

Revista de

FILOSOFÍA

de la Universidad de Costa Rica

Número 149

Volumen LVII

Setiembre-Diciembre 2018

Consejo Asesor InternacionalDr. Juan José Acero Fernández
*Universidad de Granada, España*Dr. Peter Asquith
*Michigan State University, EE. UU.*Dr. Marco Antonio Caron Ruffino
*Centro de Lógica e Epistemología (CLE-UNICAMP)
da Universidade Estadual de Campinas, Brasil*Dra. M. L. Femenías
*Universidad de la Plata, Argentina*Dra. Rachel Gazolla
*Revista Hipnis, Brasil*Dra. Esperanza Guisán (†)
*Universidad de Santiago de Compostela, España*Dr. Alejandro Herrera Ibáñez
*Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM,
México*Dra. María Noel Lapoujade
*Profesora jubilada de la UNAM, México*Dr. Andrés Lema Hincapié
*Universidad de Colorado, Denver*Dra. María Teresa López de la Vieja
*Universidad de Salamanca, España*Dr. Sergio F. Martínez
*Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México*Dr. Silvio José Mota Pinto
*Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma
Metropolitana, México, D. F.*Dr. Manuel Pérez Otero
*Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona,
España*Dr. Xavier Roqué
*Centre d'Estudis en Història de la Ciència, Universitat
Autònoma de Barcelona, España*Dr. Germán Vargas Guillén
*Universidad Pedagógica Nacional, Colombia***Director**Dr. George García Quesada
*Universidad de Costa Rica***Directores honorarios**Dr. Phil. Rafael Ángel Herra R.
Lic. Luis Guillermo Coronado Céspedes**Asesor Dirección**

Dr. Luis Camacho

Asesor Editorial, Dirección

Dr. Camilo Retana

Editor a.i.Br. Pablo Villalobos Morera
*Universidad de Costa Rica***Asesor Reseñas**Dr. Camilo Retana
*Universidad de Costa Rica***Consejo Editorial**Mag. Sc. María Gabriela Arguedas Ramírez
*Universidad de Costa Rica*Dr. Phil. Olga C. Estrada Mora
*Universidad de Costa Rica*Dr. Alexander Jiménez
*Universidad de Costa Rica*Dr. Phil. Jethro Masís Delgado
*Universidad de Costa Rica*Dr. George García Quesada
*Universidad de Costa Rica*Dr. Camilo Retana
*Universidad de Costa Rica**Directores de la Revista de Filosofía:*

| | |
|-------------------------------------|---------------------------|
| Dr. Enrique Macaya | (Enero-junio) 1957 |
| Dr. Constantino Láscaris | 1957-1973 |
| Dr. Rafael Ángel Herra | 1973-1998 |
| Lic. Guillermo Coronado | 1999-2013 |
| Prof. Juan Diego Moya Bedoya | 2013-2016 |
| Dr. George García Quesada | (junio) 2018- |

Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica

Tel. (506) 2511-7257

Información editorial: revista.filosofia@ucr.ac.cr

Información de suscripciones y canjes: distribucionyventas@ucr.ac.cr

Descripción

Desde 1957, año de su creación, la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica ha publicado, sin interrupciones, artículos de gran calidad académica en todas las áreas de la filosofía. Actualmente la Revista publica tres números al año, cuatrimestralmente.

Las colaboraciones de académicos de cualquier parte del mundo son bienvenidas, siempre y cuando cumplan todos los requisitos, detallados en la hoja de Presentación de manuscritos, al final de este número.

Arbitraje e información

Los manuscritos presentados son evaluados de manera anónima. Los evaluadores, generalmente externos al Consejo Editorial, determinan si el artículo será publicado.

En los textos presentados como propuesta de publicación los autores deben incluir su dirección de correo electrónico, medio por el cual el editor mantendrá comunicación sobre el estado de los artículos (recibido, en evaluación, aprobado o rechazado, etc.).

Direcciones de contacto

Suscripciones:

Editorial Universidad de Costa Rica
Apartado postal 11501
2060 Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
San José, Costa Rica

Canjes:

Universidad de Costa Rica
Sistema de Bibliotecas, Documentación
e Información
Unidad de Selección y Adquisiciones – CANJE
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Suscripción anual:

Costa Rica €12 000.00

Número suelto:

Costa Rica €3 000.00

Precios internacionales:

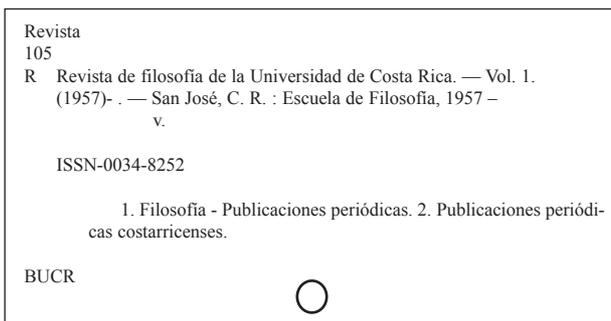
América Latina, Asia y África US\$ 20,00

Resto del mundo US\$ 90,00

Solo los asuntos estrictamente editoriales deben dirigirse directamente a la Revista, por cualquiera de los medios apuntados en esta página.

Diseño de cubierta: Boris Valverde G.

Motivo de cubierta: Rosa Mena Valenzuela, (*El Salvador, 1913-2014*), *Ícono, 1966. Técnica mixta sobre papel aluminio, s/m 65 x 50 cm, c/m 75 x 59.5 cm. Donaci'ón familia Blaseiro, Colección MARTE.*



La Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica aparece indizada en:

- *The Philosopher's Index* www.philinfo.org
- *Latindex* www.latindex.org
- *Répertoire Bibliographique de la Philosophie* www.rbif.ucl.ac.be
- *Compludoc* (Universidad Complutense de Madrid) <http://europa.sim.ucm.es:8080/compludoc/>
- *CLASE* (Citas latinoamericanas en ciencias sociales y humanidades) <http://ahau.cichcu.unam.mx:8000/ALEPH>
- *HAPI* (Hispanic American Periodicals Index) <http://hapi.ucla.edu/0>
- *Sociological abstracts* www.csa.com/factsheets/socioabs-set-c.php
- *FRANCIS* (Institut de l'information scientifique et technique) www.inist.fr/PRODUITS/francis.php
- *Lechuza* (Biblioteca de la Fundación Gustavo Bueno) www.lechuza.org

Prohibida la reproducción total o parcial.
Todos los derechos reservados.
Hecho el depósito de ley.
© 2018
Editorial Universidad de Costa Rica
administracion.siedin@ucr.ac.cr
www.editorial.ucr.ac.cr
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica

© Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.

Apdo. 11501-2060 • Tel.: 2511-5310 • Fax: 2511-5257 • E-mail: administracion.siedin@ucr.ac.cr • Pág. web: www.editorial.ucr.ac.cr

Índice del Volumen LVII

Setiembre - Diciembre 2018

Número 149
ISSN - 0034-8252

1. Motivo de portada. “Ícono” 7-8

1. Artículos

1. Raúl Reyes Camargo. “La teología política de Thomas Müntzer” 11-22
2. María Cristina Ríos Espinosa. “Legados devocionales en el proyecto de modernidad franciscano en la Nueva España” 23-39
3. Marcelo de Sant’Anna Alves Primo. “Holbach e Feuerbach: os deuses como projeção humana” 41-50
4. J.-Martín Castro-Manzano. “Un diagnóstico formal del argumento central de *La Inmortalidad del Alma*” 51-69
5. Miguel Antonio Ahumada Cristi. “El concepto de existencia continua en el Tratado de Naturaleza Humana de David Hume” 71-84
6. Stanley G.do Arce Delgado. “La exposición del axioma A y la vigencia de la intencionalidad objetiva en la gnoseología de Leonardo Polo” 85-103
7. Olivia Cattedra. “La educación del rey. Una relectura de ‘El rey y el cadáver’ en el Medioevo hindú” 105-117
8. Javier R. Alegre. “Bourdieu y las condiciones sociales de la eficacia simbólica del lenguaje” 119-131

2. Dossier

Martín Lutero y la filosofía

En ocasión del quingentésimo aniversario de la Reforma Protestante

1. Manuel Ortega Álvarez. “Lutero y la experiencia mística: un enfoque filosófico” 139-145
2. Francisco Quesada Rodríguez. “Martín Lutero: ¿Precursor de la Modernidad? La crítica de Ludwig Feuerbach” 147-162
3. Jethro Masis. “El influjo de Lutero en la filosofía fenomenológica y hermenéutica: el caso de Heidegger” 163-183

3. Diálogo Filosófico

1. Camilo Retana. “Teoría queer y análisis cultural: una entrevista a David Halperin” 187-193

4. Varia Filosóficos

1. María Noel Lapoujade. “¿Quién es el otro?” 197-208

5. Recensiones

1. Bernal Herrera. *Reflexiones desde la academia. Universidad, ciencia y sociedad.* José María Gutiérrez (Editorial Arlekin, San José, 2018, 385 páginas) 211-215

2. Adriana Patricia Carreño Zúñiga. *Todo enfermo es un hombre*. Judith Nieto López (Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2016, 372 páginas) 217-220
3. Lewis George Bloodworth. *Secularism and Cosmopolitanism: Critical Hypotheses on Religion and Politics*. Étienne Balibar (Columbia University Press, Nueva York, 2018, 288 páginas) 221-224

6. Crónicas

1. Luis Camacho. Primer Encuentro de la Red Iberoamericana de Filosofía. Universidad Federal de Bahía, Salvador de Bahía, Brasil, 19-20 de abril 2017 227-234
2. Osvaldo Montero Salas. Doscientos años del nacimiento de Karl Marx. Actualidad y desafíos. Facultad de Letras de la Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica, 14 de mayo de 2018 235-239

Nota: A partir del próximo número (150) la revista seguirá la licencia *Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Obra Derivada 3.0 Costa Rica* para la distribución de los artículos.

Ícono

Rosa Mena Valenzuela

(Pintura mixta sobre papel aluminio, 64x49cm., 1966)

Por Pablo Hernández Hernández

La *Revista de Filosofía* de la Universidad de Costa Rica da inicio con el presente número a una colaboración e intercambio con la Fundación ARS TEOR/ÉTICA (<http://teoretica.org>). Con el fin de acercar aún más los lazos entre arte y pensamiento filosófico se organizarán actividades conjuntas, se generarán espacios de diálogo, polémica y discusión, y se intercambiarán acervos de nuestros respectivos archivos para su discusión, presentación y activación. Como parte de esta colaboración, la *Revista de Filosofía* ilustrará sus portadas con imágenes del archivo de TEOR/ÉTICA, ya sea a partir de sus publicaciones, registros y documentaciones, ya sea de su propia colección de obras de las artes centroamericanas. Se renueva así una ya consolidada cooperación entre la comunidad filosófica de la Universidad de Costa Rica y este importante agente, crítico, dinamizador y promotor del campo cultural centroamericano. Agradecemos la disposición a cooperar, colaborar e intercambiar de la Fundación ARS TEOR/ÉTICA y celebramos este nuevo acercamiento.

Para este número se ha elegido la pintura *Ícono*, de la artista salvadoreña Rosa Mena Valenzuela (1913-2004). Esta imagen es un ícono, *Ícono* es una imagen ¿podríamos con precisión distinguir entre un ícono y una imagen? ¿cómo tiene lugar esta diferencia en la pintura de Rosa Mena Valenzuela?

Un ícono es siempre una imagen. De hecho, el término ícono (εἰκών) era una de las palabras que los antiguos griegos utilizaban para referirse al mundo en su cualidad de ser visible, tanto como para referirse a las reproducciones de las cosas según su aspecto visualmente perceptible a través de formas o figuras producto de las

diferentes técnicas de representación o mimesis. Luego vino Platón y con él una serie de distinciones que modificarían para siempre nuestra comprensión de la imagen. Estas distinciones colocaron el término y el concepto de imagen en un campo de disputa por lo verdadero pero también por lo conveniente, en un ir y venir constante entre nuestras aspiraciones epistemológicas de conocimiento verdadero y nuestras aspiraciones éticas de establecer criterios universales de corrección de la conducta humana. De este modo, ya no se trataba indiferenciada y simplemente de imágenes, sino también de fantasmas, de ídolos, de simulacros, de copias, de modelos o de meras apariencias. Las distinciones que Platón propuso hicieron de los diferentes tipos de imágenes niveles diferentes de una escala, jerárquica, de lo que más es a lo que más se aleja del Ser, de lo que más verdadero es a lo que intencionalmente nos engaña, de lo que puede ser útil en el alcance de la virtud a lo que distrae hacia el placer sensible, de lo que se considera pedagógica, política y didácticamente conveniente para la ciudad y lo que debe ser erradicado por la censura del filósofo gobernante. El problema se convirtió, simplificando exageradamente las cosas, en cómo distinguir entre el modelo y la copia, entre idea y cosa (donde idea proviene de otro término griego para significar imagen). Pero todavía más importante llegó a ser la pregunta cómo distinguir a nivel de las copias entre íconos y fantasmas, entre buenas imágenes (íconos) y malas imágenes o simulacros (fantasmas). Desde entonces, nuestras aproximaciones a la imagen han estado mediadas por estos dos problemas que colocan al objeto imagen en medio de la preocupación por el condicionamiento de su origen

(el modelo de la imagen) y de la preocupación por el valor de la copia (el poder de las imágenes).

La obra de Rosa Mena Valenzuela está cómoda en ese “en medio” de la imagen como problema y como espacio para colocar problemas que no solo son su traslado desde el ámbito social, económico y político contextual hacia la representación artística, sino el mismo lugar de la imagen como problema humano. Sus elecciones, como en este caso que utilizamos en nuestra portada, indican que este tema se puede complicar aún más si tomamos en cuenta que las mismas imágenes pueden ser objeto de imagen. *Ícono* es una pintura de una pintura, que se propone además, con su propio nombre, como énfasis formal de discusión de la copia de la copia en un contexto donde lo religioso otorga poderes especiales a las imágenes. Los íconos, durante la cristiandad, pasaron a ser imágenes de lo sagrado que podían ser ellas mismas consagradas. Esta lógica de la consagración de las imágenes de lo sagrado sigue literal y claramente la recomendación platónica de prevenir sobre la aparición de copias malas (fantasmas y simulacros) que tomen el lugar del modelo convirtiéndose ellas mismas en ídolos.

En nuestra propia época la consagración de la imagen se lleva a cabo por otros medios, que apelan menos a la institucionalidad religiosa aunque siga tributando del sentimiento religioso con

respecto a las imágenes. Rosa Mena Valenzuela desarrolló, no solo en su obra, sino también en su rol de formadora en su taller y en su rol de crítica de su medio artístico, la relevancia de producir imágenes que además de señalar hacia el mundo y sus problemas, señalara hacia el mismo trabajo de la producción de imágenes y sus problemas. El estatus de la imagen está aquí entre signos de pregunta, cuestionado. Quizás más importante, la imagen está aquí violentada y maltratada. Todavía más preciso podría ser decir que *Ícono* es la presencia de la imagen como problema, en cuanto que es la huella, la secuela, el resultado, de la acción sobre el estatus de la imagen lo que da lugar y lo que termina siendo la imagen misma. Sus trazos, tachonazos, remiendos, pero también sus atípicos materiales, indican que en la producción de Rosa Mena Valenzuela se desarrolla un proceso transgresor que no se reduce al gesto, aunque lo aproveche, sino que se amplía en el intento de colocar la mirada no en aquello que no estando presente es representado, pero sí en el complejo y denso problema de la representación a través de imágenes. Ante la consagración de la imagen de lo sagrado (el ícono como ídolo), estamos acá ante el cuestionamiento de una lógica de la imagen centrada en la consagración (el simulacro como medio para la problematización del estatus de la imagen).

