando en la construcción de la justicia y la paz.

2. Una hospitalidad de nombres

*Todos fuimos marcados en el brazo de un número indeleble
Todos debían morir desnudos
El tatuaje identificaba los muertos y las muertas¹*

Charlotte, ahora número 31661, jamás olvidó un nombre. Lo primero que llama la atención es su extrema delicadeza en el trato, en el trato humano en condiciones infrahumanas. Sus escritos están llenos de nombres, nombres de mujeres, sobre todo; de sus compañeras de

¹ Charlotte Delbo, *Auschwitz et après I: Aucun de nous ne reviendra* (Paris: Les éditions de minuit, 1970), 24.

penurias, con las que luchó y resistió, de las que se despidió y de las que una vez liberada fue a visitar. Ni Charlotte ni sus amigas se transformaron en simples números, en tatuajes sin rostro, en gente sin piel ni lágrimas. La hospitalidad aparece como acogida, sostén, soporte del otro. Charlotte transforma su preocupación en ocupación del otro, por el otro y por sí misma: “Era el día. Las columnas se formaron. Nos dejamos dirigir por cualquiera. Nuestra única preocupación era de no separarnos, así como de tenernos estrechamente la una a la otra”². La necesidad de la estrechez, de la cercanía y proximidad aquí se llena de fuerza. No es solo el apoyo, sino la compañía; no es solo una empatía en el miedo y el dolor, sino una ofrenda hacia el otro. “La una a la otra” se transforma en expresión del amor donado y ofrecido. Esta última expresión muy querida por Jesús era, según el teólogo chileno Ronaldo Muñoz, una de las marcas registradas del cristianismo, el *allélon*. *Allélon* significa literalmente “de uno para con el otro” y se usa bajo el significado de recíprocamente, mutuamente. Es un genitivo plural, solo empleado en plural, porque siempre se refiere a dos. El *allélous*, en palabras de Ronaldo:

...significa unos a otros. Ámense unos a otros, lávense los pies unos a otros, sírvanse unos a otros, lleven la carga unos a otros, lloren con los que lloran, alégrense con los que se alegran. Esta reciprocidad igualitaria que es propia de la hermandad cristiana y que es la gran obsesión de Jesús, es inseparable de la experiencia del Dios que nos ama como padre y madre, y que está atento a nosotros para sanarnos, para levantarnos, para corregirnos con cariño. Descubrí enseguida que Dios mismo es allélous, unos a otros³.

² Delbo, *Auschwitz et après I...*, 74.

³ Enrique Moreno y Cristián Venegas, *Conversaciones con Ronaldo Muñoz*. (Santiago: Fundación Coudrin, 2010), 49.

Nos aventuramos a afirmar que el *allélous* cristiano se hizo cuerpo en Charlotte Delbo. Ella vivió esta dimensión cristiana profundamente, configurando su vida – inserta en el horror de Auschwitz– en un hogar y un refugio para el otro.

Como en ese otro episodio, al regreso del trabajo de la tarde. Extenuadas del cansancio, agobiadas por la sed; dos mujeres caen al suelo y, pese a los golpes, ya no vuelven a levantarse. Charlotte al describir este horrible momento dice:

Las cargamos dulcemente a lo largo de la explanada, allá donde la hierba está seca, y regresamos a nuestras palas. Ellas nos hacen falta. No todas saben, preguntan. Los nombres pasan de boca en boca en un cuchicheo sin emoción. Estamos demasiado cansadas. Berta y Mariana están muertas. ¿Cuál Berta? Berta de Bordeaux⁴,

y más adelante, luego de los extenuantes kilómetros cargándolas, “No miramos más, porque las lágrimas caen sobre nuestros rostros, caen sin que lloremos. Caen de cansancio y de impotencia. Y sufrimos en esa carne muerta como si estuviera viva. La tabla bajo los muslos las hiere, las corta. Berta. Mariana”⁵. En Charlotte, la hospitalidad toma un carácter nominativo, es decir, se llena de nombres. Se traduce en mantener lo del otro en una, su identidad, su procedencia, su tierra, su acento; todo ello en el simple acto de nombrar o llamar. Llamar a la otra por lo que no han podido arrebatarse es una forma de protegerla. El nombre se convierte en la casa donde una puede habitar sin ser arrojada fuera.

⁴ Delbo, *Auschwitz et après I...*, 126.

⁵ Delbo, *Auschwitz et après I...*, 131.

3. Una hospitalidad como lugar y cuerpo de resistencia

La hospitalidad consiste también en ver aquello que nadie quiere ver, en hacerle frente – cuerpo a cuerpo– a la hostilidad y violencia.

Hay que volver, volver a la casa, volver para tocar con nuestras manos el fregadero de piedra y luchamos contra el vértigo que nos empuja hacia el fondo del agujero de la noche o de la muerte . . . nuestra energía en un esfuerzo desesperado, y nos abrazamos al ladrillo, al ladrillo frío que cargamos contra nuestro corazón, el ladrillo que arrancamos de un montón de ladrillos cimentados por el hielo, rompiendo el hielo con nuestras uñas⁶.

Las mañanas, durante la llamada, Charlotte sufre lo indecible. Todas las mañanas. Su cuerpo ya no soporta el dolor, el frío. El frío es peor que el dolor.

Qué bien que hace deshacerse de ese corazón frágil y exigente. Una se detiene en una levedad que debe ser aquella de la felicidad. En el fondo de mí, todo se llena de la fluidez de la felicidad. Me abandono y es dulce abandonarse a la muerte, más dulce que el amor es saber que es el fin, el fin del sufrimiento y de la lucha, el fin de pedir lo imposible a ese corazón que ya no puede más . . . Y cuando vuelvo a mí, es por las bofetadas que me da Viva, con todas sus fuerzas, apretando la boca y sin mirarme. Viva es fuerte. Ella no se desmaya en la llamada. Yo, todas las mañanas. Es un momento de felicidad sin palabras. Viva no puede saberlo. Ella dice y dice mi nombre que me llega desde lo lejos desde el fondo del vacío – es la voz de mi madre la que oigo. La voz se hace dura: Agallas. De pie. Y siento que estoy apretada a Viva como el niño a su madre . . . Y debo luchar para escoger entre esa conciencia que es sufrimiento y este abandono que era felicidad, y yo escogí porque Viva me decía: Agallas. De pie⁷.

⁶ Delbo, *Auschwitz et après I...*, 90.

⁷ Delbo, *Auschwitz et après I...*, 103-104.

Charlotte y sus compañeras veían todos los días la muerte. Todos los días una decidía morir, “morir es tan fácil aquí. Solamente hay que dejar ir su corazón”⁸. La muerte cotidiana es una opción, pero delante de los cuerpos heridos del otro, esa opción queda en segundo lugar. Es lo que Charlotte testimonia. Ese abandono de felicidad que significaba desfallecer, no volver a abrir los ojos ni levantarse; o esa conciencia de sufrimiento compartido, resistido y batallado juntas. Charlotte todas las mañanas vuelve a escoger al otro, a la otra. De esa forma ella también acoge la hospitalidad de su compañera. No se vive más para sí misma, sino para las otras. Entendido así, Charlotte se configura con Cristo.

¿Es posible que la hospitalidad llegue al punto de acogerlo todo, recibirlo todo, permitir entrar todo? En Charlotte hay atisbos de una “hospitalidad radical”. Probablemente, aquella que puede acontecer en las situaciones límites, en donde la vida todo el tiempo pende de un hilo. En uno de sus escritos dice:

La muerte me asegura: no la sentiré. ‘No le temas a los crematorios, ¿por qué?’ Es que ella es fraterna, la muerte. Aquellos que la han pintado con una cara execrable jamás la han visto. La repugnancia la lleva. Yo no quiero pasar sobre una pequeña camilla. Ahora, sé que todas las que pasan lo hacen por mí, que todas las que mueren, mueren por mí. Las veo pasar y me digo no. Dejarse congelar en la muerte, aquí en la nieve. Déjate congelar. No, porque hay una camillita. Yo no quiero pasar sobre la camillita⁹.

No todo es bienvenido. La muerte, que nos arrebatara la vida de manera trágica y sin desearla, no es bienvenida. Para ella no hay acogida. Pero sí para la otra muerte, aquella

⁸ Delbo, *Auschwitz et après I...*, 104.

⁹ Delbo, *Auschwitz et après I...*, 107.

que se acerca más a la dormición, al abandonarse – del que hablaba Charlotte. Aquella en donde simplemente nos dejamos reposar. Congelados sobre la nieve.

Las judías creían que ellas eran más golpeadas que nosotras y venían a deslizarse entre nuestras faldas rayadas. Nos daban pena . . . Nos inspiraban piedad, pero nosotras no queríamos separarnos. Nos protegíamos mutuamente. Cada una quería quedarse al lado de una compañera, delante de una más débil para recibir los golpes en su lugar, detrás de alguna que no pudiera correr para levantarla si caía¹⁰.

Durante un momento de trabajo, Charlotte se encuentra sola. No era común en el campo. Eran tres las que trabajaban en una fosa, cuando una Kapo llama a las dos compañeras de Charlotte; le dicen para animarla: “no te preocupes, ya te reunirás con nosotras”; y ella relata:

Me quedé sola en el fondo de esa fosa y me llené de desesperanza. La presencia de las otras, sus palabras hacían posible el regreso. Se habían ido y sentía miedo. No creo en el retorno cuando estoy sola. Con ella, puesto que creen con fuerza que es posible, entonces yo creo también . . . Ninguna cree en el regreso cuando está sola. Y, de pronto, en el fondo de esa fosa, sola, me pregunto si llegaré al final del día. ¿Cuántas horas aún faltan antes del silbato que marca el final de la jornada de trabajo, el momento en que retomamos la columna . . . dándonos los brazos y hablando, hablando hasta aturdirnos? Pero aquí estoy sola. No puedo pensar más porque todos mis pensamientos chocan con la angustia que nos habita a todas: ¿Cómo saldremos de aquí? ¿Cuándo saldremos de aquí?¹¹.

Se trata de la experiencia del resistir con otros. En Charlotte, en su testimonio, se nos manifiesta esa dimensión colectiva de la hospitalidad que permite el sobrevivir. Se sobrevive porque hay otro que está allí para acoger nuestro dolor. Sin duda, una figura bíblica que ilustra esta forma de

¹⁰ Delbo, *Auschwitz et après I...*, 145.

¹¹ Delbo, *Auschwitz et après I...*, 152-163.

hospitalidad es Simón de Cirene (Mt 27, 32; Mc 15, 21; Lc 23, 26). Simón se hizo prójimo de Jesús, acogiendo su sufrimiento y cargando con él la cruz. Si bien esta relación es “pre-compasiva”¹², no por ello deja de ser hospitalaria.

4. Una hospitalidad como chispas de belleza en los campos de la muerte

Ya sea por la forma del testimonio mismo, relatado en la trilogía de Delbo, cargado de delicadeza y belleza poética; como por los gestos, palabras y relaciones que la joven nos narra; pensamos que hablar de belleza en Auschwitz, es posible. Probablemente no porque allí se haya gestado algo peculiar, sino porque Charlotte ya lo traía consigo. La experiencia del horror, empero, no logró opacarlo, dándole un cauce inesperado y nuevo.

Lulu mira alrededor, ve que no hay ninguna Kapo cerca en ese instante, me toma la muñeca y dice: ‘ponte detrás mío que no te vean. Aquí podrás llorar’. Ella habla despacio, tímidamente. Sin duda era justamente lo que tenía que decirme, pues obedecí a su gentil movimiento . . . No quería llorar, pero mis lágrimas afloraban, caían sobre mis mejillas. Las dejé caer y, cuando una lágrima tocó mis labios, sentí la sal y seguí llorando. Lulu trabajaba y se esforzaba. A ratos se daba vuelta y con su manga, dulcemente, limpiaba mi rostro. Lloré. No pensaba en nada, solo lloraba. Ya no sabía por qué lloraba cuando Lulu me agarra: ‘Es todo por ahora. Ven a trabajar. Dale’. Con tanta bondad que no tenía vergüenza de haber llorado. Es como si hubiese llorado sobre el pecho de mi madre¹³.

¹² Pedro Pablo Achondo, *Desde el abismo clamo a ti Señor: Dios, el sufrimiento y lo que podemos hacer* (Santiago: Editorial San Pablo, 2017), 107.

¹³ Delbo, *Auschwitz et après I...*, 165-166.

¿Cómo no hacernos partícipe de esta sutil belleza humana, acaecida en el campo de concentración, leyendo las líneas de Charlotte?:

Por los hombres sentíamos una gran ternura. Los veíamos dar la vuelta en la caminata. Les tirábamos papelitos por debajo de la reja, nos escondíamos de la vigilancia para intercambiar unas palabras. Los amábamos. Se los decíamos con los ojos, nunca con los labios. Eso les habría sonado extraño. Habría sido decirles que sabíamos cuan frágiles eran sus vidas. Disimulábamos nuestra pena . . . Aquellas que tenían a su marido entre los hombres, solo los miraban a ellos, encontrando rápidamente su mirada en los ojos que buscaban hacia nosotras. Aquellas que no tenían marido amaban a todos los hombres sin conocerlos¹⁴.

La belleza a la cual nos referimos tiene que ver con una particular sensibilidad por los detalles cotidianos. Una hospitalidad que llenaba de esperanza esos espacios de vejamen. En este sentido, podríamos hablar de una sensibilidad femenina. Más aun, de una compasión femenina. Aquella que, sin ser exclusiva de la mujer, se manifiesta de forma más natural en ella. Muy distinta es esta forma narrativa, proveniente de una experiencia y que no resta nada al horror y la crudeza, a los relatos, por ejemplo, de Primo Levi o Elie Wiesel. Si la vivencia en los campos de la muerte es única e irrepetible, como toda experiencia del sufrimiento, nos aventuramos a elevar la hipótesis de que, frente al dolor, la mujer, y cada mujer en particular, manifiesta otra sensibilidad, otra manera de responder, más cercana a la compasión que a la furia, más llana a la compañía que a la desesperanza, más propia de la piel que de los músculos. No en vano la raíz hebrea de ternura y compasión tiene que ver con el útero. Las *rajamim* de Dios,

¹⁴ Delbo, *Auschwitz et après II: Une connaissance inutile* (Paris: Les éditions de minuit, 1970), 9.

otro nombre para decir su esencia amorosa más propia, no son otra cosa que sus entrañas de fertilidad y fecundidad, su útero dador de vida. Su capacidad creadora. La posibilidad, justamente, de hospitalidad de la vida que no es él. Sugerente lectura hace la teóloga alemana Dorothee Sölle al hablar de una “memoria del dolor”¹⁵ implícita en el cuerpo de la mujer. Haciendo eco a los dolores de parto para los cuales el cuerpo femenino está previsto, Sölle comenta que, al dar a luz, el cuerpo deja de defenderse haciéndose uno con su dolor. En ese momento mi relación con el dolor cambia, se transforma, permitiendo la llegada de la vida.

La hospitalaria belleza de gestos y de palabras en “el infierno”¹⁶, como muchas veces Charlotte se refiere al campo, adopta y encuentra otra densidad: “Miré a Esther, su bufanda blanca. Miré sus dientes que iluminaban su rostro. Le dije: ‘Tienes unos hermosos dientes’”¹⁷. Los detalles son como destellos de humanidad y nos recuerdan las pequeñas “chispas de esperanza”¹⁸ de Walter Benjamin en su Tesis VI, o esa “frágil fuerza mesiánica” de la que habla en su Tesis II¹⁹. La belleza irrumpe, frágil, para salvar. Salvar lo que somos, salvar lo que fuimos. Cuando Charlotte se refiere a sus recuerdos de Lily, quien fuera asesinada luego de encontrarse una nota de amor escrita para quien se había enamorado; dice: “todas las mañanas había que ayudarse unas a otras a abotonarse todos los

¹⁵ Dorothee Sölle, *Against the wind: Memoir of a radical christian* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), 75-76.

¹⁶ Delbo, *Auschwitz et après II...*, 32.

¹⁷ Delbo, *Auschwitz et après II...*, 39.

¹⁸ Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire* (Paris: Éditions Payot & Rivages, 1942/2013), 60.

¹⁹ Walter Benjamin, *Sur le concept...*, 55.

botones a lo largo de la espalda y, por la tarde, a desabotonarse.... Lily tenía veinte años. Su coquetería resistía la cautividad. Se había recortado la falda rayada”²⁰.

No se trata de una actitud ingenua o de una forma de negación, la crudeza del relato no deja espacio para romanticismos. Aquellas mujeres no “soñaban por las noches, solo deliraban”²¹; y, aun así –y es lo que impresiona en su relato– continúa: “en ese pequeño campo volvíamos a la vida y todo se nos presentaba de nuevo. Todos los deseos, todas las exigencias. Habríamos querido leer, escuchar música, ir al teatro. Queríamos montar una obra. ¿No teníamos libre los domingos y una hora en la tarde?”²². De hecho, montaron una obra y en el decir de Charlotte, fue “magnífico porque, durante dos horas, sin que las chimeneas hubieran cesado de humear carne humana, durante dos horas, habíamos creído”²³.

En las fechas cercanas a Navidad se pregunta: “¿Cómo celebrar Navidad en el campo de la muerte? . . . El pino estaba adornado al lado de la horca”²⁴. Horca que nos recuerda donde Dios mismo, en palabras de Elie Wiesel, habría sido colgado: “¿Dónde está Dios? Helo ahí, Él está colgado aquí, en esa horca”²⁵.

Aun, en esta búsqueda por los destellos de humanidad y belleza, tras los gestos “mesiánicos” de hospitalidad que

²⁰ Delbo, *Auschwitz et après II...*, 67.

²¹ Delbo, *Auschwitz et après II...*, 88.

²² Delbo, *Auschwitz et après II...*, 89.

²³ Delbo, *Auschwitz et après II...*, 93.

²⁴ Delbo, *Auschwitz et après I...*, 83.

²⁵ Elie Wiesel, *La Nuit* (Paris: Les éditions de minuit, 1958/2007), 25.

permitían resistir la barbarie y mantenerse en pie, Charlotte relata:

Y fue que asistimos a la escena más extraordinaria. Taube —El Taube que vimos enviar a miles de mujeres a la cámara de gas, que vimos lanzar su perro sobre nosotras y devorar algunas, que lo vimos sacar el revolver y dispararles a las judías del block 15 porque no entraban con rapidez . . . Taube, el SS más cruel, si es que había crueldad entre los SS— Taube se arrodilló delante de Carmen y, con su navaja arregló los orificios de sus botas para que pudieran entrar los cordones. Habiéndolo logrado se puso de pie y le dijo despacio: ‘Gut’. Nos habría sorprendido menos si nos hubiese conducido al block 25 que es la antesala del crematorio²⁶.

La noche antes de la liberación es memorable. Charlotte opta por no dormir, sin saber si realmente sería el día de su liberación. Pasó toda la noche en vela sintiendo el aire frío. Luego que las amigas se preocuparan al no encontrarla en la cama, ella no les contó realmente qué le sucedía. Sentía vergüenza de decirlo. Tenía vergüenza de haber sentido miedo a morir. “Una vieja deportada como yo... Veintisiete meses de campo durante los cuales cada minuto había ahorrado fuerzas, controlado el corazón, calculado el menor de sus gestos, el más mínimo paso, para soportar una hora más, un día más, y ahora, comportándose como una novata, como una idiota”²⁷. Esa mañana Charlotte habla de un hombre, del hombre —un soldado sueco que dirige la operación de liberación. Sin embargo, no deja de ser sugerente que solo lo llame “el hombre”, como si dijera la humanidad, lo humano. Por fin, luego de esos veintisiete meses de suplicio y resistencia, de lágrimas, desalientos y pesadillas, de frágiles gestos de esperanza, arriba la humanidad: “él nos miraba. Él miraba a esas mujeres que lo

²⁶ Delbo, *Auschwitz et après II...*, 103.

²⁷ Delbo, *Auschwitz et après II...*, 167-168.

miraban, sin saber que, para ellas, era lo más perfectamente bello de la belleza humana”²⁸. Luego explicitará esto, “Las mujeres miraban al hombre, pero no lo veían. Es decir, ellas no lo veían en sus detalles, en aquello que lo distinguía en tanto hombre. Ellas solo veían al hombre, una efigie de los humanos olvidados. Y eso era aún más sorprendente que la presencia misma del hombre”²⁹. Y concluye aquel día, relatando:

Ahora sé por qué el capitán M era tan bello aquella mañana del 23 de abril de 1945, en el terreno de Ravensbrück. Ya sé por qué los niños eran tan bellos, esos que vimos en el andén de la pequeña estación danesa. Ya sé por qué las flores eran bellas, hermoso el cielo, hermoso el sol, perturbadoras y bellas las voces humanas. La tierra era bella de ser reencontrada. Bella y deshabitada³⁰.

5. Una hospitalidad vivida como recordación

Desde que llegó a Auschwitz, Charlotte Delbo se llenó de temor de perder la memoria y, por ello, constantemente realizaba ejercicios de recordación, memorizando textos, poemas, obras enteras. Llegó a memorizar, “después de mucho esfuerzo, cincuenta y siete poemas”. Y continúa, “Tenía tanto miedo de sentir que se me escapaban que los recitaba todos cada día, todos, uno tras otro, durante la llamada... a veces necesité un día entero para recordar un verso, una palabra, que no quería venirme”³¹.

²⁸ Delbo, *Auschwitz et après II...*, 171.

²⁹ Delbo, *Auschwitz et après II...*, 173.

³⁰ Delbo, *Auschwitz et après II...*, 178.

³¹ Delbo, *Auschwitz et après II...*, 121.

Ya después de su liberación, Charlotte entra en una fase muy dura, crítica; como escindida por dentro, presa en una realidad que no era la suya. En un fuera-de-la-realidad. “Las únicas que podían ayudarme estaban lejos de tenerlas conmigo. Nadie las podía reemplazar”³². La soledad radical en su libertad. Radical y existencial. Charlotte padece lo que muchos sobrevivientes, una desconexión entre lo vivido y el ahora, entre la memoria y el presente; al punto de dudar si todo lo acontecido realmente sucedió. La memoria aparece como una categoría inaudita, en el sentido de adquirir una relevancia inusitada. De este modo, con Charlotte, podríamos hablar de una “hospitalidad de la palabra y de la memoria”. Pues se nos invita a no olvidar. Mas allá del imperativo de Adorno³³ y otros pensadores (Santayana, Metz) respecto del deber de memoria, aquí no nos encontramos con su sentido ético, sino con una dimensión afectivo-existencial o, más bien, antropopática, que, para ser justos con lo ya expresado, diremos *gino-patética*, es decir, padecida desde su ser mujer. Es esa manifestación de la memoria que se da en la carne de la sobreviviente, manifestación mucho más sensorial y afectiva, que psicológica o moral. Quizás más cercana a la recordación en su sentido etimológico. Volver a pasar por el corazón, centro de toda experiencia³⁴. En Charlotte y otros sobrevivientes del horror, la memoria adquiere ribetes del orden de lo vital. Se respira por ella, se vive gracias a ella, se vuelven a reconstruir las relaciones a partir de ella.

³² Delbo, *Auschwitz et après III: Mesure de nos jours* (Paris: Les éditions de minuit, 1971), 11.

³³ Theodor Adorno, *Dialectique Négative* (Paris: Payot, 1978), 284.

³⁴ Vale la pena leer también, desde esta óptica, el testimonio de Etty Hillesum.

Constituye una recordación más que una rememoración. Recordación patética de los chispazos de humanidad compartidos y padecidos, con otras, en los campos de la muerte. Elaboramos una hipótesis: la recordación del sufrimiento y, sobre todo, de la resistencia con otros al sufrimiento, constituye un lugar (*locus*) desde donde es posible seguir viviendo. No el olvido, no la mera superación del trauma, no la reconstrucción de una nueva vida.

Charlotte apoya con sus palabras esta tesis al decir que:

ustedes dirán que se puede arrebatar todo de un ser humano, menos su memoria. No saben nada. Primero le quitamos su calidad de ser humano y luego es que le arrebatamos su memoria. Su memoria se esparce como andrajos, como los andrajos de una piel quemada ... Aquel que ha sobrevivido debe reconquistar su memoria, reconquistar aquello que antes poseía: su sabor, su experiencia, sus recuerdos de infancia, su habilidad manual y sus facultades intelectuales, su sensibilidad, su capacidad de soñar, imaginar, reír. Si ustedes no son capaces de mesurar el esfuerzo que ello ha costado, no vale la pena que intente que comprendan³⁵.

El testimonio de Charlotte presenta una encrucijada, la del límite o los límites de la hospitalidad. Como todas las virtudes, la hospitalidad también posee límites. Los límites de la condición humana, de la relación, del cuerpo, de la psiquis. Sin entrar muy a fondo en esta encrucijada nos quedamos con dos aspectos: el límite del lenguaje para expresar la hospitalidad, para narrar lo que nos permitió vivir y resistir. Y el límite del propio sufrimiento y su recordación. Esta encrucijada se presenta en Charlotte como una división en compartimentos de la historia de su vida. Mientras en Auschwitz recordar la infancia, la vida anterior, la familia, los cantos, las fiestas, los amigos; le permitía sobrevivir; la vida post-Auschwitz parecía solo

³⁵ Delbo, *Auschwitz et après III...*, 44.

teñida por el dolor. Los recuerdos de antes habían desaparecido, ahogados en el horror, olvidados en el campo y su tortura:

Después que regresé no me quedó nada. Mi verdadera hermana eres tú. Mi verdadera familia, son ustedes, aquellos que estaban allá conmigo. Hoy, mis recuerdos, mi pasado, está allá . . . Todos los esfuerzos que hicimos para evitar nuestra destrucción, para perseverar en nuestro nosotras, para mantener nuestro ser de antes, todos esos esfuerzos solo me sirvieron allá... mi vida comenzó allá. Antes no hay nada³⁶.

Probablemente, el límite de la hospitalidad es ser huésped de la muerte. Habitar rodeada de muertos, habitar una recordación llena de muerte sin sentido y de una vida que no es capaz de hacer lo que se supone debería, por justicia, para con aquellos muertos. La muerte absurda e injusta transforma la hospitalidad en algo mudo. “Ella vive en mí inútilmente”³⁷ –dirá Charlotte refiriéndose a Mounette, muerta en el campo.

Respecto de la palabra, Charlotte es extremadamente sensible. Vale la pena estudiar también el caso de Jorge Semprun³⁸ y la importancia o no de contar y testimoniar. Y cuándo. Charlotte piensa que “las palabras no poseen el mismo significado... la amistad, ¿qué saben ellos? Todas sus palabras son ligeras. Todas sus palabras son falsas. ¿Cómo estar con ellos cuando solo tenemos palabras pesadas, pesadas, pesadas?”³⁹.

La memoria o recordación, como la hemos llamado aquí, en Charlotte, adquiere una fuerza nueva. Ella no es del

³⁶ Delbo, *Auschwitz et après III...*, 50-51.