I.
ARTÍCULOS

Raúl Reyes Camargo

La teología política de Thomas Müntzer

Resumen: *En la obra de Thomas Müntzer se pueden localizar elementos de una teología política, en el sentido que desarrolló Carl Schmitt a partir de su concepto de lo político, mismos que difieren de los planteamientos de la filosofía política clásica. Lo político se funda en los conceptos de soberano, de la dupla amigo-enemigo. La teología política elabora conceptos políticos con elementos del discurso teológico, pero en sí mismos siguen siendo de carácter político. El predicador de Allstedt en sus escritos teológicos pone en escena dichos conceptos políticos, los cuales justificaron las guerras campesinas de Alemania.*

Palabras clave: *Filosofía política. Teología política. Reforma protestante. Justicia. Revolución.*

Abstract: *In Thomas Müntzer's works we can locate elements of a political theology in the sense developed by Carl Schmitt in his concept of the political, which differs from the approaches found in the classical theories of political philosophy. The political is based on the concepts of the sovereign and the friend-enemy dualism. Political theology, on the other hand, develops its concepts with elements from the theological discourse, but keeping a political meaning. In his theological writings, the preacher of Allstedt highlights such political concepts – which justified the peasant wars of Germany.*

Keywords: *Political philosophy. Political theology. Protestant Reformation. Justice. Revolution*

Introducción

En los libros de historia suele suponerse que la Reforma protestante es el origen de la modernidad. Dicho acontecimiento histórico ha sido el centro de muchos debates, uno de los cuales señala que como tal no dio paso a la modernidad porque es un evento que surgió en Alemania y Francia y no en el mundo entero; además serían otros factores que detonan el surgimiento de la modernidad, como lo es el cambio en los medios de producción, o el surgimiento de la clase burguesa. Otro punto de discusión es que no sólo existió la Reforma protestante como un “solo hecho histórico” sino que existieron muchos movimientos que buscaban modificar las instituciones del clero y las instituciones del mundo medieval. Además, suele reconocerse sólo dos reformadores, Lutero y Calvino, dejando atrás personalidades como Ulrico Zuiglio (1484-1531) quien llevó la Reforma a Suiza bajo su propia perspectiva y la Reforma “radical” impulsada por Thomas Müntzer (1489-1525); es decir, la Reforma protestante se compuso por varios movimientos reformadores en tonos muy distintos. Por ejemplo, el movimiento müntzeriano es caracterizado por impulsar el movimiento armado de los campesinos contra los príncipes de Sajonia en Mühlhausen y en Allstedt. Así, no hay una sola Reforma sino que hay varias reformas que se conjuntan e inciden en los cambios de Europa.

Aquí se tendrá como punto de atención la propuesta reformadora de Müntzer por lo que fue llamado “radical” al oponerse severamente a la doctrina de Lutero. La propuesta radical buscaba un cambio que se distribuía en varias aristas.

Una de ellas, que justificaba a las otras, era la teológica que contradecía o negaba lo principal de la teología de Lutero. La otra arista bajo el manto teológico buscaba un cambio social en la vida de los campesinos lo que implicaba a final de cuentas una severa modificación en las estructuras sociales feudales.

Müntzer fundó una liga secreta de los “elegidos”, se supone, que buscaba derrocar a Lutero y a los príncipes de Wittenberg, además se dice que organizó a los campesinos para que se levantaran en armas contra los príncipes. Es decir, participaría y organizaría parte de las “guerras campesinas de Alemania”, lo cual es cierto, pero bajo muchas consideraciones porque hay quien afirma que sólo participó por casualidad en la revuelta durante algunas semanas. La figura histórica y la propuesta de dicho reformador han sido discutidas por varios pensadores importantes. Por ejemplo, Federico Engels lo consideró como aquel que llevó a cabo los planteamientos de un comunismo primario. Incluso, los campesinos y plebeyos formarían un partido revolucionario en el cual el detractor de Lutero sería el portavoz más ardiente. Por lo que el teólogo espiritualista representaría el lado plebeyo de la Reforma protestante y Lutero sería el estandarte de una reforma religiosa pero suturada con el naciente mundo burgués. En este sentido, Thomas Müntzer ya dispondría de un programa político, mismo que se empataría en cierto sentido con los ideales comunistas.

Su doctrina política procede directamente de su pensamiento religioso revolucionario y se adelantaba a la situación social y política de su época lo mismo que su teología a las ideas y conceptos corrientes. Si la filosofía religiosa de Müntzer se acercaba al ateísmo, su programa político tenía afinidad con el comunismo; [...] En su programa el resumen de las reivindicaciones plebeyas aparece menos notable que la anticipación genial de las condiciones de emancipación del elemento proletario que apenas acababa de hacer su aparición entre los plebeyos. [...] Pero según Müntzer este reino de Dios no significaba otra cosa que una sociedad sin diferencias de clase, sin propiedad privada y sin poder estatal independiente y ajeno

frente a los miembros de la sociedad. Todos los poderes existentes que no se conformen sumándose a la revolución serán destruidos, los trabajos y los bienes serán comunes y se establecerá la igualdad completa. Para estos fines se fundará una liga que abarcará no sólo toda Alemania, sino la cristiandad entera; a los príncipes y grandes señores se les invitará a sumarse y cuando se negaren a ello la liga con las armas en la mano los destronará o los matará a la primera ocasión. (Engels, 1971, 66-67)

En esta interpretación, Müntzer daba prioridad a las reivindicaciones plebeyas que apuntalaban sobre todo a la eliminación de las clases sociales, de ahí que se postule una sociedad igualitaria en todos sus sentidos, se eliminaría la idea de la propiedad privada y el “poder Estatal” estaría en manos de la sociedad como conjunto activo. Además, ha de resaltarse que Engels distingue entre filosofía religiosa, su teología y su programa político como asuntos diferentes, aunque suturados por la idea de la lucha de clases. Alrededor de la pugna entre clases orbitan teología, política y filosofía.

Ernst Bloch difería de la idea de que el comunismo tuviera bases en la espiritualidad; por el contrario, retomando a Marx el término comunismo debería ser remitido a una condición meramente económica. Por lo que el movimiento de las guerras campesinas de Alemania habría que remitirlo a una teología que iba más allá de las determinantes económicas (Bloch, 2002, 69-71).

Actualmente, Tomás Mantecón Movellán coincide con Bloch en el hecho de que la propuesta teórica del reformador de Allstedt se acerca más a la teología que a la filosofía de la emancipación, o a la concepción de Engels que lo empata con los ideales del comunismo (Mantecón Movellán, 2001, 143-183).

Lo que dispone de una suerte de disyunción entre lo que fue Thomas Müntzer como personaje histórico y lo que escribió con carácter teórico y teológico de la revolución. Aquí se tendrán como eje principal los escritos que dan razones para pensar que hay un elemento político. Si bien el detractor de Lutero no pensó como tal el fenómeno de las revoluciones campesinas como un evento meramente político o histórico, sí se pueden

hallar elementos de una clara “teología política” en su obra escrita, tal como lo es la descripción del soberano. E incluso un pensamiento sobre la distinción amigo-enemigo, o una respuesta a la pregunta ¿quién tiene derecho de usar la “espada” (fuerza)? Y una noción muy clara de “justicia” e incluso toca temas tan delicados, como ¿quién tiene el derecho de dar la muerte? Problemas que adquieren espesor según el contexto que resalta Engels o Bloch. Lo que se pretende es mostrar qué de sus escritos aportan elementos para detectar un pensamiento político, que se denominará en este trabajo como teología política.

Teología política

Carl Schmitt en *Teología política* argumenta que la filosofía política y “lo político”¹ están suturados con otros elementos que proceden del ámbito teológico, como el concepto de Dios que se transportó del ámbito de la religión al jurídico, pues Dios de ser considerado el origen del universo se convirtió en un Dios legislador que gobernaba el cosmos que él mismo creó. Para él no solamente es el concepto de Dios el que se traslada a la filosofía política, sino que por lo menos hay varios temas políticos que se empatan con una imposibilidad humana, que en realidad es una posibilidad trascendente. La cuestión es que en los ámbitos del pensamiento: “[...] es imposible separar limpiamente en la realidad histórica los motivos y las metas religiosos y políticos como dos ámbitos determinables por su contenido (Schmitt, 2009, 99). Es decir, los materiales conceptuales que tejen los problemas de la filosofía política están amalgamados, por no decir fusionados, con elementos de otra índole. Entre ellos destacan los componentes que han sido parte de las prácticas humanas en su historia, tales como los elementos teológicos. Una pista para detectar los elementos teológicos en un discurso político es que ellos se tejen en la imposibilidad y la aporía.

Una de las palabras que evocan lo imposible y un linaje divino es la justicia. Carl Schmitt en *Scaptive Salus. Experiencias de la época 1945-1947* (Schmitt, 2010, 64 ss.) lleva a cuestión precisamente el tema de la guerra justa en el

contexto de las guerras civiles confesionales de los siglos XVI y XVII, en él narra cómo los teólogos de la Edad Media cristiana legaron las fórmulas del enemigo público, y el enemigo del género humano, ordenadas en una *potestas spiritualis*. Siendo central el problema de la guerra justa y el tiranicidio que ordenaba el poder político existente. El problema en Schmitt se centra en cómo la justicia ronda la dupla enemigo-amigo dejando en claro que la justicia es como una voluta de humo en la mano. Jacques Derrida reinterpreta la obra schmittiana y escribe en *Fuerza de Ley*:

Pero creo que no hay justicia sin esta experiencia de la aporía, por muy imposible que sea. La justicia es una experiencia de lo imposible. Una voluntad, un deseo, una exigencia de justicia cuya estructura no fuera una experiencia de la aporía, no tendría ninguna posibilidad de ser lo que es, a saber una justa *apelación* a la justicia. (Derrida, 2008, 38-39)

Con lo dicho se sostiene que los elementos que conforman la “teología política” –pero no una explicación sistemática– señalan los ámbitos paradójicos, puntos de fuga, del discurso político. En los trabajos schmittianos sobre teología política se concentran los siguientes puntos: el soberano, la guerra justa, quién es mi enemigo o es el enemigo de la humanidad y el carácter de excepción de la decisión del soberano. Estos mismos elementos y otros se encuentran en los escritos müntzerianos que se presentan a continuación. Los otros puntos que se muestran como el derecho a la insurrección o la justificación del tiranicidio no forman parte de la obra de Schmitt, pero si tejen un punto de lo imposible y lo paradójico. Se trata de relanzar la teología política de forma crítica, no de convertirla en un dogma.

¿Quién es el enemigo?

En el *Manifiesto de Praga*: Müntzer escribe:

Queridísimos bohemios, porque deseo con todo mi corazón llevar a cabo todas estas obras. He venido a vuestra tierra. Sólo deseo

de vosotros lo que vuestra diligencia deba llevar a buen fin: que la palabra viva de Dios ha de estudiarse a partir de la misma boca de Dios. A través de ella, vosotros mismos veréis, escucharéis, comprenderéis cómo todo el mundo ha sido seducido por los estúpidos curas. ¡Por la sangre de Cristo os pido que me ayudéis a combatir a estos *grandes enemigos de la fe!* Con el espíritu de Elías *quiero deshonrarlos ante vuestros ojos*. Entonces, surgirá en vuestra tierra la nueva Iglesia apostólica, después en todo el mundo. Estoy a *disposición del pueblo*, para que, en la iglesia y en el púlpito me interroge, y, de esta manera, pueda dar a todos una respuesta adecuada [...] Quien desprecie mis exhortaciones, ese tal ya se encuentra en manos de los turcos. El verdadero anticristo en persona, el verdadero opositor a Cristo, reinará cual fuego ardiente y voraz, pero muy pronto él dará el reino de este mundo a sus elegidos *in secula seculorum*. (Müntzer, 2001, 92)

En el texto es notable que la palabra de Dios no debe de ser transgredida porque es una ley absoluta, pero que es violentada por los curas, y en especial por Lutero. El punto definitorio es que los transgresores de la palabra de Dios se convierten en enemigos que han de ser combatidos férreamente, para que surja una nueva Iglesia de carácter apostólico. La cual está dirigida al pueblo en el que gobernará el reino de Dios. Es decir, una sociedad civil que funda un Estado con un soberano “divino”

Esto visto de una forma contemporánea podría parecer que únicamente se basa en la interpretación teológica de la Biblia, pero no. En primer lugar, la religión estaba suturada a la vida política e histórica, tal y como lo muestra Schmitt en su escrito *Teología política*. La doctrina que predicaba el reformador de Allstedt invadía los terrenos de la sociedad alemana en sus ámbitos políticos y sociales.

Uno de los elementos que ha de entenderse es que para Müntzer la palabra de Dios era la ley que debía cumplirse a secas. Tanto el pueblo como los príncipes “debían” cumplirla. Pero la ley en su vertiente müntzeriana es más compleja. Su centro es el Evangelio en su vertiente espiritualista. Lluís Duch, describe muy bien como el reformador de

Allstedt interpreta que ley de Dios, plasmada en el Evangelio, debe de seguirse al pie de la letra, pues eso prueba que el ser humano que ha recibido las enseñanzas de dicho escrito debe reflejarlas en sus prácticas cotidianas, no debe existir una distorsión entre el Evangelio de Dios y las obras de su pueblo, dicha tarea lo realiza el “elegido”, sea en su plano individual o en su conjunto (carácter colectivo) porque el Espíritu Santo los enfrentó en su interior, el cumplimiento de la ley es la prueba exterior de que en interior fueron interpelados por el Espíritu Santo (Duch, 2001,61-62); en contraposición a la interpretación de Ricardo García Villalosa, pues para él Lutero “en cambio, afirma gozoso que el evangelio vino a emanciparnos de toda ley y de su cumplimiento; y esta es la libertad de los hijos de Dios”² (1973, 229-330).

El punto nodal que permite orbitar de lo teológico a lo político y a lo histórico consiste localizar en el contexto de Müntzer quién está contra la ley de Dios. Lutero, los curas, los doctores y escribas de Wittenberg se aliaron con los príncipes y todos aquellos que no se centren en la verdadera palabra de Dios. El enemigo teórico del predicador de Allstedt lo configuran todos aquellos que tergiversan la palabra de Dios: Tal y como lo dice en el *Sermón a los Príncipes de Sajonia*:

En nuestros días, puede comprobarse cómo las anguilas y las serpientes cometen a la una las más bajas impudicias. Los curas y los eclesiásticos indignos son serpientes, tal como los llama Juan, el que confirió el bautismo a Cristo, y los señores seculares y los gobernantes son anguilas, tal como simbólicamente se dice en el Levítico [11,9-12] en relación con los peces, etc. De esta forma el imperio del diablo se ha embardunado con la arcilla. ¡Ah, amados señores, qué golpes más fuertes lanzará el Señor con mazo de hierro a las vasijas viejas! Por todo ello es necesario, altísimos y estimadísimos gobernantes, que aprendáis el conocimiento cabal de la misma boca de Dios, y no dejéis que os traten con su paciencia y bondad fingidas. (Müntzer, 2001, 110)

El punto en el cual confluyen las ideas del enemigo es la Palabra de Dios, que además de

presentarse como una ley, es una palabra que tiene el estatuto de la verdad absoluta, el punto es que hay una forma verdadera de acercarse a la palabra de Dios que produce el bien y una forma “falsa” de escuchar la palabra de “Dios” que conduce necesariamente al mal. Quién escucha distorsionada la palabra del señor produce el mal y se convierte en el enemigo directo de Dios. Hay dos enemigos de Dios, y de Müntzer como su elegido: la Iglesia Católica y las propuestas de Martín Lutero, que se encarnaban en prácticas que producían no sólo una falsa práctica, sino un ejercicio sistemático contra la ley justa. Tal es el caso de todas aquellas personas, que, siguiendo la doctrina de Lutero, tergiversan la palabra (ley de Dios), y en segundo lugar: los gobernantes y príncipes que secundan lo dicho por este cuerpo eclesiástico corrupto.