³⁷ Delbo, *Auschwitz et après III...*, 59.

³⁸ Jorge Semprun, *La escritura o la vida* (Barcelona: Editorial Tusquets, 1995).

³⁹ Delbo, *Auschwitz et après III...*, 60-61.

orden de la voluntad, está en otro lugar; en ese sitio *gino-patético* del cual hemos hablado:

Aquellos que nos aman quieren que olvidemos. No entienden, primero, que eso es imposible, y luego, que olvidar sería atroz. No un aferrarse al pasado, no un haber tomado la decisión de no olvidar. Olvidar o recordar no depende de nuestro querer, incluso si tenemos el derecho. Ser fieles a nuestros camaradas que estuvieron allá, es todo lo que nos resta. De todas formas, olvidar es imposible... el pasado no pasa⁴⁰.

¿Cómo concluir un escrito sobre una mujer sobreviviente que luego, en libertad, se dedicará a averiguar los caminos, las vidas, los encuentros, los olvidos y las resistencias de cada una de las mujeres del Convoy del 24 de enero?⁴¹ ¿Qué más queda por decir? Con las marcas y un número en el brazo. Con las heridas en la memoria y una vida por rearmarse desde allí. Con una experiencia en el infierno y un grupo de compañeras que se mantienen juntas hasta que la última deja esta tierra. Lo que hay en sus páginas no es odio ni venganza, ni sed de justicia, siquiera. No hay reproches ni un grito contra la vida o el Creador. Nada de eso. En la trilogía de Charlotte Delbo se nos entrega un relato de sobrevivencia en la esperanza, una narrativa de resistencia porque en el fondo hay todavía una llama de vida, un fuego palpitando. Si la ética “más allá del bien y del mal” de Nietzsche puede decirle algo al ciudadano de hoy, tiene menos que ver con el nihilismo y más que ver con el humanismo de Charlotte y sus compañeras. Más allá de una moral del deber, más allá de una mera ética sociopolítica, más allá del dualismo víctima-victimario, está la praxis de la esperanza relatada, en su radical humanidad, por Charlotte. Aquella “esperanza

⁴⁰ Delbo, *Auschwitz et après III...*, 63-64.

⁴¹ Delbo, *Le convoi du 24 janvier* (Paris: Les éditions de minuit, 1965).

contra toda esperanza” (Rm 4, 18) aquí manifiesta su gramática. La hospitalidad, desde la memoria y la resistencia, logra elevarse en belleza y humanidad; logra transformarse en una vida con sentido y a contra sentido de los poderes hegemónicos de odio y marginación. Sin duda Charlotte Delbo puede ser una maestra en humanidad para sociedades en estado de excepción permanente.

6. Bibliografía

- ACHONDO, Pedro Pablo. *Desde el abismo clamo a ti Señor: Dios, el sufrimiento y lo que podemos hacer*. Santiago: Editorial San Pablo, 2017.
- ADORNO, Theodor. *Dialectique Négative*. Paris: Payot, 1978.
- BENJAMIN, Walter. *Sur le concept d'histoire*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1942/2013.
- DELBO, Charlotte. *Auschwitz et après I: Aucun de nous ne reviendra*. Paris: Les éditions de minuit, 1970.
- _____. *Auschwitz et après II: Une connaissance inutile*. Paris: Les éditions de minuit, 1970.
- _____. *Auschwitz et après III: Mesure de nos jours*. Paris: Les éditions de minuit, 1971.
- _____. *Le convoi du 24 janvier*. Paris: Les éditions de minuit, 1965.
- MORENO, Enrique y Cristián VENEGAS. *Conversaciones con Ronaldo Muñoz*. Santiago: Fundación Coudrin, 2010.
- SÖLLE, Dorothée. *Against the wind: Memoir of a radical christian*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

WIESEL, Elie. *La Nuit*. Paris: Les éditions de minuit, 1958/2007.

Notas y comentarios

VICTOR RENATO DE MORAIS MAIA

Universidade Federale de Santa Catarina

Florianópolis – Brasil

victor.ufsc@gmail.com

A crise contemporânea do “ensimesmar-se”: uma perspectiva raciovitalista

Recibido 1/5/2019 Aceptado 19/10/2019

Resumen: En este artículo, he pretendido discutir sobre el uso de las tecnologías contemporáneas bajo los conceptos de “alteración”, “ensimismamiento” y “acción” elaborados por el filósofo español José Ortega y Gasset. Vivimos en una inflamación tecnológica, rodeados por artefactos que constantemente nos estimulan y nos hacen reaccionar y no necesariamente “actuar”. Este estadio de la existencia humana es lo que Ortega ha definido como “alteración”. Esta “alteración” que el filósofo madrileño nos describe es también fruto de una situación donde es débil o ausente el “ensimismamiento”. La relación del ser humano contemporáneo con la tecnología, o sea, su utilización, impide que lo humano sea racional frente a las circunstancias, o sea, impide el bueno uso de la razón. En esta situación, el hombre contemporáneo tiene una característica de servilismo respecto de los artefactos tecnológicos y no de una utilización racional. Así, la creciente tendencia es que algunos hombres diseñan las nuevas tecnologías y la gran mayoría siguen adaptando sus vidas a estos artefactos y no utilizándolos en la ejecución de sus propios proyectos vitales, los cuales, están en la mayoría de las veces, ausentes debido a este mismo mal uso de los artefactos tecnológicos.

Palabras clave: Ortega y Gasset – tecnología – alteración – ensimismamiento – existencia

The contemporary crisis of “self-absorption”: a raciovitalist perspective

Abstract: In this article, will be discuss the use of contemporary technologies under the concepts of "alienation" (alteración), "to-live-within-oneself" (*ensimismamiento*) and "action" elaborated by the Spanish philosopher José Ortega y Gasset. We live in a technological inflammation, surrounded by artifacts that constantly stimulate us and make us to react and not necessarily to "act". This stage of existence is what Ortega has defined as "alienation". This "alienation", that the Madrilanian philosopher describes, is also the result of a situation where the "self-consciousness" is weak, characteristic of an absent stage. The relationship of the contemporary human with technology, that is, its use, prevents human beings from staying rational in the face of circumstances, that is, it prevents the good use of reason. In this situation, contemporary man has a characteristic of servility to technological devices and not of rational use of them. Thus, the tendency is the increasing situation where some men design the new technologies and the great majority continue adapting their lives to these devices and not using them in the execution of their own vital projects, which in most cases, are denied because of these wrong technological uses.

Keywords: Ortega y Gasset – technology – alienation - self-consciousness – existence

1. Introdução

Utilizamos o sufixo “ismo” para identificar uma situação patológica, uma infecção.¹ Utilizado para descrever determinada situação em que algo encontra-se enfermo, a presença e com excesso de patógenos ou corpos estranhos. Infecção vem do latim *infectus*, incompleto, que remete à

¹ Mauro de Salles Villa, *Minidicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (Rio de Janeiro: Objetiva, 2001), 431.

inflamação, ficar cheio, excesso. Refere-se a determinado estado patológico, de excesso, abundância indevida, desmedida, a qual trazia mal ao ser humano. A atual situação humana é de excessos. Aglomerações que são excessos de humanos em um determinado local, excesso de estímulos audiovisuais, excesso de trabalho e o principal: excesso de artefatos tecnológicos, sejam estes físicos ou virtuais.

A prudência segundo Adouphe Tanquerey é uma “virtude moral e sobrenatural, que inclina a nossa inteligência, a escolher, e qualquer circunstância, os melhores meios para atingir nossos fins, subordinando-os ao nosso fim último.”² Além disso, o autor nos lembra de que esta virtude “reside, propriamente falando, na inteligência” e certamente sua função é “julgar e discernir o que, em cada circunstância, é mais apto para obter nosso fim”³ o qual está submisso ao fim último. A ausência em nós desta virtude acarreta consequências indesejáveis. Entre estas consequências, está o uso indevido de artefatos tecnológicos contemporâneos.

Sendo assim, a prudência é uma virtude importantíssima, que proporciona uma vida reta ao homem e que só é possível com o “ensimesmar-se”. O “ensimesmar-se”, como nos explicou J. Ortega y Gasset, é o momento reflexivo em que o homem pode distanciar-se racionalmente da circunstância e elaborar um plano para emergir diante desta, efetuando uma “ação”.⁴ Tal exercício

² Ad. Tanquerey, *Manual de Teologia Ascética e Mística* (Porto: Apostolado da Imprensa, 1938), 641.

³ *Idem.*

⁴ José Ortega y Gasset, *Obras Completas: Tomo V*, (Madrid: Revista Occidente, 1964), 300. As próximas citações e notas de rodapé

é o que nos diferencia dos demais animais pois para Ortega, “El animal es pura alteración. No puede ensimismarse”.⁵ Somente é possível elaborar um plano de ação e contemplar algo ao ensimesmar-se. Sendo assim, para lidar humanamente com qualquer circunstância, necessitamos deste “ensimesmar-se” para que possamos continuar a realização do “eu”, estabelecendo o indivíduo humano perante as variações materiais do mundo. Somente é humana, em sentido civilizatório, a ação e não a constante reação.

2. Alteração contemporânea: o homem vive atropelado

A situação na qual estamos é de excessos tecnológicos, um “tecnologismo”, um excesso de corpos estranhos em termos naturais. Estamos rodeados por inúmeros artefatos tecnológicos e os utilizamos inúmeras vezes sem uma prévia reflexão, sem estes pertencerem e estarem submetidos a um plano vital pré concebido pelo indivíduo que o utiliza, sem um “ensimesmar-se”.⁶ Um estado patológico de infecção tecnológica, situação a qual define a vida contemporânea. Visto que não há um “eu” separado das circunstâncias,⁷ tal situação define o ambiente no qual se dá a vida humana atual, definindo assim também o

provenientes das *Obras Completas* de Ortega y Gasset serão feitas pelo número do tomo (Tomo...) seguido do ano (número) e página (número).

⁵ *Ibidem*, 301.

⁶ Tomo V, 1964, 304.

⁷ “Y o soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”, conceito elaborado por Ortega y Gasset (O.C. Tomo I, 1966, p. 322) em sua grande obra *Meditaciones del Quijote* de 1914 .

homem contemporâneo, um ser que lida constantemente com artefatos tecnológicos e propenso a responder aos seus estímulos instintivamente. Tal “inflamação” tecnológica é sintoma de uma patologia do controle e da fuga, patologia esta a qual implica em uma existência inautêntica e conflituosa. Isso nos faz distante da verdade, visto que tal circunstância distancia nos do “ensimesmar-se” como foi definido por Ortega.⁸ Se foge da circunstância ao perceber sua primeira demanda ao “ensimesmar-se” para lidar com ela. Para isso, o humano contemporâneo utiliza os diversos artefatos tecnológicos a sua disposição. Assim ambos, o “poder fazer” e o “é possível tecnologicamente fazer” sobrepõe-se ao “dever fazer”, proporcionando a postergação do “ensimesmar-se”.

Uma “crise” significa uma “fase de decisão, incerteza ou vacilação” ou mesmo um momento de desequilíbrio.⁹ Agora, o homem sofre destes dois problemas porque ao mesmo tempo em que está indeciso, não sabe que rumo tomar, o desequilíbrio emocional acaba definindo o fim último de suas ações, definindo assim o seu lidar com as circunstâncias, ou seja, o “ser”. Seu corpo, de forma regressiva, domina sua alma e os estímulos exteriores tornam-se seu mestre. Não pode ensimesmar-se porque não consegue conter sua ansiedade, sua impulsividade, demonstrando tal atitude como sendo um mal espiritual, provocado pela perda, ou melhor, por não ter um sentido vital que o recoloca nos eixos. Assim, infelizmente vive uma constante fuga do confronto intelectual com as circunstâncias, negligenciando sua existência radical e

⁸ Tomo V, 1964, 303.

⁹ Villar, *Dicionário...*, 201.

vocacional em detrimento de sugestionáveis efemeridades como por exemplo as novas mídias sociais.

O homem contemporâneo “vacila” em ensimesmar-se pois sente-se mais confortável na fuga. A tecnologia moderna, ou melhor, o seu mal uso, facilita tal fuga. Tecnologia moderna esta, fruto da técnica contemporânea, que proporciona um universo circunstancial incrível. Não precisamos ir muito longe e apenas há a necessidade de citar os algoritmos, veículos de desvirtuamento e manipulação de dados genialmente projetados, frutos da utopia progressista. Técnica moderna, genialmente elaborada e executada para uma manipulação extremamente eficiente, exata, reta. Proporciona ao homem moderno um ambiente caloroso, uterino, efemeramente confortável. Tal ambiente, o qual representa grande parte da forma de mundo contemporâneo, é despercebido em sua forma real e somos ludibriados. Tal ambiente é etéreo e de fácil demolição pois proporciona o crescimento ao mesmo tempo que fomenta a aparição de homens fracos em virtude e facilmente ludibriados. Há muitas formas confortáveis de fuga ao confronto com suas circunstâncias e portanto, implicarão para que o homem contemporâneo vacile constantemente em ensimesmar-se vivendo em constante “alteração”. Ensimesmar, como nos explica Ortega (Tomo V 1964, 72) “es lo contrario de vivir atropellado.”