El actuar de todos estos personajes afecta a distintas esferas de la vida del hombre, la divina, la religiosa, la política y la social, e incluso la económica.

El soberano y el uso de la fuerza

Queda muy claro que sólo Dios es el que tiene el uso legítimo de la fuerza porque es el único que puede identificar legítimamente a un enemigo porque posee el conocimiento absoluto de qué es la justicia, por ello es el soberano absoluto³. El conocimiento de la justicia era un elemento que *a priori* permanecía oculto a los campesinos porque no eran dignos de interpretar las “sagradas escrituras” ni poseían conocimientos sobre derecho. Haciendo eco de la metáfora de Heidegger en la que sólo Dios podría salvarlos, se podría decir que, en ese espacio y temporalidad histórica, nadie podría ofrecer una justificación válida de su tiempo para subvertirse. Era un imposible que sólo podría encontrar ecos en los discursos en los que circula lo imposible en la Palabra de Dios.

En las guerras campesinas de Alemania es muy claro el estatuto civil de los campesinos era casi inexistente, ellos no tenían ningún derecho de subvertirse de sus señores, es decir, de sus amos. En la doctrina de Müntzer esto es revertido cuando postula que los “elegidos”⁴ son los que

pueden usar la fuerza contra los enemigos de Dios, es decir, está dotando del derecho necesario que no poseían los campesinos, la subversión era imposible, precisamente porque no había fundamento legal ni teológico que amparara su presencia como ciudadanos con derechos iguales que los príncipes.

El fundamento de la acción de los elegidos es un imposible mismo porque es allende a las propias fuerzas de los hombres, la justicia del Dios todo poderoso sólo la puede ejercer él o sus “ejércitos”. Pero hay una vía que puede extraer del más allá la legitimación de su actuar, y es cuando surge la postura teológica: si los “elegidos” aprenden la verdadera palabra de Dios, –la cual también es justicia posible para el Señor, imposible para el hombre común– pueden usar la violencia legítima para castigar a los que son sus enemigos, pero están fundamentados en la “misma palabra de Dios”, aunque sea muy claro que es una interpretación de un texto bíblico, hay que tomar en cuenta que para Müntzer y sus seguidores, era la palabra real de Dios, la cual se debe acatar porque siguiendo su propia lógica la ley divina es la única justa, la de los príncipes o las malas interpretaciones de Lutero producen desgracia a los hombres por contravenir a la palabra de Dios. La subversión que claramente abroga por derechos civiles y políticos, está fundamentada en algo que rebasa a los campesinos, la revuelta los rebasa y supera a cualquier señor feudal o cualquier teólogo charlatán. Es decir, el derecho a subvertirse rebasa lo humano y dicho exceso recibe el nombre de lo divino.

De ahí que Müntzer en su Sermón dirigido a los duques de Sajonia, se atreve a decir que Dios romperá el Imperio como si fueran unas vasijas de barro frágil y desgastado, por su mediación y la de los elegidos que él aleccionaba. El grupo de los “elegidos” había crecido y en este sermón se advierte a los príncipes de Sajonia: “Los pobres laicos y labriegos lo ven mucho más claramente que vosotros [los príncipes] Sí, loado sea Dios, la piedra se ha hecho tan grande que si algunos señores vecinos se propusieran perseguirla diciendo que lo hacen a causa del Evangelio, serían ahuyentados por su mismo pueblo” (Müntzer, 2001, 110).

Este pasaje es nuclear porque sostiene que los príncipes, los soberanos, están al servicio del Evangelio y si actúan contra la ley divina pueden ser derrocados por el pueblo, pero no por el pueblo laico, sino por los “elegidos” que reciben la moción del Espíritu Santo. Entonces, los que pueden usar la fuerza, son los “elegidos” que están al servicio del Evangelio, sean príncipes o no, y el fundamento de su actuar está en el conocimiento sin mediación que tienen de “Dios”. Es cuando el teólogo de la Reforma radical critica a los príncipes que usan la espada sin conocimiento del Evangelio (Müntzer, 2001, 111) porque en su lógica se convierten en enemigos del Evangelio y por tanto de Dios.

La cristiandad y su mundo están en “crisis” y es cuando el reformador de Allstedt asevera vivazmente que tiene la misma función que el profeta Daniel.

Porque la penosa situación de la santa cristiandad ha llegado a ser tan grande que ahora mismo, ninguna lengua es capaz de expresarla. Por eso ha de surgir un nuevo Daniel que interprete las revelaciones [...], y que él mismo, ha de ponerse al frente y haga de guía. Ha de ser capaz de integrar la ira de los príncipes y el furor del pueblo. (Müntzer, 2001, 111-112)

Así, habría que interpretarse de la siguiente forma: hay tres soberanos y un guía, que llevarán a su fin al quinto imperio⁵. *El pueblo soberano*, los príncipes y el mismo Dios, el guía (el nuevo Daniel) lleva a los dos primeros a cumplir el mandato de soberano divino (Dios) a su cabal cumplimiento.

Müntzer trató de plasmar dicho pasaje en las insignias de los estandartes de los campesinos: la bandera blanca con una espada y con el arcoíris, veía en las revueltas campesinas el final del quinto imperio (Williams, 1983, 81), lo que significa el derrumbe las condiciones que habían impuesto en Alemania la relación entre Iglesia y Estado.

La espada que se usaba en el estandarte de los campesinos era un símbolo del uso de la fuerza letal contra el enemigo, metáfora que era muy común en los discursos de Müntzer y Lutero. En el mundo terrenal, en el contexto de las rebeliones campesinas, tanto príncipes como

campesinos usaron la espada (violencia, fuerza) unos contra otros, aunque no en igualdad de condiciones. Había dos proyectos teológicos en cada lado. No por nada Engels establece que en las guerras campesinas se enfrentaban dos polos, uno que representaría a los precursores del mundo burgués, que eran los príncipes y todos los religiosos o que tenían acceso a las riquezas; y otro que representaba el antecedente del proletariado, los campesinos y otros sectores de la sociedad estamental alemana como los mineros. Así, para Engels la propuesta de Reforma luterana justificaba teóricamente el mundo burgués y la müntzeriana reivindicaba la insurrección de los campesinos.

Por tanto, la cuestión que se define es quién tiene derecho de usar la espada. El predicador de Allstedt lo aclara mediante una cita bíblica “No he venido a traer la paz, sino la espada (Mt, 10,34) ¿Qué debe hacerse con ella? [la espada] Debe limitarse a apartar y eliminar a los perversos que obstaculizan el Evangelio, a no ser que realmente, queréis convertirlos en sirvientes del diablo en vez de serlo de Dios” (Müntzer, 2001, 112). Es decir, el fundamento último y primero de su actuar era la palabra de Dios que llegaba directamente a los elegidos y por lo cual podían interpretar correctamente la palabra de Dios.

En este punto, aunque responde a la cuestión para qué usar la espada –sólo es para eliminar los enemigos del Evangelio, no para reprimir a los campesinos o cometer actos delictivos en contra de otra persona– también ha de tomarse en cuenta que un soberano podrá serlo siempre y cuando elija el camino del Evangelio, de lo contrario no tiene ninguna legitimidad el uso del poder violento. Quizá convenga preguntarse si sólo adquiere legitimidad para Müntzer las insurrecciones con un trasfondo teológico. Una posible orientación se encuentra en una carta a un *burguemaistre*

Según la palabra de Cristo, sobre el cual se ha edificado la Santa Iglesia de Cristo, he visto que debo consolar a los corazones afligidos, de la misma manera que Dios lo ha querido, y así lo ha manifestado, hace ya mucho tiempo en Isaías y [Jesús] mismo a través de Lucas en donde dice: «El espíritu

del Señor reposa sobre mí para que consuele a los pobres y sane a los abatidos y enfermos» (Lucas, 4, 18) De la misma manera, yo he sido enviado por el Padre, y también nosotros, los sacerdotes, somos enviados por el Padre (Juan en el cap. 20), para que proporcione algún consuelo a los pobres. (Müntzer, 2001, 30)

El reformador de Allstedt, desde antes de las guerras campesinas, ya había decidido que el Evangelio universal estaba dirigido hacia los pobres. Pero también con ello, el derecho de usar la “espada”. O más bien, el uso de la fuerza (violencia) para derrocar a los príncipes que van contra el principio del Evangelio. La cuestión es esta: si un príncipe usa la fuerza, la violencia de Estado sólo adquiere validez cuando ésta tiene como timón a los preceptos de la ley verdadera de Dios, que sólo podría dirigir los “elegidos” guiados por el nuevo Daniel (Müntzer), pero si los príncipes no obedecen la palabra de Dios, pueden ser derrocados por el pueblo que puede usar la fuerza, la violencia colectiva. En el *Sermón a los príncipes de Sajonia*, basándose en el libro de Daniel y del Apocalipsis, se sobre entendía que el pueblo portaba el poder de derrocar a los príncipes, pero lo confirma en la *Defensa bien fundamentada*: “En efecto, ahí expuse abiertamente ante los príncipes [de Sajonia] que el pueblo entero tiene el poder de la espada y también la llave para poder abrir y cerrar [...] que los príncipes no son señores sino servidores de la espada. No pueden hacer lo que les place, sino lo que es justo” (Müntzer, 2001, 130).

El mensaje era muy claro: los campesinos tenían razón de sublevarse porque los príncipes eran injustos, parece que hay un velo místico que encubre el contenido político de los escritos del reformador de Allstedt. Puede sostenerse con todo rigor que a principios del Siglo XVI los discursos políticos no podían estar separados de los elementos religiosos, o la inversa, los papas justificaban reyes o emperadores. En ese contexto, religión y política estaban amalgamadas sólidamente, por lo que realizar un estudio únicamente sobre política tratando de alejarla de la religión lleva a un grave error metodológico, e incluso son pocos los estudios que no comprenden

la religión sin la política⁶ (Mackenney, 1996, 257-260). Así, tampoco se puede argumentar que el capitalismo ya estaba instaurado en Alemania en pleno comienzo del siglo XVI, cuando parece que se consolidaba de diferentes formas en las diferentes naciones. Es sabido, que el capitalismo se concretó con más rapidez en Inglaterra. Y que los elementos feudales muchas veces permanecieron mientras se desarrollaba el capitalismo (Romano y Tenenti, 1980, 291-293 y ss). Richard Mackenney cuestiona que en el siglo XVI se pueda encontrar un desarrollo del capitalismo, porque la estructura social feudal seguía funcionando (1996, 30-60). G. R. Elton, tampoco estaría de acuerdo en que el capitalismo surgiera en el Siglo XVI, aunque no niega que era un siglo que comenzó grandes transformaciones económicas, políticas y sociales (2016, 340).

Aunque en los escritos de Müntzer se detecta un vector claramente teológico ese hecho no impidió que los campesinos se congregaran alrededor de dichas teorías. Los mismos doce principios en los cuales se basaban sus demandas, aunque tenían un corte claramente emancipador y político no se separaron del lenguaje religioso. Incluso, los mayores seguidores del Reformador radical eran mineros de Mansfield, un poblado cercano a la ciudad de Allstedt (Elton, 2016, 99). Con lo que se quiere decir que las revueltas congregaron varios elementos de la sociedad estamental de Alemania, aunque resalta la lucha de los campesinos. Más bien, en una sociedad rural, donde los estamentos, los campesinos y los mineros, y otros sectores se congregaron mediante la palabra religiosa para significar su lucha social. Lo cual también se aprecia en los discursos de Müntzer, que eran de claro origen teológico, y aunque sus escritos hubieran sido filosóficos, como sostiene Carl Schmitt, el lenguaje meramente político o filosófico terminaría desarrollando elementos teológicos.

Es en los elegidos en quienes reside el uso de la fuerza, aunque los elegidos müntzerianos en su mayoría eran campesinos. Ellos tienen el poder de dar la muerte, de usar la violencia legítima. No importa si son príncipes a quienes haya que derrocar, o papas, si los que detentan el poder político y religioso no siguen la “justicia” serán perseguidos a menos de que recapaciten.

El perseguir la justicia que se proclama en el Evangelio es lo que la convierte en justa a la insurrección del pueblo, pero la subversión sin causa justa no es viable y tampoco es razonable rechazar la subversión justificada, así lo expresa Müntzer al público de su época que eran doctores y príncipes en la *Defensa bien fundamentada* (2001, 138).

En ese sentido, el soberano entendido como príncipe sólo puede estar al servicio de la palabra de Dios, y por ello no puede usar la fuerza, la violencia, contra el pueblo, y más si lo hace contra las enseñanzas de Dios. De lo contrario se vuelve enemigo, no sólo del pueblo, sino de Dios, por ello, el pueblo en la revuelta puede tomar la espada y derrocarlo. Por tanto, Müntzer observaba en las revueltas campesinas, un espejo de su concepción teológica en la cual se podría instaurar un nuevo orden. Pero el enemigo del predicador de Allstedt también lo considera a éste su enemigo y a sus seguidores. Se lee en Lutero:

no me opongo a que esa autoridad castigue a los campesinos como le sea posible y lo crea conveniente incluso sin previo ofrecimiento de justicia y equidad, aunque esa autoridad sea hostil al evangelio, ya que están en su derecho[...].los campesinos no luchan por la causa del evangelio, sino que abiertamente se han convertido en felones, perjuros, inobedientes y sediciosos, en bandidos y blasfemos a los que la autoridad pagana tiene la potestad y el derecho de castigar; más aún tiene el deber de castigar a estos canallas, ya que para ello es portadora de la espada y servidora de Dios contra los que obran mal⁷. (Lutero, 2001, 275)

Estas palabras son reveladoras, el enemigo de los campesinos no podrá ser su amigo. En una lucha ambos bandos se consideran enemigos. Lutero justifica el “uso de la espada” contra los campesinos, y por el otro, justifica el uso del “Terror oficial” para acabar con la subversión de los desprotegidos. Müntzer ya había señalado que Lutero parecía justificar en sus escritos las rebeliones de los campesinos, pero ahora quería apagarlas bajo el costo de la sangre de millares de campesinos⁸ (Elton, 2016, 65). El punto de la discusión no es la cantidad, sino que el “terror”

de Estado estaba plenamente justificado y tenía un fundamento teológico. La Reforma luterana costó la sangre de miles, todo amparado por un discurso teológico avalado por el Reformador de Wittenberg. Los campesinos eran infravalorados, ni siquiera tenían un estatuto legal para rebelarse.