Este “tecnologismo” é uma circunstância atual, “causa e efeito” da crise do “ensimesmar-se”, fruto de uma vida “atropelada”. A actual existência humana é castigada neste espiral progressista, imbuído de forma maquiavélica àqueles que estão neste mundo contemporâneo e que exitam em pensar sobre sua situação histórica. O uso excessivo de artefactos tecnológicos, como os diversos aplicativos disponíveis nos smartphones – ou nos computadores –, são

utilizados constantemente de forma efêmera, mais como fuga da circunstância. Ao mesmo tempo que são utilizados sem um propósito vital maior, funcionam como distração ao tédio proporcionado pelo confronto à circunstância que lhe apresenta, sendo esta utilização uma reação e não de uma ação. Agindo assim, o homem contemporâneo não ensimesma-se e sim altera-se. Adicionando mais coisas e situações ao seu afogamento, baterá seus braços em vão. Isto “se ve claro cuando se compara al hombre con el animal” (Tomo V 1964, 75), é nítido que ao invés de seguir algo pré concebido, o homem contemporâneo é um profícuo “respondedor de estímulos mundanos” pois não age, não vive “desde si mesmo mas sempre atento a outra coisa, a algo externo, a outro (alter).¹⁰

Assim, como menciona Ortega,¹¹ neste tipo de existência o homem reduz a possibilidade de uma existência virtuosa e aumenta a possibilidade de regressão a um estado animalesco, sucumbindo aos seus instintos e à barbárie. O bárbaro não é civilizado pois somente o é aquele que segue normas e entende porque as segue. Para Ortega, “a barbárie é a tendência à dissociação. E assim, todas as épocas bárbaras foram tempos de espalhamento humano, pululação de pequenos grupos separados e hostis”.¹² É assim que o homem moderno é ao utilizar as tecnologias modernas. Nas plataformas virtuais ele se aglomera em pequenas “hordas” hostis, se separa em grupos e rebanhos e estabelece o que pode e não pode, opina sobre tudo que não compreende e permanece em uma existência rasa, apenas reagindo aos

¹⁰ Tomo V, 1964. p. 299.

¹¹ *Ibidem*.

¹² J. Ortega y Gasset, *A Rebelião das Massas*, (Campinas: Vide Editorial, 2016), 149.

estímulos externos provenientes de seus ídolos através da rede.

Neste espiral circunstancial tecnológico, o homem moderno passar a maior parte de seu tempo respondendo a estímulos causados pelos mesmos artefatos. Tal situação, caracterizada pelo mau uso da tecnologia, impede ao homem contemporâneo o bom uso da razão para que possa agir no mundo. A ausência do “ensimesmar-se” impede que haja “ação” pois como nos mostra Ortega, não é possível a existência da “ação” sem que haja previamente o ensimesmamento.¹³ Permanece, então, em um estado de “alteração” perene, no qual “el hombre se siente perdido, naufrago en las cosas [...]”. Alterado, segue em um estado existencial de que propende à barbárie, onde utiliza os maiores benefícios da civilização sem sequer se dar conta de suas histórias. Os usa, como bem nos adverte o filósofo madrileno, como se tivessem apenas brotado da terra, sem a percepção do “cultivar”, da cultura histórica.¹⁴

3. Inversão Ontológica: adaptando-se aos artefatos tecnológicos

Interessante notar que os artefatos tecnológicos, os quais inicialmente deveriam servir ao homem para a realização de seu plano vital, tornam-se apenas mais uma circunstância devido seu uso indevido. Assim, proporcionam a continuidade da “alteração”. Perdem seu carácter serviu e transformam-se em circunstâncias que nos levam a agir de acordo com seu mecanismo de funcionamento. Padre

¹³ Tomo V, 1964. p. 304.

¹⁴ Ortega, *A Rebelião...*, 126.

Leonel Franca explica o divórcio entre o pensamento e o ser manifestado postulado por Descartes. O racionalista francês inverte a ordem e retira das ideias seu caráter essencial, ou seja, de serem apenas meios para conhecermos algo. Segundo ele, a teoria cartesiana apresenta as ideias como algo para diretamente se conhecer, o “*cogito, ergo sum*” nos mostra algo e demanda ser uma finalidade, uma explicação basilar. Nas palavras de Franca, Descartes fez com que “as ideias cessam de ser meios pelos quais conhecemos as *cousas*, para se transformarem em *cousas* diretamente conhecidas.” (Franca 1951, 57-58).¹⁵ Tal explicação pode ser aludida com à relação do homem moderno e a a tecnologia, transforma na em fim último adaptando-se a ela. Uma demonstração clara disso é o recente excesso de utilização da tecnologia em vários âmbitos sociais. Acordam e dormem com um smartphone ao lado, verificam a todo tempo uma nova mensagem e estão constantemente sobrecarregados de informações. Quando lhes faltam este fluxo de *over information*, comportam-se como que em abstinência, similar a um adicto.

O homem contemporâneo está mais naufragado do que nunca. Suas ações no mundo são apenas reações, não age pois não ensimesma-se. Sua situação atual é de plena “alteração” e como nos diz Ortega,

El animal es pura alteración. No puede ensimismarse. Por eso, cuando las cosas dejan de amenazarle o acariciarle; cuando le permiten una vacación; en suma, cuando deja de moverle y manejarle lo otro que él, el pobre animal tiene que dejar virtualmente de existir, esto es: se duerme. De aquí la enorme capacidad de somnolencia que manifiesta el animal, la modorra infrahumana, que continúa en parte en el hombre

¹⁵ Pde. Leonel Franca, *A crise do Mundo Moderno*, (Rio de Janeiro: Agir Editora, 1951), 57, 58.

primitivo y, opuestamente, el insomnio creciente del hombre civilizado, la casi permanente vigilancia —a veces, terrible, indomable— que aqueja a los hombres de intensa vida interior.¹⁶

Tal situação de “alteração”, perdido e naufragado *em las cosas*, é agravada pela inflamação tecnológica, o tecnologismo. Os artefatos que outrora deveriam contribuir para uma vida de plenitude, de enriquecimento espiritual, agora somente contribuem para uma confusão vital, tornam-se circunstâncias adicionais e acabam por prender este homem contemporâneo e uma ilusão tecnológica. O faz “alterado”, apenas reagindo e ao mesmo tempo seguro que está a “agir” no mundo. Mal percebe que regride devido a todo esta ilusão progressista, transformando-se, como Ortega nos diz, em um bárbaro moderno pois agrega cada vez mais o luxo tecnológico às suas aspirações efêmeras apenas para satisfazer suas vontades direcionadas a esta confusa situação. A este mundo, técnico e facilitador de processos e procedimentos, de aplicativos e redes virtuais disponíveis em quase todo o globo, é visto pelo homem sem consciência histórica como natural, ou seja, “crê que a natureza o produziu”.¹⁷

É necessário entender que, como nos diz Gustavo Corção (1963, 15) “não se trata, pois, de restringir a atividade técnica e sim polarizá-la”, o que seria equivalente a “melhorar o seu uso”.¹⁸ A incompatibilidade lógica a qual chegaram os programas televisivos e, contemporaneamente, também programas exibidos nos

¹⁶ Tomo V, 1964. p. 301.

¹⁷ Ortega, *A Rebelião...*, 129.

¹⁸ Gustavo Corção, *As Fronteiras da Técnica*, (Rio de Janeiro: Agis Editora, 1963), 15.

canais de internet como por exemplo o *Youtube*, não é culpa inteiramente daqueles que projetaram estes artefatos. Por mais que seus projetos tenham uma boa intenção, não foram planejados suficientemente para que evitassem a estultícia dos homens ao seu manuseio. Porém, estes artefatos tecnológicos potencializam a estultícia dos homens. Sendo assim, apensar de serem artefatos tecnológicos muito engenhosos, são ineficientes e também podem atuar com veículos na deterioração dos valores civilizatórios.

É importante ressaltar a visão orteguiana sobre nossa condição humana. Tal condição é a seguinte: em ser natural e ao mesmo tempo extranatural, a qual nos caracteriza segundo Ortega como sendo a de um “centauro ontológico”. Afirma que em meia porção somos imersos nas natureza mas precisamos construir uma sobrenatureza para que possamos viver bem, pois o homem não apenas sobrevive e vive no mundo mas necessita viver bem, ou seja, uma parte de nós imersa na natureza e “la otra parte trasciende de ella.”¹⁹

Assim, o homem necessita viver bem e impor suas aspirações, vontades e necessidades à natureza, formando o que conhecemos como bem estar. Nos diz Ortega que “El bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre, la necesidad de las necesidades.”²⁰ Portanto, o homem não está simplesmente no mundo, necessita estar bem e para isso utiliza a técnica e seus consequentes artefatos tecnológicos. A técnica, composta pelos atos técnicos, “modifican o reforman la circunstancia o naturaleza, logrando que en ella haya lo que no hay —sea

¹⁹ Tomo V, 1964, 338.

²⁰ *Ibidem*, 328.

que no lo hay aquí y ahora cuando se necesita, sea que en absoluto no lo hay.”²¹

Sendo assim, prossegue Ortega e define a técnica como

[...] la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades. Éstas, hemos visto, eran imposiciones de la naturaleza al hombre. El hombre responde imponiendo a su vez un cambio a la naturaleza. Es, pues, la técnica, la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza. Conste, pues: la técnica no es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades. Esta expresión es equívoca y valdría también para el repertorio biológico de los actos animales. La técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos, reforma en sentido tal que las necesidades quedan a ser posible anuladas por dejar de ser problema su satisfacción.²²

Certamente, na natureza crua não podemos estar bem, necessitamos modificá-la. Temos uma tendência natural em eliminar dificuldades, modificar o meio, uma propensão ao conforto e ao esforço mínimo, alteramos o natural para que possamos atingir determinado bem estar. O meio natural não supre nossas necessidades de bem estar mas sim para se estar no mundo. Contudo, sendo ela antecessora a nós – ao mesmo tempo em que somos parte dela –, não há coerência em esquecermos desta ordem primordial. Lembra nos Juan Luis Lorda de que ao homem não é dono do mundo mas sim “simplesmente o seu administrador.”²³ Este foi dado ao homem para que o bem administrasse mas não para usá-lo ao bel prazer como se fosse sua posse. Com o avanço tecnológico, o homem acostuma-se a manipular a

²¹ Tomo V, 1964, 324.

²² *Idem.*

²³ Juan Luis Lorda, *Moral: A Arte de Viver*, (São Paulo: Quadrante, 2001), 42.

natureza em busca de determinados confortos artificiais, tendendo assim a negligenciar a finitude do mundo por olhá-lo apenas como fonte de matéria-prima. Esta fatídica situação faz com que o homem frequentemente acredite estar acima da ordem natural, por isso deveríamos ser educados para o entendimento desta falsa percepção da perenidade do mundo. Sendo assim, os artefatos tecnológicos quando mal utilizados, tornam-se componentes á “alteração” pois não levam o homem a um fim logicamente planejado mas sim o manipula, fazendo com que suas ações se adaptem ao artefatos.

Não pode, de fato, existir civilização sem técnicas e respectivos artefatos tecnológicos. No entanto, usá-los sem que estes se encaixem na conservação dos princípios e pilares da civilização seria considerá-los sob uma perspectiva bárbara. Ao afirmar que “os princípios em que o mundo civilizado se apoia – que temos que sustentar – não existem para o homem atual”, Ortega (2016, 165) tem toda a razão em nos apontar a existência do homem bárbaro em meio ao mundo construído civilizadamente. O mundo civilizado construiu todas regalias e possibilidades do mundo atual, contudo a maioria dos que usufruem destes benefícios agem como bárbaros pois não possuem o conhecimento de como estas coisas chegaram a ser disponíveis como são.

Segundo Juan Garcia Bacca (1987, 59), a técnica atual, através de seus artefatos, não tem por fim a infinidade, seja de processos ou de produtos mas sim a “la perenne e inegotable disponibilidad;”²⁴ Os efeitos e processos

²⁴ Juan David Garcia Bacca, *Elogio de la Técnica*, (Anthropos: Madrid, 1987), 59.

provenientes da técnica moderna e través de seus artefatos, têm como fim uma coisa específica mas apenas proporcionar um infundável ciclo espiral de disponibilidade. A essência da técnica moderna é o processo da perene disponibilidade de algo, como afirma Bacca. O destino da viagem em um trem ou comboio não é o fim da máquina locomotiva. Seu fim é proporcionar a repetição do processo de viagem sem previsão de esgotamento, ou seja, a infinita disponibilidade da locomoção entre dois ou mais pontos geográficos. Assim, se pensarmos no século XXI, alguns exemplos sob esta perspectiva ficam muito inquietantes: qual seria a essência de aplicativos ou plataformas com o WhatsApp, Facebook ou Instagram? A infinita possibilidade de relacionamentos. Do Twitter? A infinita possibilidade de expôr sua opinião (doxa). E qual seria a essência de uma usina hidrelétrica? A infinidade do processo de produção de energia, mesmo dependendo de uma fonte finita de força, um rio ou represa. Esta inesgotável disponibilidade implicaria também um inesgotável funcionamento, inesgotáveis processos e uma inesgotável renovação de material, pessoas e ideias, o que vai na contramão de um mundo finito e limitado temporariamente, materialmente e geograficamente.

Manifesta-se assim uma disjunção da técnica moderna e a vida humana quando analisamos as relações entre alguns artefatos tecnológicos com o “ensimesmar-se”. Conforme nos mostra Ortega, a técnica “va a ingeniarse y a ejecutar la tarea, que es la vida” porque o projeto vital é pré-técnico e sua principal função é “hacer que el programa humano se realice”.²⁵ Assim, toda técnica e artefato o qual não

²⁵ Tomo V 1964, 343.

participe de um plano vital, elaborado assim no “ensimesmar-se” e sendo portanto utilizado em um pós-projeto, é uma circunstância a mais a ser manejada, a qual contribui para a “alteração” humana e não para um bem estar. Adquire o caráter de empecilho, sendo uma circunstância a qual distancia o homem da realização de seu ser que é o mesmo que distanciar-se de uma existência autêntica.