Así, es comprensible que el reformador de Allstedt buscara en el mismo contexto de la Reforma una base teórica, que justificara la Revuelta. Él escribe en la Manifestación explícita

Jeremías: «¡Mira, he puesto mi palabra en tu boca! Hoy te he colocado sobre la gente y los imperios, para que arranques y aniquiles, arrases y destruyas, edifiques y plantes.» (Jer 1, 9-10)

Jeremías. «Un muro de hierro ha sido establecido contra los reyes, los príncipes, los curas y el pueblo. Te harán la guerra, pero la victoria será milagrosa a causa de la destrucción de los tiranos.» (Müntzer, 2001, 151)

La copia que hace Müntzer de la biblia, en especial del capítulo de Jeremías, es una clara justificación de la Revuelta campesina que formaba parte de la comunidad de los elegidos. Podría decirse que los enemigos históricos de las Revueltas campesinas eran Lutero y los príncipes reformadores que confiaban en su interpretación. Es sabido que en las luchas campesinas existía una superioridad numérica militar de los ejércitos de los príncipes sobre las organizaciones campesinas, y eran escasas las posibilidades de que estas ganaran realmente en la subversión. Por ello la subversión era un imposible por el que apostaron las masas plebeyas.

Pero Müntzer llamó finalmente a la fuerza campesina con un nombre sobrenatural: “Gedeón tenía una fe robusta y firme. Por medio de ella, con la ayuda de trescientos hombres, derrotó a una cantidad ingente de personas⁹” (Müntzer, 2001, 155).

El derecho de dar la muerte

En el discurso müntzeriano hay dos vertientes: una que apunta en sus mismos textos

y otra la que apunta al contexto. La mayoría de los intérpretes coinciden en que los sermones y discursos del predicador de Allsted coinciden con su práctica emancipadora. En la que apunta a sus trabajos resalta el hecho de que: solamente los “elegidos” –aquellos que obtuvieron la moción del espíritu santo sin “mediación” y que por lo tanto brota de ellos mismos el deseo de aprender la Buena Nueva del Evangelio– son los que pueden usar la espada. En sus mismos textos se lee que los príncipes pueden usar la espada siempre y cuando defiendan el Evangelio, los príncipes por sí mismos no son nada, carece de total validez su linaje y por ello, el uso de la fuerza para otros fines que no sean preservar su pueblo o defender el Evangelio quedan descartados. En la otra línea, la que empata discursos y hechos es en la que Müntzer se proclama como el nuevo Daniel que tiene el poder de dar la muerte:

Yo, sin embargo, con el piadoso Daniel, ruego por ellos para que no se opongan a la revelación de Dios. Pero si se diera el caso de que actuaran en sentido contrario a ella, entonces, sin ningún tipo de piedad, que sean estrangulados, de la misma manera que Ezequías, Josías, Ciro, Daniel, Elías [2 Re 18, 22] aniquilaron a los curas del Baal. (Müntzer, 2001, 116)

Sólo aquel que posee la palabra y es óptimo para transmitirla al pueblo es capaz de buscar dar la muerte a los príncipes impíos y su ejército. Aunque en la realidad histórica los campesinos apenas pudieron defenderse de los cuerpos militares.

La teología política müntzeriana

Cuando Bloch escribe que la obra de Müntzer desarrolla una teología de la Revolución, logra acertar en que el problema principal es la “Revolución”. Pero Bloch establece que se elabora una teología de dicho suceso. En este trabajo se propone que Müntzer elabora una teología política en el sentido que propusiera Carl Schmitt. La diferencia consiste en lo siguiente: la teología de la Revolución significa su justificación mediante la interpretación de la biblia, mientras que la

teología política, en el sentido que establece Carl Schmitt, postula que la teoría política, la filosofía política por sí misma, tiene elementos allende sí misma. El más allá es lo que se nombra mediante lo teológico, no porque en sí mismo se acepte o se niegue la existencia de un dios o la validez de algún texto sagrado.

Los imposibles son los elementos que rebasan al ser humano cuando se debate en la aporía, pero forman parte de sus prácticas políticas, como bien lo señalaba Derrida, la justicia es imposible para el ser humano, sólo posible para Dios, teniendo en cuenta que Dios y el lenguaje que lo rodea es el nombre que señalan los imposibles, –en todo caso lo que esté en el ámbito de lo divino es un imposible– como el concepto de justicia que funda las concepciones de la sociedad civil, es una directriz desde la República de Platón hasta los escritos de Derrida que problematiza sobre este concepto, parece que es un imposible en el cual descansa muchas concepciones políticas de la sociedad civil.

En el caso de las revueltas campesinas, los vacíos jurídicos, sociales y civiles son socorridos por el discurso teológico. La subversión es el centro que articula las categorías necesarias para su desarrollo, mismas que son categorías políticas, de ahí la diferencia con Bloch. Podría decirse con Schmitt que una de las principales categorías de la teología política, es quién es amigo o enemigo. En las revueltas campesinas se plantea una disyunción. Por ejemplo, Lutero proclama que los enemigos de Dios son los campesinos que se rebelaron contra los señores feudales y las teologías que se oponen al predicador de Wittenberg, en esa razón, teólogos y campesinos debían ser aplastados por los ejércitos de los príncipes. En el punto contrario Müntzer sostiene que los príncipes y los teólogos del lado de Lutero son los verdaderos enemigos de Dios. Aquí hay una aporía en la cuestión amigo-enemigo, porque ambos polos tienen una justificación, la pregunta es cuál es el que tiene razón, y se vuelve más paradójico porque el que tenga la razón podrá dar la muerte al otro, pero en este tenor quién podría tener la razón, solamente algún agente que rebase al ser humano y sus limitaciones inherentes, Dios. Como bien dice Schmitt el enemigo es aquel que puede dar la muerte, pero permanece la pregunta

con qué derecho se le puede dar la muerte al enemigo y más si se cuestiona si hay justicia en la muerte del enemigo. Es ahí donde se establece el tránsito de las aporías y de lo imposible.

Por eso es necesario postular un soberano que pueda actuar con justicia absoluta y que ésta realmente sea verdadera, ese soberano es Dios, es decir, un significante de lo imposible para el ser humano. Aunque Müntzer depende de una tradición teológica muy clara, es muy transparente que en su contexto dicho dispositivo de pensamiento socorre los vacíos que había en el ámbito jurídico y filosófico. Es muy común, y se nota con Lutero, que en la Reforma protestante tenga una característica muy marcada, que el poder político y social está fundido con el mundo espiritual, por ello es falso que las Reformas protestantes sólo sean de “carácter espiritual”. Lo espiritual era parte de un pueblo con un claro papel en la historia y un lugar político bien definido en el mundo feudal.

El papel del soberano máximo (Dios) puede definir con justicia quién es el enemigo y por ende actuar violentamente contra este enemigo, e incluso dar la muerte. Lo que se esconde detrás del lenguaje teológico es la justificación de sublevarse contra los príncipes que se apoyan en la teología de Lutero.¹⁰

Como bien señala Williams, Müntzer buscaba reformar la sociedad alemana, (1983, 10), pero una sociedad constituida ya es un elemento político, aunque sus miembros estén despolitizados, y aunque sus miembros vivan en mundo que perciben mediante la óptica de la religión.

Conclusiones

La teología política más que ser una interpretación teológica de los eventos políticos e históricos, tiende a señalar los imposibles que rigen el lenguaje y las prácticas humanas en las diferentes sociedades humanas. Tal como lo señala la Derrida, la justicia es imposible, o como bien lo dice Heidegger sólo un Dios podrá salvarnos.

Una de las preguntas que cruza todos los discursos de Müntzer y que puede ser constatada

por la historiografía es la cuestión de en manos de quién está el uso legítimo del terror, la violencia. Por un lado, los príncipes, que se apoyaban en la interpretación dirigida por Lutero. Por el otro, los campesinos que eran dirigidos por el predicador de Allsted y otros. Lutero y Müntzer en su momento ambos eran enemigos y ambos proclamaban que su bando era el que tenía el derecho incuestionable de usar la fuerza, pues ambos provenían de la correcta interpretación de la palabra de “Dios”. Pero en realidad, ¿cómo saber con certeza quién tiene el uso de la fuerza: el tirano opresor o la víctima (el pueblo)? Es la pregunta por quién tiene derecho a usar la espada. Aparentemente sería el soberano, pero si el pueblo lo rechaza por un sistemático abuso de sus atribuciones, tendrá razón de sublevarse. En sus escritos Müntzer parece justificar la excepción de la revuelta justa, y aunque esta justificación provenga de un discurso espiritualista está tocando un ámbito político.

El reformador de Allsted articulaba la idea de que él lo que buscaba era la justicia, pero como bien lo reconocen Schmitt y Derrida, un juez no puede ser justo por el hecho de aplicar la ley de los hombres. Ella se enfrenta siempre al punto de fuga de la justicia. Por ello, Müntzer con mucha razón dice que sólo es posible la justicia de Dios. En este sentido, es notorio recalcar que en pleno siglo XVI, son muy usadas las categorías de, verdad y conocimiento. El conocimiento de la verdad y de la justicia, sólo era posible por los “elegidos” que, en todo caso, su conocimiento no venía de ellos, —aunque sí de su interior, hay que recalcar que tanto Lutero como su opositor usaban relaciones dialécticas para describir situaciones humanas. Por ejemplo, Lutero traza dicha relación en la cuestión de la libertad y el pecado, mientras que Müntzer trata de romper con la división entre interior y exterior, pues, aunque los elegidos reciben un impulso divino externo, éste surge de su interior: del Espíritu Santo que los conmocionaba desde su interior. Las potestades que invoca el detractor de Lutero son: verdad, justicia, conocimiento. Las cuales buscan justificar el tiranacido, el uso de la fuerza, el derecho a la insurrección y sobre todo para distinguir quién es “amigo o enemigo”. El amigo vive y el enemigo muere por “la espada de Gedón”.

Otra de las invariantes que se rescata de Müntzer es su universalismo, pues todos pueden ser “elegidos”, no importa nación o raza, cualquiera que lo desee con un fervoroso deseo lo puede lograr. Su discurso iba dirigido al pueblo, a las masas diversas, pues lo que predicaba los rebasaba, era un reino que no dejaría de lado a ningún hijo.

Son demasiadas categorías que apuntan hacia un universalismo; no en balde Engels lo considera como un antecesor de la idea de comunismo y un defensor del proletariado, pues éste era un sector de la población con características universales. El uso de la fuerza para derrocar un régimen que oprimía al “pueblo”, no era causado por el oprimido, sino por el uso sistemático de la represión de un sector social sobre otro. En ese sentido habría humanos de segunda y de primera, la revuelta tiene como punto de partida la igualdad de los hombres, pues ninguno puede esclavizar a otro. Müntzer declaró que los príncipes sólo administraban y cuidaban la palabra del Evangelio, no eran nada especial por su linaje. Podría decirse con Engels que en los discursos de Müntzer se incorporan elementos universalistas que lo colocan en un plano diferente al meramente teológico: lo imposible que enfrentará la humanidad: la justicia, la igualdad, la insurrección justificada, quién puede dar la muerte a otro. Palabras que conjuran la aporía amigo enemigo y llevan al terreno de la teología política.

Notas

1. Lo político en Carl Schmitt se remite a un ámbito originario y no se empata con las teorías tradicionales de lo político, como lo sería el suponer un Estado de naturaleza, y se aleja de cualquier fundamentación moral del mismo, a su vez su concepto de lo político pretende ser una crítica al Estado liberal. Lo político es lo esencial que dona la identidad de un Estado fundado por la aparición de un soberano que toma una decisión pública, y que define qué pueblo es amigo o enemigo. Dicha relación se establece tanto al interior como al exterior, qué pueblo es enemigo o amigo del pueblo, y que miembros del Estado son sus amigos o enemigos (1998, 42-90). La teología política

viene a señalar que no solamente las categorías de soberano, amigo-enemigo, sino que el grueso del vocabulario jurídico y filosófico de la reflexión sobre la política y lo político tienen suturados elementos teológicos, que señalan un más allá, principalmente por las herencias de las guerras confesionales del siglo XVI, precisamente el siglo en el que Thomas Müntzer escribe sus sermones. Es decir, que la dupla enemigo-amigo, —la que constituye la esencia de lo político— se auxilia de todo un vocabulario propio de la teología. Pero si se es estricto, la teología se auxilia de categorías filosóficas. También puede consultarse (Herrero, 2015, 10-150).

2. El problema que delinea Lutero es más complejo, establece una cuasi dialéctica entre la Fe y la libertad.
3. Para Carl Schmitt es fundamental el concepto del soberano en la fundación del Estado y de lo político porque es el que decide quién es amigo o enemigo.
4. Un elegido es una persona que entra en contacto directo con Dios. La teología de Thomas Müntzer dependía de una vertiente denominada espiritualista, en la que se afirmaba que el Espíritu Santo se comunicaba con los hombres. El Espíritu Santo ya les había asignado una cruz personal a los seres humanos, y posteriormente recibían la visitación del Espíritu Santo por lo cual se convertían en elegidos, en pocas palabras “Dios mismo elegía a sus fieles” los cuales conformarían el pueblo de Dios, una sociedad política de una “ciudad divina”. Una de las principales características de los elegidos que redimen su vida pagana al servicio del Evangelio es la obtención de los nueve dones, donde uno de ellos consiste en la comunicación directa con Dios mediante ensoñaciones o premoniciones. Es decir, sólo los elegidos podrían tener un contacto con Dios, pero tenían que ser despertados por el predicador. Por ello, la importancia de este sector religioso para Müntzer pues el uso de la violencia letal estaría justificado por el Espíritu Santo. La insurrección política en este sentido estaría justificada en lo allende, pero en el terreno de la praxis los elegidos eran la pieza fundamental de las insurrecciones, aunque su fundamento estuviera en el más allá.
5. Según Georg H. Williams el quinto imperio se refiere a “la cristiandad feudal y papal, reino durante el cual la sociedad estuvo pulverizada entre la Iglesia y el Estado” (1983, 70).
6. Se coincide con dos elementos teóricos. No se pueden separar los elementos religiosos de los

políticos, y no es prudente siquiera el separar entre Reforma de derecha (luterana) y Reforma de izquierda (por ejemplo Müntzer).

7. Aunque cabe aclarar que dicho escrito está elaborado en 1525, en plena crisis campesina, ilustra perfectamente su posición durante la revuelta campesina. Müntzer siempre lo acusó de traicionar a los campesinos, y de ser una persona que buscaba satisfacer sus propios intereses, e incluso de contradecirse a sí mismo.
8. Él aporta un dato curioso, afirma que la muerte de los campesinos a causa de la represión de los príncipes fue de 100.000 bajas por parte de los campesinos. Las cifras siempre resultan inciertas en la historia. Aunque, hay que considerar que, en esos tiempos, las poblaciones eran sumamente pequeñas.
9. Resulta interesante el hecho que narra Lluís Duch, Müntzer firmaría la última proclama de la batalla de Mühlhausen como “Thomas Müntzer con la espada de Gedeón”.
10. En la obra Schmittiana también hay un carácter de excepción en la decisión del soberano de señalar un enemigo.

Bibliografía

- Bloch, E. (2002). *Müntzer. Teólogo de la Revolución*. Madrid: Antonio Manchado.
- Derrida, J. (2008). *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad* (trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, 2ª ed.). Madrid: Tecnos.
- Elton, G. R. (2016). *La Europa de la Reforma. 1517-1559* (trad. de Jesús Fomperosa). Madrid: Siglo XXI de España editores.
- Engels, F. (1971). *Las guerras campesinas en Alemania* (ver. esp. Leandro Martínez). México.
- García Villalosa, R. (1973). *Martín Lutero I. El hombre hambriento de Dios*, Madrid: BAC.
- Heidegger, M. (1983). *La autoafirmación de la Universidad, alemana - El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel* (trad Ramón Rodríguez García). España: Titivillus.
- Herrero, M. (2015). *The Political Discourse of Carl Schmitt. A Mystic of Order*. EEUU: Rowman and Littlefield.
- Lutero, M. (2001). *Obras*. (ed. Teófanos Egido). Salamanca: Sígueme.
- Mackney, R. (1996). *La Europa del siglo XVI*. (trad. Fernando Bouza) Madrid: Akal.
- Mantecón Movellán, T. (2001). “*Omnia sunt communia*. Thomas Müntzer”, la palabra y la rebelión del hombre común, en Mar Marcos, *Herejes de la Historia*, Madrid: Trotta.
- Müntzer, T. (2001). *Tratados y sermones* (introd. y trad. Lluís Duch). Madrid: Trotta, Clásicos de la cultura.
- Romano, R. y Tenenti, A. (1980). *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma* (trad. Marcial Suárez, 11ª ed.). Madrid: Siglo XXI.
- Schmitt, C. (1998). *El concepto de lo político* (vers. de Rafael Agapito). Madrid: Alianza.
- . (2009). *Teología política*. (trad. Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez). Madrid: Trotta.
- . (2010). *Scaptive Salus. Experiencias de la época 1945-1947*. (trad. Anima Schmitt de Otero, ed. Julio A. Pardos). Madrid: Mínima Trotta.
- Williams, G. H. (1983). *La Reforma Radical* (trad. de Antonio Alatorre). México: EFE.

Raúl Reyes Camargo (raulreyesca84@gmail.com). Doctor en filosofía, UAM CUAJIMALPA. Publicaciones recientes: Jorge Velázquez y Raúl Reyes (coords.) (2019). *Lukács y la dialéctica hegeliana. Escritos sobre la filosofía política de György Lukács*. México: Bonilla.

Recibido: 20 de marzo de 2019
Aprobado: 10 de abril de 2019

María Cristina Ríos Espinosa

Legados devocionales en el proyecto de modernidad franciscano en la Nueva España

Resumen: *En este artículo se buscan demostrar los vínculos existentes entre el proyecto de modernidad de los franciscanos en la Nueva España y los ideales de renovación de la Devotio moderna de la baja Edad Media, con el fin de analizar el impacto político de las utopías de los misioneros.*

Palabras clave: *Devotio moderna. Reformadores. Utopía política. Misioneros. Indoamericanos.*

Abstract: *This paper seeks to reveal the relations between the modernizing project of the Franciscan missionaries in New Spain and the Devotio Moderna's ideals of renewal in the Late Middle Ages, in order to analyze the political impact of the Franciscan missionaries' utopias.*

Key words: *Devotio moderna. Reformers. Political utopia. Missionaries. Amerindians*

Introducción

En esta investigación se plantean los posibles vínculos entre los ideales de renovación de los devotos de las Hermanas y Hermanos de la Vida Común –precursores de la *communitas* cristiana de las reformas espirituales iniciadas en el siglo XV en España, de los humanistas del siglo XVI como Erasmo y Moro, de las propuestas de reformas de Martín Lutero en 1517– y la de los misioneros franciscanos de la primera evangelización de México (1524-1550),

en particular con Pedro de Gante. Estos últimos, inspirados en una diversidad de corrientes espirituales para edificar una Iglesia india cuyos principios críticos se sustentaban en la Ley de Cristo, coinciden con la filosofía política de la utopía educativa de la *Devotio moderna* y del ideal luterano de lograr una justicia comunitaria. Ambos proyectos poseían una superioridad moral frente a la corrupción de la Iglesia ibérica peninsular, criticada por los observantes franciscanos, en particular por Jerónimo de Mendieta y de la Iglesia de Roma, cuestionada por la *Devotio moderna* en el siglo XV y por Martín Lutero en el siglo XVI.

La pertinencia del tema obedece a la importancia histórica de las misiones franciscanas en la Nueva España, la conmemoración de los 500 años de Reforma protestante ocurrida en 1517 en Europa, además de su coincidencia con la irrupción de América mediante el arribo de los primeros conquistadores –Diego Velázquez, Juan de Grijalva, Pedro de Alvarado, Francisco Montejo, Bernal Díaz del Castillo y Hernán Cortés (Torquemada, 1975, 22-34) entre otros– a las costas de Yucatán en México (1519) y a las islas del Caribe, La Española, Jamaica, Cuba y San Juan, acompañados poco después –a petición de Cortés– por los primeros frailes franciscanos (1523-1524), dominicos (1526) y agustinos (1533). Reconocemos, siguiendo la hipótesis de Enrique Dussel (2009), a este acontecimiento histórico como el nacimiento de la Modernidad y de la subjetividad moderna en el “yo conquisto” del europeo, una alteridad que para afirmarse

primero debe negar al “otro” recién encontrado, al indio americano.

La razón de llamar a la labor evangelizadora y de aculturación de los franciscanos sobre los amerindios un proyecto, obedece a la idea utópica de estos frailes de construir una comunidad de fieles centrados en Cristo y en su doctrina salvífica, tomando como modelo de perfección a las primeras comunidades del cristianismo primitivo, movidos por el amor al prójimo y por la caridad, renunciando a las riquezas y lejos de la ambición con la que la institución de la Iglesia católica había caído en actos de corrupción y que dieron lugar a las reformas espirituales iniciadas en el siglo XV por las Hermanas y Hermanos de la Vida Común, mejor conocidos como la *Devotio moderna*, y con quien Martín Lutero tuvo un estrecho contacto en Magdeburgo siendo un adolescente y nuevamente en 1520-1521 escribe un prefacio adulando los fragmentos teológicos de John Pupper. En dicha publicación hace notar que las casas educativas de las Hermanas y Hermanos de la Vida Común tenían derechos públicos, entendiéndolo por estos, el derecho de ofrecer sacramentos bajo ciertas circunstancias y su derecho a reformar (educar) a los jóvenes a través de la imitación de Cristo. En 1534 los devotos se quejaron con Lutero de que la ciudad de Magdeburgo se negaba a aceptar su derecho de vivir en cristiana libertad sin tomar votos, como hacían los monjes conventuales, lo cual provocó su defensa por parte de Lutero quien reconocía su forma de vida, la cual no debía ser negada por los “hipócritas” que querían poner más cargas sobre ellos, ni interferir en su plan de servir como maestros de escuela. Al punto de afirmar que de haber conocido los ideales espirituales de las Hermanas y Hermanos de la Vida Común le habrían ahorrado su propuesta de reforma, pues ya estaban en los escritos de estos místicos nórdicos.

Desde 1370 en adelante, la forma de vida de la *Devotio moderna* y sus proyectos educativos de reforma de los jóvenes para imitar a Cristo, tuvieron una decisiva influencia en Groote, Wyclif, Catalina de Siena, el cisma papal, las teorías conciliaristas, los poetas vernáculos como Langland y Chaucer, en Julián el visionario, y en la fundación de universidades en Europa. Con

estos espirituales se educaron también humanistas como Erasmo de Rotterdam, y flamencos como Pedro de Gante, este último como personaje central para la defensa de la tesis de esta investigación acerca de la llegada de la *Devotio moderna* y de su influencia en los misioneros franciscanos en la Nueva España a partir de 1523, tras su desembarco en tierras indias, él es el puente hermenéutico de este manuscrito. Esta corriente religiosa de educadores provenientes del norte de Europa y de Flandes en particular, fue apoyada por el cardenal Cisneros en España, consejero de Carlos V. El rey era primo de Pedro de Gante, originario de Flandes, su guía espiritual y confesor personal. Los misioneros franciscanos que arribaron después en 1524 con Martín de Valencia y quienes siguieron llegando a las Indias provenientes de esta orden de frailes durante el siglo XVI continuaron este proyecto civilizatorio. Para darle viabilidad y efectividad fue necesario construir un proyecto político y económico de organización del trabajo y crear leyes muy particulares para hacer sustentable la reproductibilidad de la vida de los indios, tal fue el caso de la propuesta de Jerónimo de Mendieta al monarca español, inicia con el envío de sus cartas de denuncia a Felipe II en 1562 y 1563 contra el cobro de diezmo a los indios —ya por sí en una situación de pobreza estructural— culmina con su proyecto utópico patentado en 1589 en el que ofrece un plan para el gobierno de los indios, basado en la corriente milenarista franciscana de Joaquín de Fiore de fundar una Iglesia como la de Oriente, en donde cada nación (latinos, griegos y armenios) tenían sus propios obispos (Nettel, 2010, 29).

La misión franciscana fue un proyecto de modernidad porque sus misioneros pertenecieron al programa general de evangelización de España en sus colonias americanas a principios del siglo XVI, conocida como “periodo primitivo” (Ricard, 2013, 34). La investigación se tituló proyecto de modernidad en el sentido de civilizar, desde la idea de lo que la racionalidad europea consideraba civilización, es decir, la cristianización de los gentiles (no infieles) imponiéndose sobre el tipo de organización política y religiosa de los amerindios, a quienes juzgaban inferiores visto desde la razón teológica de los

conquistadores espirituales, y en la idea tomada de Enrique Dussel y los teóricos de la poscolonialidad¹ quienes consideran que al hablar de modernidad debemos analizar su opuesto, la colonialidad. En el caso que nos atañe, se trata de la colonización de los imaginarios simbólico religiosos de los dominados. Aunque vistas las cosas más de cerca descubrimos a los franciscanos en la Nueva España como los grandes defensores de los amerindios, quienes eran explotados por la encomienda y a quienes se les exigía pagar tributo y diezmo, y frailes como Mendieta entre otros, arriesgaron su vida en su defensa, al crear una república de indios separada de la española y una organización política y de trabajo de la tierra autónoma e independiente, sin la exigencia del pago del diezmo y donde sus pobladores indios pudieran reproducirse y defenderse de la explotación de los españoles que los despoblaban por millares en las minas y las encomiendas. De esta manera se puede decir que el proyecto de modernidad franciscano fue alternativo y en franca oposición al diseñado por la Iglesia iberoamericana, ello les valió amonestación del Consejo de Indias y de los obispos en turno. Solo por citar tres ejemplos de confrontación, la de Pedro de Gante con el obispo Montúfar durante los primeros años de evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI, así como con los misioneros dominicos, quienes se oponían a las formas de evangelización de Gante, por utilizar representaciones teatrales de pasajes del Evangelio en el colegio y capilla de San José de los Naturales en Texcoco y la práctica de bautismos masivos al lograr la conversión de un total de 200,000 (López de la Torre, 2016, 98); a Bernardino de Sahagún, a quien ya habiendo terminado los 12 libros de su *Historia general de las cosas de la Nueva España* en 1577, le fueron confiscados por el Consejo de Indias y esparcidos en distintos conventos por considerarla peligrosa en virtud de las hechicerías y las antiguas prácticas idolátricas de los indios que contenía (Magdalena, 1992, xxii), y por último, las confrontaciones de Mendieta con el visitador de la Real Audiencia Valderrama en 1563 y 1565 –quien quería imponerles más impuestos a los indios– y a quien describía como “la bestia cruel e insaciable de la codicia” (Nettel, 2010, 34).

La hipótesis de esta investigación consiste en probar los vínculos evangelizadores de la *Devotio moderna*, y los primeros frailes franciscanos llegados a la Nueva España en 1523 y 1524, como fue Pedro de Gante. En particular sus ideales de renovación espiritual, los cuales abrevaron de las mismas fuentes teológicas de los reformadores de la baja Edad Media –las Escuelas de los Hermanos de la Vida Común (Van Engen, 2008)–² con sus reglas devocionales prácticas. Ellos influyeron en algunos monjes, místicos y humanistas del norte de Europa del siglo XVI, miembros del movimiento intelectual crítico de esa geopolítica, del cual destacan Martín Lutero, Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro y los frailes de Flandes, como Pedro de Gante, un franciscano simpatizante del humanismo erasmiano –igualmente crítico del cristianismo real– pariente de Carlos V, a su vez educado en el tenor de las reglas morales de esta corriente devocional. El pensamiento llegó por igual a los consejeros del rey: Jiménez de Cisneros y Adriano de Utrecht –futuro papa Adriano VI–. De ahí nacerían los intentos de la Corona por remediar la desviación del proyecto evangelizador al enviar una Segunda Audiencia (1531-1535) que corrigiera los abusos de la primera (1527), con odores humanistas como Bartolomé de Las Casas y Vasco de Quiroga, entre otros.

La *Devotio moderna* y la Nueva España: la heterodoxia frente a la ortodoxia católica

La *Devotio moderna* llegó a América y con ello, no sólo los ideales o utopías políticas de comunidad perfecta, sino las críticas en contra de la Iglesia europea corrupta. Es precisamente en estos dos puntos donde Martín Lutero se emparenta con los misioneros franciscanos de la Iglesia indiana. La evidencia de los vínculos de la *Devotio moderna* y los franciscanos españoles de principios del siglo XVI la encontramos en la investigación de Ciaramitaro y Rodríguez (2010), según ellos, este fue el único movimiento espiritual que gozó de gran apoyo en España. La *Devotio* fue tolerada y estimulada incluso por altas

jerarquías eclesiásticas e inquisitoriales, influyó a toda Europa occidental, particularmente a Italia, y basaba sus ideales en un apostolado laico: femenino primero y masculino después, preocupado por los problemas educativos. Las evidencias sobre su influencia en España las encontramos en Jiménez de Cisneros, asiduo lector de Tomás de Kempis, según distingue Ciaramitaro y Rodríguez: “La *Devotio* representó una fuerte corriente renovadora que ayudó a la Reforma católica, inspirando a [...] Erasmo de Rotterdam, fray Luis de Granada, Tomás Moro e Ignacio de Loyola” (Ciaramitaro y Rodríguez, 2010, 111). De igual manera fueron inquietados, aunque no procesados místicos como Luis de Granada, Santa Teresa y San Juan de la Cruz (Domínguez, 1994, 27).

A partir de la muerte de Cisneros aunado al triunfo la expansión del luteranismo en Europa se suscitó una fuerte oposición antihumanista que provocó una injusta persecución sobre cualquier tipo de ascetismo sospechoso. Su impacto fue dirigido contra las místicas de corte erasmista y de místicas de fondo interior vinculadas también con las del cristianismo converso. Stephania Pastore (2010) demostró cómo la corriente del iluminismo tuvo su genealogía en los teólogos rabínicos conversos en la espiritualidad española del siglo XV. Contrario a las tesis de Bataillon (2013) en su escuela en Francia y de Menéndez y Pelayo de corte conservador español, y de su seguidor Julio Jiménez Rueda (1946). Resultado de todo ello fue la persecución de laicos y beatas sometidas a un riguroso escrutinio (Rubial, 2002, 13).

Las Hermanas y hermanos de la vida común sostuvieron 48 proposiciones de reforma antes de La Reforma. Su influencia en la mística española es notoria tras la persecución en contra de los alumbrados en el Edicto inquisitorial en Toledo en 1525. Sus integrantes fueron procesados, torturados y algunos sometidos a la hoguera en autos de fe, lo cual constituyó también el inicio de la prohibición de las lecturas de Erasmo que asociaron con el contagio luterano. El centro de su doctrina fue la de un cristianismo interiorizado, un sentimiento vivo de la gracia. Se trataba de un recogimiento como método de vaciar el alma y ponerla delante de Dios para que éste la llenase de su gracia mediante su recibimiento

pasivo: “es la espiritualidad que florece entonces entre los franciscanos reformados de Castilla la Nueva. Es un florecimiento del misticismo alentado por Cisneros, que encontrará su expresión más rica y matizada en el Tercer abecedario espiritual del fraile Francisco de Osuna” (Bataillon, 2013, 167). El recogimiento espiritual de los iluminados buscaba a Dios en su interior, y para ello era necesario el desprendimiento absoluto del mundo. Se debía abandonar el pensamiento de lo creado y de la materia, inclusive del mismo pensamiento discursivo, la mente se volvería un desierto de ideas. Similar al misticismo de Eckhart con su hombre interior en oposición del exterior, a Tomás de Kempis y a Erasmo con sus veinte reglas devocionales.