Somente é possível uma existência autêntica quando percebemos e saímos do estado de “alteração” e já não vivemos “atropellados”. Estar neste estado significa estar reagindo aos diversos estímulos do mesmo modo como os animais reagem aos estímulos em um zoológico, reagindo sempre ao outro (*alter*). Nas palavras de Ortega, viver assim é estar em uma condição de alteração, em ser alterado porque

[...] son los objetos y acaecimientos del contorno quienes gobiernan la vida del animal, le traen y le llevan como una marioneta. Él no rige su existencia, no vive desde sí mismo, sino que está siempre atento a lo que pasa fuera de él, a lo otro que él. Nuestro vocablo otro no es sino el latino alter. Decir, pues, que el animal no vive desde si mismo sino desde lo otro, traído y llevado y tiranizado por lo otro, equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es constitutiva alteración.²⁶

4. Considerações Finais

A condição de estar constantemente “alterado” nada condiz com o avanço científico e técnico que presenciamos, avanços os quais – ao menos em tese – deveriam nos proporcionar melhores condições para o ensimesmamento.

²⁶ Tomo V, 1964, 299.

Assim, uma das contradições de nossa sociedade atual seria esta: apesar de vivermos em uma sociedade, em uma civilização, com tantos luxos, regalias e facilidades disponíveis, estamos mais “alterados” do que nunca e com uma triste dificuldade em “ensimesmarmos”. Talvez, a ilusão progressista confirme a tese de que o progresso material tem um limite e ao passar tal limite, demonstrar-se a como uma ilusão tecnológica materialista. Esta ilusão distancia o homem de uma possível continuidade de enriquecimento espiritual por negligenciar os princípios e instituições basilares da civilização ocidental. Que por um movimento intelectual ou de sorte, o homem moderno reconheça sua condição “alterada” em que está, agindo de forma infantil perante as circunstâncias. Esta condição é configurada por um tipo peculiar de “adulto criança”, ludibriado e admirado com os novos brinquedos que lhe são dados, brinquedos estes os quais dificultam seu amadurecimento que somente é possível como fruto de um “ensimesmar-se”.

5. Referências

- AD. TANQUEREY. 1938. *Manual de Teologia Ascética e Mística*. Porto: Apostolado da Imprensa.
- CORÇÃO, Gustavo. 1963. *As Fronteiras da Técnica*. Rio de Janeiro: Agis Editora.
- GARCIA BACCA, Juan. 1987. *Elogio de la Técnica*. Anthropos: Madrid, 1987.
- ORTEGA Y GASSET, José. 1964. *Obras Completas: Tomo V*. Madrid: Revista Occidente.

-
- _____. 1997. *Meditación de la Técnica, estudios y notas por Jaime de Salas y José María Atencia*. Madrid: Satillana.
- _____. 2016. *A Rebelião das Massas*. Campinas: Vide Editorial.
- LORDA, Juan L. 2001. *Moral: A Arte de Viver*. São Paulo: Quadrante.
- VILLA, Mauro de S. 2001. *Minidicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- FRANCA, Leonel. 1951. *A crise do Mundo Moderno*. Rio de Janeiro: Agir Editora.

Bibliografía

HARRISON, Peter: *Los territorios de la ciencia y la religión*. Trad. Ignacio Silva. Madrid: Editorial Sal Terrae /Universidad Pontificia de Comillas, 274 págs., 2020.

En el 2011 Peter Harrison fue el orador elegido para dictar las Gifford Lectures de ese año. La presente obra, publicada en 2015 por la University of Chicago bajo el título “The Territories of Science and Religion”, y ahora en su versión castellana por la editorial Sal Terrae y la Universidad Pontificia de Comillas, es el resultado de volcar en un libro varias de las ideas centrales allí expuestas.

Harrison, actualmente director del Institute for Advanced Studies in the Humanities en la University of Queensland, es autor de numerosos libros y artículos acerca de la historia de las relaciones entre los “territorios” de la ciencia y la religión.

La traducción estuvo a cargo de Ignacio Silva. En ese sentido, la tarea fue realizada por alguien que no sólo domina el inglés y el castellano, sino que, también, desde hace dos décadas estudia el tema que atraviesa las discusiones del libro. Esta feliz elección de los editores fue recompensada con una traducción precisa y agradable al lector castellano.

En el primer capítulo, “Los territorios de la ciencia y la religión”, el autor tiene como objetivo clarificar de qué manera los conceptos de “ciencia” y “religión” emergieron en el mundo occidental como compartimentos separados del saber. Esta tarea genealógica es necesaria, nos dice, para alcanzar dos objetivos. En primer lugar, para evitar que la categorización actual sobre lo que es la ciencia y lo que es

la religión sea aplicada anacrónicamente a situaciones de un pasado que no conoció esas demarcaciones, o al menos no lo hizo como lo hacemos actualmente. En segundo lugar, para comprender de una manera más clara los motivos detrás de las relaciones actuales entre la ciencia y la religión.

Las dos secciones más relevantes del capítulo son “La historia de ‘religión’” y “La historia de ‘ciencia’”. En la primera, Harrison hace hincapié en el hecho de que el concepto de “religión” en el occidente pre-moderno era prácticamente inexistente. El término *religio* se refería más bien a una cualidad subjetiva del hombre, esto es, la virtud por la cual el hombre se relaciona con Dios. Y esta relación, aunque puede manifestarse exteriormente en actos rituales, gestos y vestimentas, se da principalmente en el interior del hombre, a través de actos de oración y devoción. Harrison hace notar que no existen, en los libros canónicos de las grandes religiones, términos equivalentes al latino *religio*. Así, resalta que la comprensión actual del término *religio* como conjunto de proposiciones a ser creídas, o una serie de actos rituales o litúrgicos a ser efectuados, es un fenómeno moderno, desconocido hasta el siglo XVII. La segunda sección mencionada encuentra un interesante paralelismo para el caso del término *scientia*. Al igual que *religio*, la comprensión pre-moderna de ciencia refería principalmente al interior del sujeto: la ciencia, antes que ser un *contenido*, era una *virtud* que perfeccionaba a la inteligencia del hombre que la poseía. El fin principal de la ciencia era el desarrollo de las facultades cognitivas del hombre a través del entrenamiento en alguna de las disciplinas (las “ciencias” en el sentido actual) que conformaban la currícula clásica. La producción de nuevos conocimientos era algo secundario y en todo caso incidental

en esta tarea. Al igual que sucedió con el concepto de religión, sin embargo, la comprensión de ciencia migró en los siglos XVI y XVII desde el interior del sujeto hacia el exterior. Así, cualquier hábito que un científico moderno pueda adquirir en el *cursus honorum* de la academia está orientado hacia la producción de nuevos conocimientos, como un medio a su fin.

El segundo capítulo, “El cosmos y la búsqueda religiosa”, comienza con el planteo de una pregunta que se desprende naturalmente de las conclusiones del capítulo anterior: si las nociones actuales sobre lo que son la ciencia y la religión son producto de la modernidad, ¿cómo entendían los hombres de ciencia antiguos su propia actividad intelectual, y a qué creían comprometerse, por ejemplo, las primeras comunidades cristianas? En cierta manera, todo el capítulo es el desarrollo de la advertencia previa que Harrison hizo acerca del carácter subjetivo de la ciencia y la religión en los tiempos pre-modernos en occidente.

Harrison critica lo que él llama el “mito del origen de la ciencia”, es decir, la idea de que la ciencia surgió en la antigua Grecia de la mano de Tales, quien fue el primero en dejar atrás las explicaciones míticas de los fenómenos naturales, proponiendo en su lugar respuestas racionales. Señala que en todas las obras de los filósofos presocráticos, al igual que en la de sus sucesores, los relatos y nociones míticas están entreveradas de maneras complejas con las explicaciones naturales de los fenómenos que observaban. Así, las explicaciones míticas de ninguna manera se le presentaban al filósofo antiguo como alternativas a las explicaciones naturales. Antes bien, los mitos muchas veces eran considerados vehículos para la transmisión de verdades profundas acerca del mundo y el hombre.

En el núcleo del capítulo, Harrison explica hasta qué punto se identificaban los objetivos perseguidos tanto por los filósofos antiguos como por los primeros cristianos. Como ya había sugerido antes, la filosofía era fundamentalmente, en todas las escuelas griegas de la época, la adopción de un modo de vida, el cultivo de la interioridad del hombre, antes que una disciplina conformada por ciertos axiomas, procedimientos, y corolarios. Del mismo modo, el cristianismo primitivo se entendía a sí mismo, primeramente, según Harrison, como un modo de vida que constituía la culminación de las vías anteriores, la judía y la griega. Es sabido que en los Padres de la Iglesia es común la afirmación de que la revelación de Dios en el Antiguo Testamento y las enseñanzas de muchos filósofos griegos habían sido etapas preparatorias para la llegada del cristianismo. Según Harrison, esto no debe entenderse en el plano doctrinal, o al menos no principalmente: es el pueblo judío, como el pueblo elegido y dirigido por Dios, y las escuelas filosóficas, como comunidades de vida, las que eran consideradas reflejos anticipatorios de la Iglesia cristiana, Cuerpo Místico del Hijo. Al igual que en el caso de los filósofos y sus doctrinas, sin embargo, el credo y sus proposiciones jugaban un papel fundamental en ella, en el sentido de que eran el fundamento de toda la vida comunitaria y personal.

El capítulo tercero, “Signos y causas”, avanza en términos históricos, enfocándose en el período medieval. Harrison argumenta que el interés filosófico medieval por el mundo natural, notablemente renovado luego de la reincorporación de los textos aristotélicos, no supuso una dicotomía entre explicaciones naturales y sobrenaturales. En cambio, despertó un ímpetu por aplicar a la naturaleza una actitud análoga a la que los primeros Padres habían

aplicado a los textos de las Sagradas Escrituras. Mientras que Orígenes y San Agustín, entre otros, propusieron una hermenéutica alegórica de la Biblia como un aspecto fundamental para la comprensión del texto revelado, el “texto” de la naturaleza ofrecía oportunidades similares. Comprender al mundo natural se convirtió también en la comprensión de nuestro lugar en el Cosmos, y de la relación con su Creador.

De manera similar, la inteligencia del orden causal natural, antes que significar una retirada del lugar de Dios en el orden creado como Causa primera del mismo, fundó nuevos caminos para mejor sustentar la noción bíblica de Creación: los desarrollos metafísicos de la alta edad media, con Santo Tomás de Aquino como el autor más descollante, son el mejor ejemplo de ello. En él encontramos, por un lado, una revalorización del poder causal de las creaturas como algo efectivamente intrínseco a ellas, y con capacidad real de efectuar, al mismo tiempo que propone que es a partir de la constatación de la existencia de esos mismos seres-causas desde donde se puede llegar con más seguridad al conocimiento del Creador de todas las cosas, Causa fundamental y última de todo lo que es.

Dada esta conexión histórica entre una lectura alegórica de “los dos libros”, la Biblia y la Naturaleza, dice Harrison que el hincapié que Lutero y sus seguidores hicieron en la interpretación literal de las Escrituras, dejando de lado el valor del nivel simbólico y analógico del texto, fueron un factor determinante en el abandono de la distinción escolástica entre causas segundas y causa primera. El reduccionismo causal que nació a partir de este abandono sería el terreno fértil en el cuál crecería la actual visión dual entre ciencia y religión como disciplinas que compiten en

la búsqueda por explicar y enmarcar nuestra experiencia del mundo.

Este énfasis en el rol de la reforma luterana en los cambios conceptuales que sufrieron tanto la noción de “ciencia” como de “religión” a partir del siglo XVI son una parte importante del siguiente capítulo, “La ciencia y los orígenes de la ‘religión’”. Harrison muestra que el lenguaje ético aristotélico había llegado a formar una parte central en la manera en la que los cristianos entendían su propia vida espiritual. Aún con todas las modificaciones específicamente cristianas que podemos encontrar, por ejemplo, en Santo Tomás de Aquino, la idea de que la bondad del hombre está esencialmente determinada por hábitos que la propia persona posee (ya sea por la repetición de actos buenos, por don divino, o por ambos), calificándola como realmente buena y con méritos propios, es algo que atraviesa al menos toda la edad media cristiana. Como es sabido, Lutero y Calvino rechazaron esa concepción como ajena al Evangelio. La doctrina luterana del pecado original como una perversión radical de la naturaleza humana, y la correspondiente interpretación de la doctrina paulina de la primacía de la Gracia, en la que Dios no reforma al hombre desde el interior (es decir, asistiéndolo con hábitos que lo elevan) sino que lo cubre con una inocencia que, sin embargo, nunca es efectivamente suya, es la partida natural para la exteriorización del concepto de religión del que Harrison habló antes. Al mismo tiempo, esa perversión radical mina en sus bases algunos de los presupuestos que la filosofía natural medieval había asumido desde el inicio: por un lado, es difícil que una inteligencia oscurecida como la del hombre caído sea capaz de conocer las tendencias intrínsecas de los seres con los que se encuentra. Al mismo tiempo, dado que el pecado original afectó no sólo al

hombre sino a toda la creación, no deberíamos tener esperanzas en penetrar en la esencia de las cosas y descubrir sus tendencias y fines naturales dados por Dios, ya que el desorden imperante luego de Adán ha desconectado la armonía original entre los actos de los seres naturales y su genuina finalidad en la creación. Por este motivo, el núcleo de la noción de ciencia no sólo migra desde el interior subjetivo del hombre hacia el exterior objetivo y abstracto, sino que también abandona la pretensión de penetrar en el interior de la propia naturaleza. Allí está una de las causas profundas del hecho de que, en menos de dos siglos, la ciencia pasa de buscar conocer las tendencias intrínsecas de las sustancias naturales, a la descripción matemática de las leyes de la naturaleza, externas a las mismas. Estas leyes, imposiciones de un Dios que gobierna desde afuera a las cosas, cumplen un rol paralelo al que la Gracia de Lutero juega en la salvación de cada hombre.

En el quinto capítulo, que lleva el sugestivo título de “Utilidad y progreso”, Harrison enfoca la mirada en la revolución baconiana, que puso como objetivo y fin de la ciencia no el desarrollo del hombre en tanto sujeto que puede formar virtudes intelectuales y morales, sino en cuanto puede dominar y utilizar el mundo natural en beneficio de sus intereses. Harrison nos recuerda que los Padres y, más tarde, la escolástica medieval, interpretaban las consecuencias de la caída como una pérdida de dominio sobre el mundo natural inferior a nosotros, pero también como un desorden interior en el que las potencias inferiores no se someten sin lucha a las superiores. El retorno al estado original suponía, sí, una progresiva reconquista de nuestro lugar en la creación, pero sobre todo un reordenamiento interior, en el que las facultades animales se sometían a las espirituales, y éstas a su creador. El hincapié era claramente

subjetivo, y era en ese contexto en el que naturalmente las ciencias servían al progreso de la persona, en el sentido en que eran los medios por los cuales éste se desarrollaba en el orden de su naturaleza. La salida hacia el exterior de la que viene hablando Harrison encuentra aquí una nueva cara donde reflejarse: el mandato de dominar a las bestias comienza a entenderse no tanto como el gobierno sobre nuestras facultades inferiores, sino sobre el mundo natural que nos rodea.

La ciencia baconiana, sin embargo, no supuso un abandono del aspecto religioso de la vida. En cierta manera, sin embargo, la mirada sobre los puntos centrales de la religión se adaptó a la nueva dirección propuesta para la ciencia. En la antigüedad, ciencia y religión eran entendidas en un sentido subjetivo e interior al hombre, como modos de vida que insuflaban un impulso fundamental en el movimiento del hombre hacia su *télos*. En muchos casos, como vimos, eran propuestas como alternativas distintas, pero del mismo orden.

El —en términos históricos— rápido cambio que hubo en la noción de ciencia y religión en el inicio de la modernidad no implicó un abandono total de esa unidad en las raíces. La ciencia no perdió, en su movida hacia el exterior del sujeto, la carga ética o moral que encontramos en la mirada clásica: cualquier esfuerzo en pos del progreso científico es entendido en sí mismo un acto de caridad, en cuanto que permite un avance en las condiciones materiales del hombre. La virtud teologal fundamental, la caridad, es así también trasladada al ámbito de lo objetivo: se fundan “sociedades de caridad”, por ejemplo, y la caridad es ahora algo que se hace, no que se posee. La religión toma de esta manera un nuevo lugar en la sociedad. El valor social de la Iglesia está dado por las “obras de caridad” que realiza,

entendiendo por tales no la administración de los sacramentos, o la perpetuación de un rito en el tiempo (es decir, aquellos actos que justificaban la existencia de la Iglesia en la sociedad tradicional), sino la asistencia material y educativa que es capaz de proveer a los miembros de la sociedad en la que existe, particularmente lo más desfavorecidos.

El último capítulo del libro, “Profesar la ciencia”, está centrado en la última fase del cambio en nuestra concepción acerca de la ciencia y la religión. Allí Harrison indica los hitos fundamentales que, durante el siglo XIX, marcaron el camino que divorció a la ciencia de la filosofía y la religión. Utilizando las actas de los comités que dirigían las sociedades científicas de la época, entre otras fuentes, Harrison muestra el abrupto declive en la participación de los clérigos en las actividades consideradas científicas. Al mismo tiempo, ejemplifica con numerosas citas de qué manera los propios científicos –término que también adquiere un nuevo significado– comenzaron a considerar su propia tarea como algo distinto, y usualmente opuesto, a lo que realizaban los filósofos y predicaban los clérigos. Es en este contexto, nos dice, que nació el “mito del conflicto” entre la ciencia y la religión. Lejos de fundarse en una realidad histórica, el mito es el producto de extender hacia el pasado los prejuicios y categorías propias de la segunda mitad del siglo XIX acerca de cuál es la clase de relaciones que existen entre ambos espacios.

La obra logra el equilibrio en la combinación de una mirada abarcativa de toda la historia del problema, al tiempo que ilustra cada paso de la argumentación con fuentes de todo tipo. Al respecto, aunque usualmente cita obras y autores de gran importancia histórica, algunas referencias son a textos lo suficientemente desconocidos

como para sugerir un amplio trabajo erudito por detrás. Por último, es de notar que, al entrar en la etapa moderna, Harrison se enfoca casi exclusivamente en el mundo anglosajón. Si bien esto puede deberse en parte a un defecto de perspectiva del propio autor, que se formó y trabajó siempre en esa parte del mundo académico, es también el efecto de la importancia superlativa que la ciencia inglesa tuvo entre los siglos XVII y XIX. Como sea, queda advertido el lector castellano.

GONZALO RECIO

[HERMES TRISMEGISTO], *Acerca de los seis principios de las cosas. Un sistema medieval del universo. Introducción, traducción y notas de Francisco Bastitta, Valeria Buffon y Cecilia Rusconi. Buenos Aires, Argentina: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (2019), 206 p.*

El breve pero denso tratado *Acerca de los seis principios de las cosas*, escrito probablemente en algún momento de la primera mitad del siglo XII, pertenece al *Corpus Hermeticus*, el variopinto conjunto de escritos atribuidos a Hermes Trimegisto, *el tres veces grande*. Para remarcar la dificultad de entender o descifrar la mayoría de estos escritos, baste recordar al lector que *hermético* en su uso habitual proviene justamente de nuestro Hermes. El *Acerca de los seis principios* es, más que un libro de investigación, un compendio de informaciones dispares que pretenden presentarse bajo cierta unidad metafísica neoplatónica, algo así como un libro de divulgación científica del siglo XII. Parte de las causas últimas, pasa por la articulación de las órbitas planetarias, llega a la influencia de éstos sobre la vida del hombre, a través de la astrología y el clima, y concluye con los avatares de la vida humana. El hilo conductor de los diversos temas que aborda es la concepción de las seis realidades primeras que dan título al libro, sus relaciones mutuas y su influjo sobre las cosas. La primera y más metafísica parte de la obra habla de los tres primeros principios: la causa, la razón y la naturaleza. Las últimas tres partes van paulatinamente moviéndose hacia las realidades prácticas, dejando la metafísica para adentrarse en astronomía, meteorología, medicina y astrología. Cada una de estas partes está dedicada a cada uno de los últimos tres principios: el mundo, el mecanismo

del mundo y el tiempo. Mientras la causa, el primer principio, no es definida con mucha claridad en el texto, la razón es cierta fuerza que procede de la causa y ordena el conjunto de las cosas a partir de esa causa. La naturaleza, nacida de los dos principios anteriores, es cierta potencia efectiva que los traductores identifican con el alma del mundo de corte neoplatónico. En cuarto lugar, aparece el mundo, la totalidad de las cosas, que no ha tenido un comienzo temporal, sino que alterna cíclicamente conflagraciones y restauraciones. Por su parte, el mecanismo del mundo, el quinto principio, está constituido por una versión un tanto confusa del sistema astronómico aristotélico-ptolemaico tomado probablemente de al-Qabīṣī, cuya descripción denota el conocimiento confuso e imperfecto que de las cuestiones técnicas tenían los no especialistas, como puede verse en atribuirle algún tipo de movimiento extraño al Sol por fuera de la eclíptica o en los períodos de rotación atribuidos a los planetas, algunos de los cuales claramente provienen de corrupciones de períodos aceptados (por ejemplo, a Venus que por ser un planeta interior tiene un período de rotación de un año, se le atribuye uno de 8 años cuando era habitual reconocer que Venus retrograda 5 veces en 8 años). Finalmente, el tiempo, que es definido como igual desigualdad (*aequalis inaequalitas*) del movimiento y de la duración.

Confieso que al llegar a mis manos la hermosa edición del *Acerca de los seis principios de las cosas*, atribuido a Hermes Trismegisto, mi primera sensación fue de absoluto desconcierto. Por un lado, me pregunté por qué traducir este libro, habiendo tantas y tantas obras relevantes que todavía no han sido traducidas a ninguna lengua moderna de autores medievales de primera línea, como Santo Tomás de Aquino, –si uno está interesado en filosofía o teología–, o

San Alberto Magno –si se quiere ampliar los horizontes–, u Oresme, –si se quiere un autor más científico–. Por otro lado, el *Acerca de los seis principios* mismo es un desafío que sólo en espíritus muy audaces y constantes no habría producido pronto desanimo: no sólo por los pasajes oscuros –que ciertamente los tiene– sino principalmente por la inmensa cantidad de temas distintos abordados en el libro que van desde metafísica hasta astrología, pasando por astronomía más técnica, pero también por medicina y meteorología. Pero a medida que lo fui leyendo, el desconcierto inicial se transformó pronto en un gran entusiasmo. Por un lado, los autores logran mostrar con muchísima solidez la influencia que este libro ha tenido en autores posteriores de gran importancia. En particular, los primeros capítulos –los más metafísicos–, han tenido una gran influencia en una de las obras maestras del pensamiento del siglo XIII, el *Sapienciale* de Tomás de York. Por otro, la claridad con la que los autores introducen cada uno de los aspectos del libro hace la lectura sumamente llevadera pero, a la vez, la solidez de la presentación termina convirtiendo –y lo digo sin exagerar– el estudio introductorio a un libro en particular en una excelente breve introducción a todas esas disciplinas medievales que resultan tan lejanas a la mayoría de los estudiosos. Quien quisiera tener una primera aproximación a las distintas disciplinas medievales en sí mismas, pero también en sus mutuas relaciones, no tiene más que leer el estudio introductorio. En menos de 50 páginas, los autores logran introducir al lector en temas tan diversos que van desde las partes de un astrolabio, a la posible inspiración trinitaria de la fórmula *ratio ex causa, et ex utraque natura*; desde la influencia astrológica de un trueno dependiendo del signo zodiacal en el que se produzca, a la importancia de los distintos niveles de causalidad divina sobre el

mundo; desde la influencia planetaria en la concepción de los niños a cómo la causa precede la razón. La causa de la solidez que los autores han logrado en la introducción no es ningún secreto: un estudio detallado, paciente y profundo de un inmenso material bibliográfico. De las 56 páginas del estudio introductorio, las últimas 14 están dedicadas a listar la bibliografía (y con un tamaño de letra considerablemente menor): exactamente el 25%. La abundante bibliografía, sin embargo, no entorpece en nada el fluir del texto principal. A este estudio preliminar, que ya vale la publicación del libro, sigue una cuidada edición del texto latino y traducción al castellano con gran cantidad de notas que remiten a las secciones relevantes del estudio introductorio.

Se trata, así, de una obra fundamental para cualquier estudioso del Hermetismo en particular o de las distintas corrientes intelectuales que dominaron durante la Edad Media, pero también un excelente comienzo para cualquier lector que quiera introducirse en el Hermetismo. Para coronar el esfuerzo, la editorial permite la distribución gratuita del ejemplar en

http://publicaciones.filo.uba.ar/sites/publicaciones.filo.uba.ar/files/Los%20seis%20principios%20de%20las%20cosas_interactivo.pdf

El lector de *Sapientia*, no tiene más que bajarlo y comenzar a leer la introducción, y juzgar por sí mismo si no tengo razón al celebrar esta publicación.

CHRISTIÁN C. CARMAN

Universidad Nacional de Quilmes – CONICET
ccarman@gmail.com

RAFFO QUINTANA, Federico. *Continuo e infinito en el pensamiento leibniziano de juventud*, Granada, Comares, 2019, xiv+180

G. W. Leibniz es conocido como ‘el último genio universal’, una mente poderosa que pudo compendiar los saberes de su época de manera admirable. Lector memorioso, escritor prolífero, y un genio creativo que, movido por la curiosidad, fue protagonista de grandes avances en el campo matemático, científico-técnico y filosófico. El volumen que ahora presentamos es una muestra lograda de ese talante interdisciplinar que caracteriza al filósofo de Leipzig. En efecto, Raffo Quintana aborda el problema del continuo y el infinito en los escritos leibnizianos desde la década de 1660 hasta los últimos años parisinos 1675-1676, a partir de un cuidadoso análisis hermenéutico que tiene en cuenta el entrelazamiento entre matemática, física y filosofía.

En este trabajo, el autor expone parte de su tesis doctoral, corregida y mejorada para esta edición. El escrito se caracteriza por seguir de cerca algunos textos más significativos de cada paso en la evolución del pensamiento leibniziano, pero sin dejar de ofrecer las referencias oportunas a otros pasajes importantes de cada período. Raffo Quintana se ha esmerado, también, en poner las ideas de Leibniz en diálogo con sus principales interlocutores, como Descartes, Hobbes, Spinoza, Galileo, Gassendi, entre otros. Se detiene en indicar las ideas fundamentales que son discutidas, resaltando así, por contraste, la posición leibniziana y sus matices. Además, el autor trae a colación, en diferentes oportunidades, algunas interpretaciones actuales sobre puntos específicos, tomando posición y resaltando los aspectos que se pueden admitir o cómo

deberían entenderse. En aquellos temas que requieren una explicación más detallada, las referencias bibliográficas cumplen de modo suficiente como guía al lector que desee profundizar.