La *Devotio* llegó a la Nueva España con Pedro de Gante en 1523, flamenco educado en sus escuelas y confesor de Carlos V, del cual era pariente, sus métodos de evangelización, desde mi hipótesis, rayan en la heterodoxia, al emplear la educación estética a través de la representación teatral de los pasajes de la historia de la salvación cristiana y el bautismo en masa sobre los indios, lo cual le ganó la crítica de la ortodoxia de frailes dominicos, de conventuales de la misma orden y del obispo Montúfar. Son pocos los estudios que existen sobre la labor de Gante en las Indias, la historiografía se ha centrado más en tres franciscanos en particular, Sahugún, Mendieta y Torquemada.

Del gran acervo historiográfico respecto de los franciscanos en las Indias me interesan dos, los cuales destaco por tratarse de dos tesis en franca oposición, una de corte ortodoxo y otra heterodoxa, se trata del trabajo de Elsa Cecilia Frost en *La Historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo* (2002), quien sostiene la tesis de la ortodoxia observada en la labor evangelizadora de los frailes observantes de la cual nunca se desvió e interpreta su misión evangelizadora en las Indias como una compensación frente a la pérdida de almas provocada por las reformas luteranas en Europa. Una investigación opuesta es la de John Phelan en *El Reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo* (1972) quien afirma supuestos contrarios a Frost al defender la heterodoxia de los misioneros, como Jerónimo de Mendieta y su

milenario proveniente del joaquinismo. Las doctrinas de Joaquín de Fiori y sus seguidores fueron revisadas y prohibidas por la Inquisición, perseguidos y condenados en Europa en el siglo XIII, aunque sin erradicarlas, pervivieron hasta el siglo XVI.

Las utopías políticas providencialistas de estos místicos franciscanos –que para nada fueron frailes ordinarios, se convierten en observantes rigurosos de la regla de San Francisco de pobreza y caridad, criticaron con dureza a la corriente opuesta, la de los franciscanos conventuales que llevaban la regla más relajada y defendían tener propiedades como conventos. Los observantes ya en la Nueva España creían en su gran labor misionera, eran fieles a la imitación de Cristo de su fundador en coincidencia con las formas de vida de la *Devotio moderna*, cuya educación se basaba en la reforma de los jóvenes en dicha imitación y en sus prácticas devocionales cristocéntricas, defensora de la vida en comunidad como la del cristianismo primitivo al igual que el ideal franciscano de los observantes, su educación se basaba en la reforma radical de la vida de los indios de sustituir sus dioses por el dios cristiano y la erradicación de la idolatría, pero conservando el ideal de vida comunitaria de los indios, pues en eso eran análogos a las formas de vida de los primeros cristianos según estos observantes, admiraban su humildad, mansedumbre y caridad, a diferencia de los cristianos europeos del siglo XVI –estos frailes defendieron a los indios y con ello provocaron el rechazo de los encomenderos en la Nueva España, pues amenazaban sus intereses económicos y políticos, al convertirse en serios obstáculos. La orden franciscana de fieles observantes de la regla de San Francisco los enfrentaría con gran valor, mediante las alternativas de organización social de sus “Repúblicas de indios”, las cuales se consideraron una política autónoma de autogestión jurídica paralela a las leyes positivas impuestas por las autoridades seculares y eclesiásticas. Los franciscanos confrontaban a los encomenderos tomando como fundamento político de su crítica al derecho natural y a la ley evangélica, límite moral del derecho positivo, principalmente el amor al prójimo basado en la caridad y el voto de pobreza como ejemplo de una vida honesta; ello

debía constituir el modelo de actuación de los miembros de la Iglesia iberoamericana, e incluso del virrey y los consejeros.

Como institución de las Indias, la Iglesia opuso resistencia contra estos ideales de franciscanos observantes debido al control que los miembros del clero conventual ejercían mediante la recaudación del diezmo sobre los indios, a quienes obligaban a pagarlo. Por su parte, los frailes exentaban a los nativos del mismo por el reconocimiento de la tremenda miseria estructural en la que vivían (Gutiérrez, 2005; Ruiz Sotelo, 2010), la explotación sistemática de las minas y la esclavitud en las encomiendas. Como alternativa a la falta de cobro del diezmo, la comunidad de los espirituales o doce apóstoles se sustentaban materialmente de limosnas voluntarias –esto los diferencia de los devotos de la vida común que vivían de la venta de libros copiados por ellos y de la confección textil–; no obstante, las limosnas hacían viable la continuidad del proyecto utópico misionero al brindarles autonomía y no depender del apoyo de la Iglesia virreinal a través del diezmo ni, en consecuencia, del dominio económico y administrativo ejercido por el virrey y su consejo. Obtenían con ello la libertad de autogestión de sus escuelas, los contenidos de sus enseñanzas y la impartición de los sacramentos, de peculiar contraste pues no dependían exclusivamente de un sacerdote, sino bastaba con que alguien de la comunidad escuchara la confesión. Lo mismo ocurría en el bautismo en masa, como lo practicaba Pedro de Gante en el templo de San José de Belén de los Naturales en Texcoco ante la escasez de sacerdotes para la impartición de los sacramentos.

El sacramento de la confesión es de particular importancia porque se emparenta con las reformas espirituales de Martín Lutero, la cual promovía la absolución del pecado sin dependencia de un sacerdote como terrateniente del perdón, la comunidad de fe (la *fides*) tendría acceso a la reconciliación mediante una democratización dialógica, en donde todos los miembros podrían ofrecerse los unos a los otros una escucha atenta y por lo tanto una liberación espiritual. Coincide además con las prácticas sacramentales de los hermanos de la *Devotio moderna*, quienes podían otorgar sacramentos a

la comunidad en caso de necesidad (Van Engen, 2008, 306), Lutero a su vez los defiende en 1534 contra las presiones de la Iglesia por meterlos en clausura en los conventos, obligarlos a hacer voto de obediencia y seguir una regla monástica:

Las hermanas y hermanos tenían iniciativas más puras y más auténticas porque concebían y seguían un cristianismo libre, se consideraban que actuaban por deseo y no por obligación. Las autoridades eclesiásticas en el norte de Europa tenían el poder de crear obligaciones, una sociedad con respeto por la ley, donde los individuos adquirirían deberes mediante tres vías: 1.-Nacimiento o ciudadanía; 2.-Voto o 3.-Bautismo. La asociación libre era considerada una sociedad privada sin poder obligatorio como tal...Al formar comunidades y vidas de espiritualidad libre derivadas de la "libre voluntad" en lugar de la obediencia obligatoria, la *Devotio Moderna* ponía a la facultad de la voluntad como predominante y por encima de la potencia racional. (Van Engen, 2008, 311)

De igual manera, una rama de los franciscanos observantes de la regla de San Francisco, llamados "los espirituales" no tenían obediencia más que a los principios de su fundador y no a las jerarquías eclesiásticas; la oración estaba por encima de cualquier otra actividad religiosa y todo lo demás resultaba superfluo, siguieron una marcada tendencia escatológica y reformista, unida a un rigorismo intransigente y todos fueron condenados en Europa. Se negaban a reintegrarse a la orden y pedían una nueva fundación y surgió así la "Congregación de los pobres ermitaños celestinos", el papa Bonifacio VIII la disolvió y Juan XXII nunca les tuvo simpatía, los condenó en 1318, debido a su radicalidad en la búsqueda de la pobreza de Cristo y su imitación y hacer imposible a la Iglesia seguir su ejemplo, el resultado fue la condena de la postura de los espirituales como herética por la Iglesia de Roma, por sostener no haber poseído propiedad alguna e identificar la pobreza con la verdadera perfección cristiana. La santidad de la Iglesia debía medirse por su pobreza (Frost, 2002, 121). Obviamente la Iglesia de Roma se sintió

confrontada frente a los espirituales, similar a como ocurrió con las críticas de los luteranos en el siglo XVI. Los espirituales nunca desaparecieron totalmente de Europa, tanto Marsilio de Padua (1280-1343) como Guillermo de Occam (1290-1349) defendieron su doctrina y afirmaron que la verdadera herejía estaba en la declaración del Papa; a su vez Occam, el franciscano de Oxford, de donde se derivaron las teorías conciliaristas en toda Europa, fue junto con los devotos de las Hermanas y Hermanos de la Vida Común importantes precursores del luteranismo.

Las doctrinas franciscanas, al tener como principal vocación su labor misionera acompañada de su pretensión a la universalidad de extenderse a todo el orbe, de Oriente hasta Occidente, llegaron a Mongolia en 1246 e intentaron llegar a China, después de Asia y antes de su condena, llegaron a la corona catalano-aragonesa, eran milenaristas seguidores de la doctrina de Joaquín de Fiore (1135-1202), quien sostenía se encontraban en la tercera edad dentro del progreso de la historia de la salvación, la del Espíritu Santo (1260), esta visión de la historia era intrahistórica, es decir, la esperada llegada del Reino de Cristo se daría como culminación de la tercera edad cuando todo el mundo estuviese cristianizado, como afirma Elsa Cecilia Frost en su investigación. Al aparecer el cuarto continente, América, fue considerada por los misioneros franciscanos como la gran oportunidad de continuar el avance de la historia de la salvación, los indios fueron considerados los últimos gentiles³ —no infieles como los llama Frost—, antes de la venida de Cristo a juzgar a vivos y muertos como afirma San Juan en el Apocalipsis, de ahí lo escatológico de la orden. Para Frost, las Indias resultaban ser una compensación de recuperación de las almas que se perdían en Europa por el cisma luterano, mientras que para John Phelan, es Jerónimo de Mendieta el continuador de la evangelización milenarista iniciada en el siglo XIII y él su continuador en el siglo XVI en la Nueva España, esa es la tesis acerca de las fuentes heterodoxas de los apóstoles americanos, estoy de acuerdo con la interpretación de Phelan centrada en Mendieta, pero no fue la única ni la más importante, tenemos además la técnica misionera de Pedro de Gante la clave de la heterodoxia en las Indias por

sus vínculos educativos y de ideales comunitarios con la *Devotio moderna* que es la propuesta de hipótesis de este trabajo.

Con respecto al sacramento de la confesión, la liberación del pecado mediante el perdón otorgado por mediación de los franciscanos a los indios ocurría por medio del conocimiento y aprendizaje de su lengua, y así no depender de un intérprete traductor del náhuatl al castellano, pues complicaba el secreto de confesión y obstaculizaba la intimidad del alma entre el indio y el fraile, es de un gran valor hermenéutico dialógico los esfuerzos de los misioneros por lograr este puente de comprensión.

Pedro de Gante (1479-1572) contribuye a esta hermenéutica dialógica por la vía estética en sus métodos educativos y de evangelización de los indios en Texcoco, llegó a tener tanta popularidad –no buscada desde luego– que el obispo Montúfar lo tomaba como el verdadero obispo de la Nueva España. El proyecto político de Pedro de Gante y la utopía franciscana misionera posterior, como fue la de Jerónimo de Mendieta (1525-1604), Bernardino de Sahagún (1499-1590) y Juan de Torquemada (1557-1624), fracasaron durante el siglo XVI. Sin embargo, a ellos les debemos la ejemplaridad y contribución en los métodos de enseñanza educativa de la comunidad, la etnografía y antropología, estudios nacientes que contaron con un método científico. Asimismo, fueron de un gran aporte en la lingüística comparada, al inaugurarla en esta región, la cual ocuparía un papel importante mediante la sistematización ordenada de un método eficaz de evangelización en el trabajo de los misioneros, dejaron su legado crítico en el imaginario nacionalista criollo posterior. Un caso emblemático corresponde al de Servando Teresa de Mier en el siglo XVIII, quien retoma las tesis expuestas por Juan de Torquemada en torno a las apariciones de la Virgen de Guadalupe en la Nueva España (Teresa de Mier, 1994).

Un año después del desembarque de Gante (1523), Juan de Tecto y Juan de Ayora, estos dos últimos frailes morirían de hambre y miseria en su travesía junto a Hernán Cortés, llegó fray Martín de Valencia con el resto de los espirituales o doce apóstoles de América, se asentarían en el palacio del rey Netzahualpilli en Texcoco,

donde fundaron el primer convento dedicado a San Antonio de Padua.

Pedro de Gante heredero de los Hermanos de la Vida Común

Las escuelas de los Hermanos de la Vida Común fueron fundadas en el siglo XIV por Gerardo Groote (1340-1384), un burgués acaudalado de Bruselas que donó una de sus propiedades para que las mujeres organizaran una escuela en donde se enseñara a los jóvenes desamparados a leer y escribir. Se aceptaban tanto religiosos como laicos, y la única condición era seguir las normas de vida que las escuelas imponían a sus miembros. Practicaban una rigurosa disciplina sobre el cuerpo como forma de vida, eran amanuenses antes de la imprenta y se dedicaban a copiar manuscritos, ilustrarlos y darles difusión. Vivían de su venta y no de la mendicidad a diferencia de los franciscanos; además no estaban de acuerdo con una vida dedicada a la contemplación. Tenían libros de oraciones y una de sus prácticas era el sueño interrumpido, como vía de disciplina sobre el cuerpo. Copistas de libros religiosos, vieron en el cristianismo primitivo el modelo de vida práctica que debían seguir, la cual era reflejada con su vida ascética, el voto de pobreza y la vida en comunidad sin propiedad privada, además del control de las pasiones; de tal forma sustenta Francisco Martín Hernández:

Además de su recia espiritualidad –y como base y sostenimiento de la misma– los canónicos y hermanos se dedicaban a transcribir libros y a copiar con el mayor esmero los mejores códigos de la Biblia y de las obras de los Santos Padres, así como manuales de Liturgia, misales y breviarios. De la primera llegaron a hacer algo parecido a una edición crítica de la Vulgata –la biblia *nostra* o arquetípica– que copió por su mano Tomás de Kempis. Aún no era conocida la imprenta. También se distinguieron por su labor educativa y por el impulso que dieron a las escuelas y colegios, lo mismo que a la instrucción del pueblo. (Martín, 1984, 88)

Este movimiento nació en Flandes y se extendió a Francia, lugar donde estudiarían Erasmo, Kempis e Ignacio de Loyola –fundador de la orden de los jesuitas, y considerado el primer intento reformador, dos siglos antes que el de Martín Lutero–. Para estos hermanos la abnegación del yo constituyó una virtud para crear el vacío del alma y el nihilismo absoluto necesario para recibir a Cristo, a la manera de una morada sin impurezas. Practicar el sueño interrumpido fortalecía el alma en contra de los placeres del cuerpo, no dormir constituyó una forma de disciplina corporal. Sus días comenzaban a las cuatro de la mañana con una oración, las mañanas, y permanecían despiertos hasta las nueve de la noche trabajando en sus manuscritos. Eran místicos y no monjes, a quienes criticaban por haber relajado y desviado sus reglas devocionales del objetivo cristiano, pero además porque dependían de la vida contemplativa de la oración (*devotio antiqua*), de la escolástica y la erudición. A diferencia de los Hermanos de la Vida Común, críticos de la filosofía como teoría abstracta, consideraban el imperativo cristiano del amor al prójimo como un servicio activo mediante la enseñanza a los jóvenes menos favorecidos.