En el capítulo inicial, titulado “Infinito actual, indivisibles e infinitamente pequeños”, Raffo Quintana aborda el problema del continuo y el infinito entre los años 1669 y 1672, con la intención de mostrar la evolución interna del pensamiento leibniziano de juventud, destacando, a su vez, ciertas líneas que permanecen constantes. De este período destaca el escrito *Theoria motus abstracti seu Rationes motuum universales, a sensu et phaenomenis independentes* publicado en 1671, donde Leibniz trata por primera vez de manera sistemática el tema de las partes del continuo. A partir de allí, el autor presenta lo que denomina la ‘tesis leibniziana del infinito actual’, formulada sobre el análisis de la naturaleza del cuerpo y que consta de dos enunciados: (1) ‘se dan en acto partes en el continuo’ y (2) ‘ellas son infinitas en acto’ (cfr. p. 4).

Un primer paso importante en la evolución del pensamiento leibniziano, según Raffo Quintana, refiere a la relación entre el movimiento y la naturaleza de los cuerpos. Mientras que en los escritos de finales de la década de 1660 se afirma que el movimiento no pertenece a las notas definitorias de lo corpóreo, a principios de 1670 el movimiento se considerará como una propiedad esencial de la materia. A partir de la íntima relación entre ‘existir’ y ‘ser sentido’ que reconoce el filósofo de Leipzig, se sigue que, para que algo sea sentido debe realizar alguna acción en una mente, y esto “llevó a Leibniz a replantearse inevitablemente la concepción de que la materia tiene un acto entitativo independiente de o anterior al movimiento.” (p. 10) El abordaje físico del problema del continuo, le

permitió a Leibniz darse cuenta que, la heterogeneidad que implica la sensación, conlleva afirmar que hay partes actuales en el continuo y rechazar la idea cartesiana de que la división de la materia es indefinida, porque “la indefinición se dice en relación con la limitación que el *entendimiento humano* tiene de conocer los límites” (p. 12), confundiendo así el plano gnoseológico con el ontológico.

En la segunda sección, se muestra cómo Leibniz representa las partes actuales del continuo recurriendo a la ‘aritmética de los números infinitos’. Desde esta disciplina establece una analogía con el análisis físico, a partir de las fracciones de una serie infinita, donde hay términos infinitos ordenados según una ley, que dan por resultado un todo finito. Leibniz utiliza dos tipos de series, ‘las decrecientes con una progresión geométrica al infinito’ y ‘las de los recíprocos de alguna progresión aritmética replicada’, de su invención. El autor muestra de manera eficaz que Leibniz utiliza el mismo ‘procedimiento’ para analizar los términos de las series y la composición del continuo, a partir de la subdivisión de una línea en partes proporcionales.

A continuación, se analiza el cuarto y el quinto fundamento predemostrable de la *Theoria motus abstracti*, para determinar si el continuo se compone íntegramente de partes indivisibles. El autor se opone a quienes interpretan esta cuestión de manera afirmativa, poniendo el acento en que Leibniz habla de partes que poseen ‘extremos indivisibles’, es decir, los extremos no son partes sino *de* las partes. En este sentido, el inicio y el fin del continuo es indivisible, ya que sus partes no distan entre sí, aunque las partes sean extensas y admitan división al infinito sus extremos nunca podrían alcanzarse. Ahora bien, el filósofo de Leipzig sostiene que los extremos tienen cantidad

(magnitud), a diferencia de Galileo, pero ésta se debe considerar de un modo específico, y lo hace a partir de la noción de punto, diferenciándose de las propuestas de Euclides y Hobbes. El punto tiene partes que no pueden ser separadas, por ello son indistantes y su magnitud es inconsiderable e inasignable. Leibniz habla de ‘magnitudes infinitamente pequeñas’, un concepto que irá desarrollando y especificando en años posteriores.

Seguidamente, el autor se detiene en el escrito parisino *De minimo et maximo. De corporibus et mentibus*, de 1672, como un nuevo paso determinante en la evolución del pensamiento leibniziano. Allí, el filósofo de Leipzig rechaza la distinción entre mínimo e indivisible, que había defendido en *Theoria motus abstracti*, identificando las dos nociones y negando que haya mínimos para el espacio, los cuerpos, el movimiento y el tiempo. En efecto, la inclusión del movimiento como nota esencial de los cuerpos le permite dar un paso más hacia la aceptación infinitesimales o cosas infinitamente pequeñas, “como puntos que pueden poseer diferentes magnitudes, en la medida en que un punto puede ser infinitamente más pequeño que otro punto” (p. 34). Es interesante la relación armónica que nos presenta el autor entre el análisis físico del continuo y la matemática para probar, donde no llega la captación sensible, las cosas infinitamente pequeñas que componen la magnitud corpórea.

La tercera sección, mucho más breve que las anteriores, especifica el modo en que Leibniz entiende la unidad de los cuerpos. Nuevamente, el movimiento juega un papel fundamental, ya que “la cohesión se da cuando una parte de un cuerpo se mueve y aprieta a otra” (p. 45), es decir, una parte penetra en otra y así se mantiene la unión entre ellas. La noción de ‘conato’, derivada de Hobbes, es entendida

como el origen de la tendencia que permite el movimiento, de tal manera que solo un movimiento continuo asegura la duración de la unidad de los cuerpos.

El segundo capítulo lleva por nombre “Los grados de infinito”, inspirado en la anotación que Leibniz realiza a la Carta XII de Spinoza. El autor se centra en este y en el capítulo siguiente en los últimos años parisinos, 1675-1676, marcando las influencias, continuidades y distanciamientos con el pensamiento del filósofo holandés y su intermediario, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus. En concreto, los diferentes escritos de esta época permiten reconstruir que “Leibniz distingue ... tres grados de infinito: el infinito en el grado ínfimo, lo máximo en su género y Dios.” (p. 51)

En cuanto al grado ‘ínfimo’, destaca que Leibniz elabora algunas nociones fundamentales a partir del análisis de la cuadratura de las secciones cónicas. La distinción entre infinito ‘interminado’ y ‘terminado’, le permite avanzar hacia la noción de lo infinitamente pequeño, para evitar que se confunda la idea de que las partes están en acto y esto conlleva que hay términos últimos indivisibles. La introducción de los infinitesimales permite, al filósofo de Leipzig, asegurar que siempre puede darse algo más pequeño en el continuo. Para completar este primer grado, el autor evalúa si la noción de lo infinitamente pequeño es un término categoremático o sincategoremático, debido a que en múltiples ocasiones Leibniz se refiere a ellas como ‘ficciones’. Concluye que debe tomarse como un término categoremático porque refiere a cantidades que tienen propiedades bien determinadas. Sin embargo, en cuanto ‘infinitamente pequeño’ hace referencia a una relación con cosas que son más pequeñas, el autor acepta tomarla en sentido sincategoremático.

Luego, adelanta el análisis al tercer grado, Dios o ‘la suma de todos los requisitos’, para que sea más fácil la comprensión del segundo grado. La exposición gira en torno a la demostración de la existencia de Dios, las críticas que establece Leibniz a planteos anteriores y en particular a la formulación de Anselmo de Canterbury. Su propuesta, que tiene como paso inicial la demostración de la posibilidad de Dios, implica entenderlo como el ‘sujeto de todas las formas simples’, y ‘de todos los atributos compatibles’. Luego de mostrar que los atributos son compatibles, concluye que es posible un Ente en el cual se den todos ellos, y de allí extrae como consecuencia ulterior, que Dios existe necesariamente, puesto que en él se encuentran todos los requisitos de las cosas para existir.

El segundo grado, ‘lo máximo en su género’, es entendido por Leibniz como aquello que “en última instancia da razón de las cosas en sus respectivos géneros y de la unidad del género mismo.” (p. 91) En el género de las cosas extensas, lo máximo es la ‘extensión’ o inmensidad, por ello el autor lleva a cabo un análisis de la extensión, que entendida en sentido absoluto se toma como un atributo divino y se diferencia de las cosas extensas, los cuerpos. En efecto, las cosas particulares que pertenecen al género extensión, son modos o afecciones que se añaden al atributo. Además, se reseñan otras tres formas absolutas, la ‘eternidad’, la ‘omnipotencia’ y la ‘omnisciencia’, que dan lugar al tiempo, el movimiento y a las mentes, respectivamente.

El tercer capítulo, “Sobre la materia y la unidad de los cuerpos”, aborda la concepción de ‘cuerpo’ que maneja Leibniz en los años 1675-1676. A raíz de la crítica leibniziana a la distinción que propone Descartes entre líquidos y sólidos, se revisan algunos aspectos novedosos

en la teoría del cuerpo. Por ejemplo, el rechazo a su posición sobre la relación entre existir y ser sentido, reconociendo como elemento fundamental la ‘congruencia de las sensaciones’, es decir, la regularidad de su correspondencia, conforme a leyes que permitan anticiparnos a lo que sucederá. La existencia será tomada como una propiedad de las cosas, ya sea que podamos sentir las o no. En efecto, “Leibniz admite que pueden existir actualmente infinitos mundos, aunque para nosotros solamente haya uno, esto es, aquel en el que tenemos sensaciones coherentes.” (p. 120)

Volviendo a la evaluación de la doctrina cartesiana de los cuerpos, se presenta la propuesta de Leibniz mediante la noción de ‘flexibilidad’, con la que quiere indicar que ningún cuerpo es perfectamente sólido (indivisible) ni perfectamente líquido (compuesto por partes mínimas). Por el contrario, el filósofo de Leipzig reconoce que no hay cuerpos que no admitan subdivisión o ‘flexión’, por tanto, no hay cuerpos que no puedan dividirse pero tampoco puede darse un cuerpo que esté dividido ‘en todas partes’.

A continuación, el autor enfoca su análisis en la materia, particularmente las nociones de ‘masa’ o ‘mole’, que Leibniz introduce para explicar la multiplicidad de modificaciones que puede tomar el atributo ‘extensión’ o ‘inmensidad’. Se explica, luego, la ‘teoría de las relaciones puras’, a partir de la cual se lograría explicar la variedad de cosas, al tomar simultáneamente las formas absolutas y poniéndolas en relación con otras. La ‘materia’, ‘mole’ o ‘masa’ constituye un principio de limitación de las formas, que define ‘algo’ que puede estar en un lugar.

En la última sección del capítulo se retoma el tema de la cohesión de los cuerpos, con el fin de mostrar el cambio radical que opera en sus últimos años en París, respecto de

lo expresado en la *Theoria motus abstracti*. Una distinción aparece como elemento clave, la diferencia entre el ‘todo’ y el ‘agregado’. En un ‘todo’ las partes son posteriores y se determinan de manera arbitraria, mientras que los ‘agregados’ se caracterizan porque la unidad de sus partes se da posteriormente, gracias a la consideración de nuestra mente. En este sentido, Leibniz entiende que los cuerpos son agregados, no de substancias, pero si de infinitas partes en acto, no continuas sino contiguas. En cuanto a la unidad de los agregados, la cuestión se puede entender desde el aspecto lingüístico y el ontológico. La función unitiva del lenguaje, por intermedio de la palabra, permite hablar algo ‘uno’. Ahora bien, Rafo Quintana indica que la unidad es algo más que un modo de expresar algo, corresponde a una idea de la mente, que no se obtiene de los cuerpos pero que hace referencia a su resistencia a dividirse. De este modo, se concluye que los cuerpos son una unidad en la infinitud de partes a la que la mente otorga su cohesión.

El capítulo final está dedicado a las conclusiones. En una primera sección se enumeran las principales tesis leibnizianas sobre el continuo y el infinito: 1. En el continuo hay infinitas partes en acto; 2. Los argumentos presentados por Leibniz poseen validez universal; 3.1 El número de partes no es infinito; 3.2 No hay partes mínimas e indivisibles; 3.3 La división del continuo no es arbitraria sino que sigue la proporción de una serie infinita decreciente; 4. Lo ‘infinitamente pequeño’ puede entenderse como cantidades ficticias mínimas o como una relación; 5. Las consecuencias de lo anterior en la teoría del cuerpo se cristaliza en la nueva noción de cohesión, que implica a la mente y entiende a los cuerpos como agregados de partes contiguas.

Por otro lado, la segunda sección, presenta la prospectiva de las ideas leibnizianas de juventud en el pensamiento de madurez, en torno a las nociones de ‘multiplicidad’ y ‘unidad’. En breve, el autor sostiene que, si bien “el filósofo de Leipzig mantuvo la tesis de la infinitud actual de partes en el continuo (a pesar de haber ido sucesivamente profundizando en ella), cambió constantemente la manera de abordar la cuestión de la unidad.” (p. 152) En cuanto a este segundo punto, la recuperación de la noción aristotélica de substancia, con matices propios, tendrá un rol clave en la justificación de la unidad de los cuerpos en el pensamiento leibniziano maduro.

Para finalizar, podemos concluir que el ‘laberinto del continuo’ en el que, según Leibniz, la mente puede fácilmente extraviarse, ha sido afrontado por Raffo Quintana de manera solvente y didáctica, acompañando al lector en cada paso para que no se extravíe.