La creencia central que animó sus enseñanzas y que pudo derivarse en místicos del siglo XIV como el Maestro Eckhart (1327) y su discípulo Juan Tauler (1300-1331), era que todos los esfuerzos que hacen los hombres por encomendarse a Dios no son sino reflejos de una vanidad pecadora y, por lo tanto, que el objetivo del alma fiel debe ser quedarse pasivamente en su aceptación de la gracia de Dios. (Skinner, 1993, 29)

Según Quentin Skinner en *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, estos místicos medievales del norte de Europa fueron los precursores del luteranismo, reformadores antes de los llamados controvertidamente reformadores, y ejercieron una influencia muy importante. Inclusive en los místicos españoles Ignacio de Loyola, San Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, la idea del vacío del alma y su purificación para que el espíritu divino la habitara como morada era una creencia común entre los místicos, la

cual provenía de los medievales. Tal y como afirma Eckhart en el *Fruto de la Nada* acerca de la necesidad de purificación del alma, era necesario vaciarla primero:

No actúa Dios igual en todos los corazones; actúa según la predisposición y la susceptibilidad que encuentra. Pero en el corazón hay esto o lo otro puede haber algo por lo que Dios no puede actuar en lo más elevado. De ahí que para que el corazón tenga predisposición a lo más elevado deba permanecer sobre *una pura nada* y en ello consiste también la mayor posibilidad que puede haber. (Eckhart, 2011, 133)

Esta idea de purificación del alma es un nihilismo místico interesante para liberarla de cualquier sustancia. Al estar llena de ese algo, Dios no puede habitar o actuar en ella, debido a que la masa existente se lo impedirá. En este sentido, los ejercicios espirituales ayudan a limpiar el terreno para la simiente espiritual, por ello era necesaria la disciplina de la autonegación del cuerpo, ideal compartido por los frailes franciscanos de Flandes y la mística española posterior. Las ideas del maestro Eckhart con respecto del hombre interior también las podemos encontrar en el *Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano* de Erasmo de Rotterdam (1905), al incluir reglas de moral para orientar al príncipe y convertirse un modelo ético de sus súbditos, siempre girando en torno a la filosofía de Cristo y las formas de vida de las primeras comunidades cristianas. Eckhart señala:

Los maestros dicen que en todo hombre están presentes dos tipos de hombre: uno es el hombre exterior, es decir, la sensualidad; a este hombre le sirven los cinco sentidos, y con todo el hombre exterior obra en virtud del alma. El otro hombre es el hombre interior, es la interioridad del hombre [...] un hombre espiritual que ama a Dios, no recurre a las potencias del alma en el hombre exterior [...] y lo interior se presenta a los cinco sentidos solo en la medida en que es un conductor y una guía de los cinco sentidos y los vigila, de manera que no se entregue como animales a sus objetos sensibles [...] Dios espera que todo hombre lo

ame con las cinco potencias del alma [...] hay alguna gente que usa todas las potencias del alma en el hombre exterior [...] ésos no saben nada del hombre interior [...] el hombre interior debe permanecer vacío e inmóvil. (Eckhart, 2011, 115-118)

Esta es la manera como el nihilismo del alma en su purificación recibe a Dios. Un alma así es sabia, es guía de la actuación, pero para ello es necesaria la negación de este mundo y su deprecio; ese es el ascetismo promulgado por estos místicos y donde los franciscanos simpatizaron, por el voto de pobreza y de castidad. De hecho, buscaban los monasterios en donde las reglas devocionales fuesen más severas para lograr la purificación, dentro de sí y no como el hombre exterior, que depende del mundo y de su sensualidad y pierde, en consecuencia, su sustancia anímica, se encuentra fuera de sí, es irracional.

La intensión de los místicos medievales es, pues, individualista. Promotores del celibato, sus fundadores estaban en contra del matrimonio, por considerarlo un obstáculo de la verdadera unión con Cristo. Eran cristocéntricos, la vida del redentor era la norma de conducta, pero siempre desde el silencio del mundo. A diferencia de los franciscanos para quienes su vida estaba dedicada a las obras de caridad, a los pobres, ellos vivían de la limosna; sin embargo, no es extraña su influencia tanto en franciscanos como en luteranos, e inclusive en los humanistas del norte de Europa, como Erasmo y Tomás Moro. Al respecto Henri Pirenne anota:

San Francisco de Asís y los franciscanos todos que de veras lo son y que la universalidad y la humanidad caracterizan asimismo a los discípulos mejores de las escuelas de los Hermanos de la vida en común, así como a cuantos son verdaderos seguidores de Cristo. [Las enseñanzas de los hermanos] llevan a tendencias prácticas, no se contentaban con saber; querían obrar; no se absolvían en la contemplación de la perfección divina; no se olvidaban de las necesidades sociales. (Chávez Ezequiel en Márquez, 2001, 12)

De esta manera, podemos afirmar que el siglo XVI fue una época de reformadores tanto católicos como protestantes. No existió una tajante separación: “Aún después de la estabilización que supusieron la Paz de Religión de 1555, en el Imperio y el edicto de Nantes en 1598, los contactos entre una confesión y otra fueron bastante frecuentes” (Martín-Hernández, 1994, 101). Existió un vínculo reformador entre los Hermanos de la Vida Común y Pedro de Gante, oriundo de la ciudad de Gante cuya actividad principal era la producción y venta de paños, cuna además de grandes artistas y artesanos como los hermanos Van Dyck y Rembrandt. En el plano económico, Flandes sufre de una importante lucha de clases, dos siglos antes de la Revolución industrial. El momento en donde los grandes imperios europeos como en el caso que nos importa aquí España, explota la materia prima de sus colonias americanas a través de trabajo impago y financia así su progreso comercial y su riqueza. Es la gran época del mercantilismo en la cual las Monarquías beneficiaban con privilegios a los grandes mercaderes, y el comercio era visto como un juego de “suma de cero”, es decir, la relación comercial entre dos países era desigual al solo ganar el exportador, no había reciprocidad comercial. Existió un gran proteccionismo de los príncipes a favor de los mercaderes en contra de las importaciones de bienes de los países vecinos, pues se creía que la riqueza de un país dependía de su acumulación de oro y plata y solo se lograba mediante la exportación. En este escenario aconteció una lucha encarnizada entre la burguesía recién nacida de comerciantes y mercaderes y los gremios de artesanos (Pirenne, 1980,149-159), incluyendo a los pintores e intelectuales, añadidos los campesinos cada vez más empobrecidos y desplazados a las ciudades con mano de obra libre —en el sentido de la ausencia de propiedad—, y, además, la promulgación de las leyes en contra de la mendicidad y de los vagabundos en el norte de Europa. Leyes que fueron brutalmente criticadas por Tomás Moro en el primer libro de *Utopía*.

Podemos ahora entender lo que significó para la Nueva España las prácticas proteccionistas y el mercantilismo de la época, de donde surge la ambición de riqueza y de poder político

de la Corona española, Castilla y Aragón. Los abusos de esta desmesura, llevaron a Pedro de Gante a emigrar a las Indias. Se educó en las escuelas de los *Hermanos de la Vida Común*, quienes predicaban las virtudes propias de la vida común y sin la necesidad de muchos bienes materiales. Esas enseñanzas fueron claves en su decisión de unirse a los franciscanos, tanto por su seguimiento a la regla de San Francisco (1206) de renunciar a la riqueza para seguir a Cristo, en el amor al prójimo y la caridad. Gante conoció las denuncias de Bartolomé de Las Casas en contra de los encomenderos y los abusos de la primera audiencia en las Indias, fue testigo de los *Memo-riales de Remedios* de Las Casas, conoció las ideas utópicas de Erasmo y Moro, y en medio del cisma católico decide venir a la Nueva España inspirado por Las Casas, los ideales educativos de la vida en comunidad y de renovación espiritual de la *Devotio moderna*, vino con la idea de realizar una cruzada de salvación de la cristiandad perdida por los actos de corrupción de la Iglesia de Roma, buscaba preparar al mundo para un eventual apocalipsis como creía la corriente milenarista franciscana de Joaquín de Fiore, aunque el factor decisivo de embarcarse a las Indias fue la defensa de los indios de fray Bartolomé de Las Casas:

Gante formó parte de las cortes del emperador Carlos I de España y V de Alemania y conoció de primera mano el maltrato sufrido por los habitantes de las Antillas y la defensa colérica que hizo las Casas en su favor contra la explotación española. Estos abusos le preocuparon por su formación enfocada a la actitud humanitaria hacia el otro como medio para aliviar sus males espirituales, a tal grado que ayudó a Las Casas a entrevistarse con el rey para hacerle noticia de ello. (López de la Torre, 2016, 93-94)

Es así como Gante ayudó a Las Casas a entrevistarse con Carlos V, para hacerle noticia del maltrato y desamparo de los indios y fue determinante para decidir embarcarse a las Indias, llegó a Texcoco en 1523 y para erradicar la idolatría y las viejas costumbres prehispánicas tuvo que recurrir a la paradoja heterodoxa de aprender sus costumbres para saber cómo tratar a

los indios, sus métodos de evangelización fueron innovadores al utilizar un método hermenéutico analógico⁴, como fue la de lograr un mestizaje simbólico al sincretizar el bautismo prehispánico con el cristiano. Además, recurrió al uso de la estética del teatro para generar la catarsis y empatía con las historias bíblicas, una educación estética religiosa que emplea la sensibilidad humana, los sentimientos y emociones más que la razón para llegar al corazón del amerindio. Este punto es de vital importancia para articular los métodos educativos de los devotos de las Hermanas y Hermanos de la Vida Común con Gante, pues para los devotos la imitación de Cristo debía ser libre, basada en un acto de voluntad en lugar de la obediencia (como en los conventuales), donde los sentimientos y emociones eran primordiales para las prácticas místicas, la acción unitiva con Dios requería de la despotenciación del alma racional, como en la mística de Eckhart miembro de la *Devotio*. Sus métodos fueron anti-especulativos como en el nominalismo del siglo XIII. Los espirituales franciscanos también eran antiespeculativos, por lo tanto, no ortodoxos.

La heterodoxia de Gante no solo consiste en sus métodos de evangelización sino en la apertura hermenéutica dialógica de aprender las costumbres locales y la lengua náhuatl para utilizarla como medio de comunicación con los indígenas e inculcarles la fe cristiana, tan es así que el mismo Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana*, al relatar el trabajo de los primeros tres frailes franciscanos en las Indias antes de la llegada de los doce apóstoles americanos, dice:

[...]cuando llegaron los doce apóstoles americanos...viendo que los templos e los ídolos aún estaban en pie, y los indios usaban sus idolatrías y sacrificios, preguntaron a este padre Fr. Juan de Tecto y a sus compañeros, qué era lo que hacían y en qué entendían. A lo cual Fr. Juan de Tecto respondió: “Aprendemos la teología que de todo punto ignoró S. Agustín”, llamando teología a la lengua de los indios, y dándoles a entender el provecho grande que de saber la lengua de los naturales se había de sacar. (López de la Torre, 2016, 95)

Otra evidencia de la influencia de los métodos educativos de la *Devotio moderna* no solo en Gante sino también en la de los primeros franciscanos en las Indias, es la manera de alfabetización empleada por la *Devotio* basada en la escritura, la copia de manuscritos y traducción de las biblias, los franciscanos en la Nueva España fueron más innovadores al enfrentarse con una realidad distinta a la europea, su alfabetización inició en lengua náhuatl con el fin de atraer la atención de los indígenas y lograr una compenetración aún más exitosa con los naturales, continuó con los métodos de conversión de los indios de Gante en la ceremonia del bautismo en masa y Juan de Tecto, hábil para aprender lenguas extranjeras y uno de los primeros en aprender la lengua local, los primeros en el Nuevo Mundo en intentar latinizar en la escritura. “Para ello empezaron a escribir todo lo que decían los indios mientras transcribían las palabras nahuas en gráficos latino, así aprendieron a leer y escribir su idioma” (López de la Torre, 2016, 97). Texcoco fue un campo de experimentación sin precedentes en el proceso de educación europea en la Nueva España, estos dos frailes dejaron un antecedente para que los misioneros que llegaron después pudiesen guiarse en la predicación. Esta obra educativa la trasladó Gante a la Ciudad de México, luego de la muerte de Ayora y Tecto en la expedición de Cortés a las Hibueras (Honduras) (López de la Torre, 2016, 97).

El método evangélico primitivo de los doce apóstoles franciscanos en la Nueva España

Los misioneros franciscanos que arribaron a la Nueva España en 1524 con Martín de Valencia como su líder, se reunieron con Pedro de Gante. Las dificultades con las que se enfrentaron fueron la idolatría, la incomunicación por la diversidad de lenguas, el clima, la altura de Tenochtitlan y las epidemias. A diferencia de los métodos evangelizadores de Gante y Tecto de corte heterodoxo, los doce apóstoles americanos emplearon otros más ortodoxos. En términos generales se

pueden advertir dos métodos de evangelización: la tabla rasa y la evangelización providencial.

En lo que respecta a la tabla rasa, inicia con el programa religioso de Cortés desde 1523: “... nadie fue jamás tan severo con los blasfemos y abiertamente puso en sus ordenanzas que el fin primario de la expedición era extirpar la idolatría y convertir a los indígenas a la fe cristiana: hecha la guerra con otra intensidad, agregaba, sería una guerra injusta” (Ricard, 2013, 76), los misioneros españoles no reconocieron la legitimidad de los gobiernos indios ni sus religiones o cosmogonías. Las condenaron como idólatras y demoniacas. Venían con la idea de que convertir al indio era una manera de caridad al erradicar la condenación de sus almas. Para ello, era necesaria hacer una roturación total, a la manera como se barbecha un terreno o se limpia para la siembra, y así la semilla cayera en suelo fértil para fructificar. Según Ricard, en este tipo de evangelización los misioneros, desde 1523 hasta 1579, tuvieron mucho cuidado de emplear nuevos vocablos para referirse a Dios, al Papa y a la Virgen de Guadalupe. Se valieron de nombres enteramente innovadores, con la finalidad de que los indios no tuviesen oportunidad de asimilarlos con sus antiguos dioses. Inclusive se procuró no recurrir a los milagros ni promover las celebraciones de los santos porque los indios guardaban muchas festividades de culto a sus dioses. Los evangelistas no pretendían ocasionar un camuflaje de la idolatría con el aspecto de la cristiandad.

Hubo muchas destrucciones de ídolos y de templos prehispánicos. Los franciscanos comenzaron a fundar conventos en Texcoco y Tlatelolco, los primeros donde se fundaron los Colegios para los niños de los nobles indígenas. La resistencia fue pasiva, nunca activa, pero no por ello menos efectiva. Al llegar a las comunidades informaban, de alguna manera, que venían en nombre del Papa y del Rey, como representaciones de la trinidad, y que la desobediencia a las ordenanzas era lo mismo que enfrentar al Dios de la cristiandad. Por ello debían renunciar a sus dioses y cultos, a los sacrificios humanos. Se ha registrado que uno de los caciques de las comunidades de indios les replicó que no podrían renunciar a lo que de sus antepasados habían aprendido, ni podían desterrar de la noche a

la mañana sus costumbres. Para convencerlos, los frailes argumentaban que sus dioses no los habían defendido en contra de la Conquista española, lo cual ocasionó una gran discusión entre jefes y sacerdotes.