ENRIQUE SANTIAGO MAYOCCHI

Universidad Católica Argentina

Índice

Índice del Volumen LXXV

Fascículo 246

ARTÍCULOS

ADAM SOŁOMIEWICZ, <i>El intelecto agente aristotélico como “intelecto personal” según Leonardo Polo</i>	7
HUGO JOSÉ FRANCISCO VELÁZQUEZ, <i>Breve reseña sobre la verdad en el pragmatismo de Charles S. Peirce y William James</i>	29
JACOB BUGANZA, <i>La ética de Apuleyo</i>	49
TANIA SCIAGURA y RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES, <i>Primum non nocere: riflessione morale sulla relazione tra medicina ed ética</i>	75

DOSSIER

CECILIA AVENATTI DE PALUMBO, SILVIA J. CAMPANA Y MARÍA ESTHER ORTIZ, <i>La hospitalidad: encuentro y desafío</i>	107
--	-----

ROSTRO, ALTERIDAD Y RECONOCIMIENTO

JAVIER IGNACIO HERNÁNDEZ TREJO SJ, <i>Tú, mi hermano. Tú mi enemigo. Caín y Abel a través del pensamiento de G. W. F. Hegel y Emmanuel Levinas</i>	111
SILVIA JULIA CAMPANA, <i>De la proximidad a la hospitalidad: hacia el rostro desnudo de la íntima vulnerabilidad</i>	137
MARISA MOSTO, <i>Hospitalidad y singularidad</i>	155

LA OBRA DE ARTE Y LA RECIPROCIDAD HOSPITALARIA

MATEO BELGRANO, <i>Extranjeros en el museo. Una reflexión sobre la recepción de la obra de arte</i>	177
CRISTINA LEONOR ARRANZ, <i>La apertura de Goethe al arte clásico: una interpretación estética de la hospitalidad</i>	189

HISTORIA, SOCIEDAD Y HOSPITALIDAD

TERESA M. DRIOLLET DE VEDOYA, <i>Del individualismo antropotécnico hacia la hospitalidad</i>	203
CAROLINA RIVA POSSE, <i>Logos, hospitalidad y democracia. Volver al origen de Europa de la mano de Augusto Del Noce y San Benito</i>	217

NOMBRE, ESPERANZA Y DONACIÓN

EZEQUIEL D. MURGA, <i>Hospedar el fenómeno. Hacia una ética de la fenomenalidad en Jean-Luc Marion</i>	229
--	-----

PEDRO PABLO ACHONDO MOYA, <i>Charlotte Delbo: Hospitalidad como resistencia, belleza y memoria en los campos de la muerte</i>	243
---	-----

NOTAS Y COMENTARIOS

VICTOR RENATO DE MORAIS MAIA, <i>A crise contemporânea do “ensimesmar-se”</i> : uma perspectiva raciovitalista	267
--	-----

BIBLIOGRAFÍA

PETER HARRISON, <i>Los territorios de la ciencia y la religión</i> (Gonzalo Recio) ...	287
[HERMES TRISMEGISTO], <i>Acerca de los seis principios de las cosas. Un sistema medieval del universo</i> (Cristián C. Carman)	297
RAFFO QUINTANA, FEDERICO. <i>Continuo e infinito en el pensamiento leibniziano de juventud</i> (Enrique Santiago Mayocchi)	301

Revista Sapientia
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina



PERFIL Y LÍNEA EDITORIAL

Sapientia es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. La publicación se desenvuelve en el campo de la filosofía, tanto teórica como práctica. Está dirigida a investigadores y profesores del ámbito académico. Las principales temáticas desarrolladas corresponden a la filosofía clásica, medieval, moderna y contemporánea, aunque se incluyen artículos teológicos y de historia de la filosofía. Si bien su contenido pretende inscribirse dentro de la tradición tomista, impronta de su perfil fundacional, *Sapientia* también se abre a otras formas del razonamiento filosófico que entren o puedan entrar en diálogo con su espíritu, sin otro compromiso que el servicio a la verdad.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

I. Normativas generales de publicación

1. Los trabajos deberán ser originales, de alta calidad científica, guardando el rigor metodológico en la investigación, en idiomas: español, inglés, francés, alemán, italiano o portugués.
2. Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Sapientia*, tanto artículos como notas y comentarios o reseñas, deben ser completamente inéditos. Durante el proceso de evaluación o de edición, no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez que los textos hayan sido publicados, los autores podrán hacer uso de ellos con total libertad, aunque citando siempre su publicación original en *Sapientia*.
3. Los trabajos deben ser enviados a través de nuestro sistema de Publicación de Acceso Abierto (OJS), donde cada autor generará un usuario y subirá su artículo siguiendo las indicaciones de la plataforma que puede encontrarse en nuestro sitio web institucional (www.uca.edu.ar), dentro del menú de Bibliotecas > Acceso a recursos > Portal de revistas UCA.

Nota: Por el momento, los artículos deben ser enviados por correo electrónico a Pablo A. Carrasco, pablo_carrasco@uca.edu.ar. El artículo será adjuntado en formato Word junto a una versión en PDF. Adjuntar un CV en el que se explicita una dirección de email para futuros contactos y la Institución de filiación académica.

4. Los autores de los textos incluidos en *Sapientia* son plenamente responsables de su contenido y de todas las referencias bibliográficas y citas. Los autores deberán adjuntar su currículum vitae.
5. Para los trabajos destinados a la sección "Artículos", ha de enviarse un resumen y un abstract de entre 150 y 250 palabras de extensión cada uno, uno en español y otro en inglés.
 - 5a. Además se consignarán las que se consideren palabras clave del trabajo en un número no mayor de 5. Dichas palabras clave se colocarán al final del resumen, separadas por guiones y sin mayúsculas, excepción hecha de los nombres propios.
 - 5b. Se traducirán las 5 palabras clave al inglés bajo el rótulo de keywords, también en minúsculas y separadas por guiones.
 - 5c. El orden de presentación, por lo tanto, será de resumen, palabras clave, abstract, keywords.

6. Todo trabajo debe ir precedido de su correspondiente título. En el caso de los subtítulos, estos deberán enumerarse en negrita (1, 2, 3, etc.). Las subdivisiones siguientes deberán estar ordenadas alfabéticamente, a saber, a, b, c, también en negrita. Tanto título y subtítulos como subdivisiones deberán hacerse en letra recta (no cursiva o itálica) sin subrayado.
7. Para todas las referencias, citas y cuestiones de estilo, nuestra Revista se rige por las normas de Chicago Deusto. Para enviar la propuesta, los autores descargarán el documento que sirve de plantilla de la página web de la revista y adjuntarán su escrito siguiendo los estilos y pautas allí establecidos. Algunos puntos esenciales para tener en cuenta:
 - 7a. Las comillas que se deberán utilizar son las denominadas "comillas altas" (ítem 6.105 del manual Chicago Deusto). Las citas intertextuales en el cuerpo del texto deben ir entre comillas.
 - 7b. Si las citas son en idioma distinto del español, deben hacerse entre comillas y en itálica.
 - 7c. Las citas de caja menor deben ir sin comillas y en fuente Times New Roman 11, con un margen izquierdo tabulado de 1,25 cms.
 - 7d. Para los términos del texto que estén en un idioma diferente al original del artículo se debe utilizar letra itálica.
 - 7e. Las citas a pie de página en idioma distinto del español deben hacerse entre comillas y en itálica. Las citas a pie de página que se encuentren en español deberán hacerse entre comillas y en redonda (sin itálica).
8. Cada artículo será elevado a la consideración y evaluación de dos árbitros anónimos externos a la revista. En el caso de no llegar a un acuerdo se recurrirá a una tercera opinión para dirimir la cuestión. La revista se reserva el derecho de no publicar aquellos artículos que no cumplan con las exigencias mínimas de publicación sin mediar el proceso de arbitraje. En un plazo de dos meses, como máximo, el Editor notificará al autor el dictamen respectivo en base a los informes recibidos. En caso de ser favorable el dictamen, se comunicará la fecha de publicación estimada para el artículo.
9. Fecha de presentación de los trabajos: para el primer fascículo del año la última fecha de entrega a la redacción es el 30 de abril y para el segundo fascículo el 30 de septiembre de cada año.
10. Los árbitros o evaluadores externos recibirán los artículos sin la identificación de su autor, para de este modo mantener la objetividad respecto de los autores.
11. Con el fin de evitar conflictos de intereses, es deseable que las revisiones no sean hechas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan contribuido a su diseño o edición. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis o tesina o de un miembro del mismo grupo de investigación o estudios.

II. Secciones de la revista.

1. *Artículos*: no podrán tener una extensión menor a las 6.000 palabras ni mayor a las 10.000 palabras. La Redacción se reserva el derecho a publicar artículos en dos fascículos diferentes.
2. *Notas y Comentarios*: trabajos breves sobre libros o artículos recientes de una extensión menor a 5.000 palabras.
3. *Bibliografía*: reseñas de libros de aparición reciente (no más de tres años) de no más de 2.500 palabras de extensión, en formato Word, letra 12, interlineado de 1,5. El título del libro debe ir en itálica, el nombre del autor y el resto de la información en letra recta.

PUBLISHING GUIDELINES

Sapientia is a periodical Journal edited every six months by the Department of Philosophy and Language in the Pontifical Argentine Catholic University *Santa María de los Buenos Aires*. This Journal is devoted to philosophical matters, both theoretical and empirical issues. It is aimed to researchers and professors in the academic context. The main topics focus in the area of medieval, modern and contemporary philosophy. Nevertheless, articles about theology and history of the philosophy are also included. Although the Journal has been inspired by an Aristotelian-Tomist philosophy, inspired by its founder, this Journal is open to any other theories and ideas to enter in dialogue with the spirit of Sapientia.

PUBLISHING RULES

I. General guidelines.

1. The works must be original, of high scholar quality, keeping the methodological rigor in the investigation, in languages: Spanish, English, French, German, Italian or Portuguese.
2. All the writings that are sent for publication in Sapientia, both articles and notes and comments or reviews, must be completely unpublished. During the evaluation or editing process, they should not be referred to any other publication. Once the texts have been published, the authors will be able to make use of them with complete freedom, although always citing their original publication in Sapientia.
3. Papers must be submitted through our Open Access Publication system (OJS), where each author will generate a user and upload their article following the indications of the platform that can be found on our institutional website (www.uca.edu.ar), in the Libraries menu> Access to resources> Portal of UCA magazines.
Note: For the time being, articles should be sent by email to Pablo A. Carrasco, pablo_carrasco@uca.edu.ar. The article will be attached in Word format together with a PDF version. Add a CV (in which an email address is to be specified for future contacts), and the Institution of academic affiliation.
4. The authors of the texts included in Sapientia are fully responsible for their content and for all bibliographic references and citations. Authors must attach their curriculum vitae.
5. For papers destined to the “Articles” section, a summary and an abstract of between 150 and 250 words in length each must be sent, one in Spanish and one in English.
 - 5a. In addition, those that are considered keywords of the work will be recorded in a number not greater than 5. Said keywords will be placed at the end of the abstract, separated by hyphens and without capital letters, except for the proper names.
 - 5b. The 5 keywords will be translated into English under the keywords label, also in lowercase and separated by hyphens.
 - 5c. The order of presentation, therefore, will be of summary, keywords, abstract, keywords.
6. All work must be preceded by its corresponding title. In the case of subtitles, these should be listed in bold (1, 2, 3, etc.). The following subdivisions must be arranged alphabetically, namely a, b, c, also in bold. Both title and subtitles and subdivisions must be written in straight letters (not italics or italics) without underlining.
7. For all references, citations and matters of style, our Magazine is governed by the Chicago Deusto rules. To send the proposal, the authors will download the document that serves as a template for the journal's website and will attach their writing following the styles and guidelines established there. Some essential points to keep in mind:

-
- 7a. The quotation marks to be used are the so-called "high quotation marks" (item 6.105 of the Chicago Deusto manual). Intertextual citations in the body of the text must be enclosed in quotation marks.
 - 7b. If the citations are in a language other than Spanish, they must be in quotation marks and in italics.
 - 7c. Small box citations must be without quotation marks and in Times New Roman 11 font, with a tabulated left margin of 1.25 cm.
 - 7d. For the terms of the text that are in a language other than the original of the article, italics must be used.
 - 7e. Citations at the foot of the page in a language other than Spanish must be placed in quotation marks and in italics. The citations at the foot of the page that are in Spanish must be in quotation marks and in round form (without italics).
 8. Each article will be submitted for the consideration and evaluation of two anonymous referees outside the journal. In the case of not reaching an agreement, a third opinion will be used to settle the matter. The journal reserves the right not to publish those articles that do not meet the minimum publication requirements without mediating the arbitration process. Within a maximum period of two months, the Editor will notify the author of the respective opinion based on the reports received. If the opinion is favorable, the estimated publication date for the article will be communicated.
 9. Date of presentation of the works: for the first issue of the year the last delivery date to the drafting is April 30 and for the second issue September 30 of each year.
 10. External referees or evaluators will receive the articles without identifying their author, in order to maintain objectivity with respect to the authors.
 11. In order to avoid conflicts of interest, it is desirable that reviews are not made by people close to the author of the reviewed book or who have contributed to its design or editing. The author of a reviewed book must not have a professional background over the author of the review, as is the case of a thesis or dissertation director or a member of the same research group

II. Revista Sapientia receives manuscripts in the following sections.

1. *Articles*: no less than 6,000 words and no longer than 10,000. The Journal may decide to publish long articles in two separated numbers.
2. *Notes and comments*: brief papers that refer books or recent articles with an extension no longer than 5,000 words.
3. *References*: books recensions (no older than 3 years), with an extension no longer than 2,500 words, in a Word document, font Times New Roman and size 12, 1.5 space between lines. Title of book must be in italics. Author's name and the rest of information should be in normal style.