Dentro de las formas de resistencia por parte de los indios, estaba la emigración a zonas más altas en los montes y sierras, pero esto solo podría durar ocho meses o cuando mucho un año, antes que los agruparan en reservas de indios para su evangelización y catecismo. En el caso de los nobles, como método de evasión, enviaban a sus esclavos o criados a los conventos vestidos con ropajes elegantes para recibir la doctrina en su lugar; o en su defecto mandaban al hijo más pequeño y se reservaban enviar al hijo primogénito o su sucesor para no corromperlo con las enseñanzas cristianas. Otra resistencia, no menos efectiva fue la de revestir a la Tonantzín con la apariencia de la Virgen de Guadalupe, tanto así que Bernardino de Sahagún relataba en su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, cómo de todas las ermitas dedicadas al culto mariano, la más visitada era la del monte del Tepeyac, en donde se veneraba a la antigua diosa, aunque ahora dedicado a las apariciones de la Virgen. Sospechaba del culto idolátrico por la gran afluencia de visitantes en comparación con otros templos dedicados igualmente a la Virgen. Todas estas formas de resistencia evidenciaron su efectividad, podríamos tener muchos más ejemplos para comprobar cómo la evangelización pretendía ser pura y ortodoxa, como tabla rasa, pero la realidad fue la heterodoxia del sincretismo cultural, en oposición a la interpretación de Ricard y Frost acerca de los métodos ortodoxos de evangelización de los franciscanos en la Nueva España.

La insistencia de los frailes en este método, conocido también como roturación total, fue de una necedad inmensa. Una de sus consecuencias fue la rebelión de los indios del norte de México, bastante cruenta en contra de los misioneros por parte de los chichimecas, en las regiones de Zacatecas, Sonora y Sinaloa. El método fue en parte efectivo por el poderío militar español, sin el cual sería imposible sofocar un levantamiento armado por parte de los indios.

Los intentos por erradicar la idolatría⁵ y todo aquello que les permitiera a los indios recordarla incluyó la destrucción de ídolos y templos, la prohibición de fiestas paganas, hasta la formación de niños que sirvieran de observadores para denunciar a sus padres, familiares o vecinos que llevaran a cabo prácticas sospechosas de idolatría. Se quisieron hacer a un lado las analogías entre las prácticas religiosas paganas y las cristianas, como en el caso del bautismo, la comunión y la confesión que practicaban de manera similar los mexicas en sus cultos y ritos, pero los misioneros juzgaron que nada tenían en común con los sacramentos de la Iglesia, sino que se trataban de una “satánica parodia” (Ricard, 2013, 411). El tratamiento jurídico contra la idolatría venía instituido desde el Concilio de Trento (1545-1563) para hacer frente al triunfo de la Reforma luterana en el norte de Europa y que se extendía por todo el continente. Según Gerardo Lara en *La idolatría de los indios americanos: ¿El enemigo invencible?*, la Iglesia católica de los siglos XVI y XVII interpretó las religiones de los indios americanos como supersticiones causadas por la acción demoníaca. Según Ricard, los misioneros franciscanos vieron a la religión mexica como una parodia del demonio, como inferior a la cristiana y dice que la interpretación de Alamán en sus *Disertaciones*, lo mismo que las de Humbolt y Chevallier se engañan al afirmar que los misioneros se esforzaron con ayuda de las analogías ofrecidas por la religión mexica, yo sostengo una interpretación contraria a Ricard, quien se centra solo en las crónicas de Sahagún y Mendieta y quien a pesar de tener un capítulo dedicado a “El teatro edificante” en su *Conquista espiritual de México*, revisa a otros franciscanos pero no a Gante y no analiza críticamente —a través de una hermenéutica analógica— los métodos de evangelización de Gante, quien logra la empatía con los indios justo por apoyarse en analogías, por eso su técnica educativa es heterodoxa al utilizar la estética teatral para sensibilizar el espíritu de los indios y moverlos en los afectos en favor de la vida de Jesús y la historia de la salvación.

A diferencia de Pedro de Gante, algunos de los misioneros franciscanos posteriores veían la asimilación como un obstáculo a la verdadera conversión religiosa. Sin embargo, tanto Toribio

de Benavente, Motolinía (1482-1569) como Bernardino de Sahagún (1499-1590) se dieron a la tarea de estudiar escrupulosamente las culturas prehispánicas, sus lenguas, su cosmogonía y sus ritos, con la finalidad de realizar una evangelización mucho más eficiente, léase de tintes heterodoxos en sus métodos, lo cual contradice de alguna manera la interpretación de Robert Ricard en su *Conquista espiritual de América*. La obsesión del clero regular provocó persecuciones en contra de estos misioneros franciscanos, según cuenta Jerónimo de Mendieta tanto en *Vidas franciscanas* como en la *Historia antigua de México*, principalmente por el obispo Montúfar⁶ que los vio bajo una sospecha de apoyo al paganismo.

Contrario a la interpretación historiográfica de Ricard, el método llamado evangelización providencialista sí se aprovechó de lo existente, de la cultura primitiva, incurrió en una resignificación semiótica y un mestizaje simbólico religioso, lo cual ya lo vuelve una técnica heterodoxa. Entre los partidarios de este método se encuentra Sahagún, esmerado en los estudios etnográficos y lingüísticos, preocupado por la formación de un clero indígena, el mismo Pedro de Gante en su forma de evangelización a través de representaciones teatrales sobre temas evangélicos en el Colegio de San Juan de los naturales en Texcoco y en sus bautismos en masa, aprovecha el “bautismo de agua” de los naturales empleado dentro de las creencias de los indios para cambiar su “tonalli” (entidad anímica principal) o “destino”: “...si un niño nacía bajo un signo nefasto, se podía esperar que al “bautizarlo” en un día fasto, su *tonalli* adquiriría inclinaciones y tendencias positivas” (Marcos, 2018, 27). Según Ricard, al estudiar las crónicas de los franciscanos Mendieta Sahagún, nos dice que el bautismo entre los mexicas implicaba la limpieza de una mancha original: “La partera vertía agua –Mendieta agrega que también pulque– sobre la cabeza del recién nacido y le decía entre otras cosas: “Cualquiera mala cosa que aquí hubiere, déjele; todo lo nocivo a este niño, déjalo, aléjate de él, ya que ahora toma una vida nueva y nace de nuevo; es limpiado y purificado una vez más y nuestra madre el agua lo forma y engendra de nuevo” (Ricard, 2013, 99). Contrario

a Ricard, estas ideas fueron aprovechadas por Gante para la conversión de los indios en Texcoco y Huejotzingo desde 1523 hasta 1529, práctica que se enfrentó a una fuerte resistencia crítica por parte de los misioneros dominicos mucho más ortodoxos en sus métodos, les parecía muy superficial esta forma franciscana de conversión, no la consideraban profunda y por convicción por parte del indio. Es precisamente a esta forma de mestizaje religioso a la que el filósofo Bolívar Echeverría (2000) llama “*ethos* barroco”, es decir, aquella forma de vida que aprovecha lo existente como estrategia de supervivencia semiótica cultural, en este caso los indígenas al emplear la forma simbólica del dominador, como sería en este caso el bautismo cristiano como análogo al suyo, practicado por sus ancestros para cambiar su destino cuando nacían bajo un mal signo. No es la finalidad de este trabajo ahondar en ello, porque se rebasaría el objetivo y la hipótesis de esta investigación.

Escatologías religiosas de Lutero y los milenaristas franciscanos

Los teólogos luteranos contemporáneos, al realizar la exegesis de las cartas y sermones de Lutero, quien ocupó tres cuartas partes de la prensa escrita de 1517 a 1545, coinciden en afirmar la visión escatológica que tenía Lutero acerca del fin de los tiempos. El reformista proyectaba un venidero panorama apocalíptico debido a la corrupción de la Iglesia romana. Esto es comprobable en su *Captividad de Babilonia*, en donde crítica a los abominables papistas; este escrito estuvo dirigido al papa León X, y aclaraba que las acusaciones no eran en contra de su divina persona sino de su Consejo de obispos y arzobispos corruptos. Resulta dudoso que se tratase de un verdadero sentimiento de admiración al papa, pues sabido es que Lutero mandó a hacer por encargo a Lucas Cranach y a Hans Holbein, entre otros artistas, representaciones de la autoridad eclesiástica y su Iglesia como encarnaciones del demonio y productos de desecho, e incluso como un asno.

En la Nueva España Lutero estuvo asociado con la serpiente, un animal demoniaco en la Biblia, también se le representaba con la figura de un dragón. Sin embargo, la presencia del monje cismático fue a través de la retórica, como muestra Alicia Mayer en *Lutero en el paraíso* (2008), aunque esta presencia simbólica surgiría en los imaginarios sociales hasta entradas las primeras tres décadas del siglo XVII. Como se ha hecho énfasis anteriormente, la Nueva España estaba más preocupada por erradicar la idolatría de los indios que por el contagio luterano.

Sabemos que existieron antes de las 95 tesis de Lutero otros reformadores de la Baja Edad Media. Dentro de las visiones escatológicas milenaristas tenemos la de los frailes franciscanos flamencos seguidores de Joaquín de Fiori en el siglo XV. Este fraile de la Baja Edad Media consideraba que la historia de la evangelización estaba dividida en tres etapas, la del Padre, el Hijo vigente en siglo XIII y la del Espíritu Santo, quien anunciaría la llegada del juicio final para corregir la corrupción de Europa. Estos ideales de renovación fueron los fundamentos de la orden franciscana, como eran los mandamientos de las escrituras de la Iglesia primitiva y los indios americanos eran considerados los últimos gentiles antes del juicio final.

Los primeros tres apóstoles franciscanos flamencos, de quienes se dice que cruzaron descalzos tierra firme de San Juan de Ulúa hasta la llegada a la ciudad de Tenochtitlán, y queriendo estar lejos del bullicio de reconstrucción de la ciudad de México se fueron a Texcoco, nación aliada de Cortés, ahí los recibió Ixtlixóchitl en el antiguo palacio de Netzahualpilli (Márquez, 2001, 18-19). Según el historiador Joaquín Icazbalceta:

Se dedicaron desde luego a aprender la lengua mexicana, para lo cual mostraba Fray Pedro las más felices disposiciones. Antes de cumplirse un año, llegó la misión de franciscanos con el custodio Fray Martín de Valencia. Salieron a recibirlos Cortés, Ixtlixóchitl y el padre Gante y habiéndoseles dado, a instancia de éste, el recado necesario, dijeron allí la primera misa solemne el día de San Antonio de Padua, el 13 de junio [de 1524...] Admirados los recién venidos de

que a pesar de la conquista y la presencia de los tres misioneros aun reinase la idolatría, sin que ni siquiera hubiesen cesado del todo los sacrificios humanos, preguntaron a sus predecesores que en que se ocupaban. Fray Juan de Tecto respondió por todos: “Aprendemos la teología que de todo punto ignoró San Agustín”, es decir, la lengua mexicana, indispensable para emprender la conversión de aquellas gentes. (Icazbalceta en Márquez, 2001, 20)

Las historias de los pueblos mesoamericanos serán escritas por franciscanos como Sahagún, Motolinía, Mendieta y Juan de Torquemada, una historia además escrita en náhuatl y no en castellano, es una interesante vulgarización de los textos para el acceso de los pueblos conquistados y una forma de preservación de la memoria. Lo anterior no significa que estos frailes desearan mantener los cultos considerados idolátricos, tampoco quiere decir que dejaran su tendencia colonizadora a favor del proyecto de unificación de la Corona por medio de la religión. No hubo un proyecto definido, esto fue involuntariamente una forma de conservación de la memoria. La evasión del total genocidio semiótico cultural constituyó un fenómeno que en una visión moderna podríamos llamar preservación de lo inmaterial, de la cultura de estos pueblos, cuya arquitectura y organización política quedaron completamente en ruinas, pero dentro de sus escombros destellaba fuerza, la del mestizaje como forma de supervivencia, y culminó por adoptar las formas dominantes de los conquistadores por la religión al conservar una forma “criptomesoamericana”, es decir, bajo el ropaje simbólico del dominador continuaban practicando sus cultos a Tonantzin, Huitzilopztli, entre otros ritos. Y de igual manera, en un juego dialéctico semiótico, los misioneros aprovecharon los vestigios culturales mesoamericanos para reafirmar la cristianización en la Nueva España.

Conclusiones

La investigación me permite concluir que la *Devotio moderna* llegó a la Nueva España a

través de Pedro de Gante y los Doce apóstoles americanos, místicos y misioneros franciscanos que compartían las reformas devocionales de los místicos europeos del norte de Europa durante la Baja Edad Media, como el maestro Eckhart, Tomás de Kempis y en particular los Hermanos de la Vida Común. Erasmo de Rotterdam estudiaría en esta congregación religiosa durante su juventud, mientras que Martín Lutero visitaría a uno de sus fundadores, Juan Reinecke, para dedicarse posteriormente al estudio sistemático de la *Devotio moderna* con íntimas afinidades en su obra la *Teología Alemana*, además de que se alojó con estos Hermanos en Magdeburgo de 1496 a 1497. Influyeron también tanto a los místicos españoles como a los misioneros flamencos, en particular a Pedro de Gante, primo hermano de Carlos V. Sabemos además que los “Doce apóstoles americanos” formaban parte de un movimiento –los espirituales– de rasgos milenaristas, apocalípticos y utópicos en la tradición de Joaquín de Fiore (1202); asimismo, consideraban a los indoamericanos los últimos gentiles antes de la llegada del fin del mundo.

La utopía de realizar una Nueva Iglesia similar a la cristiana primitiva para corregir los errores de la vieja Europa, enferma de ambición, y la cual invirtió su misión evangélica, fue compartida tanto por los primeros frailes y místicos franciscanos como por Martín Lutero. Los primeros vieron en los indios, con su sencillez, simplicidad, pobreza y falta de ambición la oportunidad de realización de un cristianismo ideal basado en la pobreza, la propiedad comunitaria, la unión por la fe y la caridad. ¿No era acaso esto lo que Lutero pedía con su *sola fides* y su idea originaria de *ecclesia* fundada en la comunidad de fieles? Así pues, tanto el reformador alemán como los espirituales franciscanos consideraban a la Iglesia de la vieja Europa encerrada en una *Cautividad de Babilonia*, lo cual constituía una señal inequívoca del fin de los tiempos en las imágenes escatológicas y apocalípticas, cautiva en la idolatría hacia el oro por las jerarquías eclesiásticas, hundidos en el pecado de la ambición y la guerra.

La crítica política de los místicos devocionales de la vía moderna compartidas por las órdenes mendicantes franciscanas en la Nueva

España, permitió la implantación de las utopías políticas de los franciscanos en sus repúblicas de indios, con la educación de los indoamericanos, la exclusión del diezmo a los nativos dada la pobreza estructural que padecían, la organización del trabajo como alternativa al repartimiento de los indios en las encomiendas. Asimismo, su división en gremios de artesanos, pintores, copistas de libros, músicos, cantores, fue una estructura administrativa y educativa que cuestionó al clero regular, al arzobispo Montúfar y culminó por provocar la animadversión contra las órdenes mendicantes, quienes tenían una relativa autonomía al no depender del diezmo sino de las limosnas.

Notas

1. Dentro de los teóricos de la poscolonialidad que sostienen esta tesis destacan, como los exponentes más importantes en el análisis de la colonialidad latinoamericana, Walter Mignolo, Anibal Quijano y Santiago Castro Gómez.
2. Conocido en inglés como *Sisters and Brothers of the Common Life*.
3. Es importante la distinción entre gentiles e infieles al tratarse de los amerindios, esta distinción se basa en la bula *Inter caetera* otorgada por Alejandro VI en 1493 en favor de Fernando e Isabel, reyes de Castilla y Aragón, “obligados a proteger y evangelizar a los indios” es a la que refieren siempre tanto Francisco Vitoria como Bartolomé de Las Casas para defender los derechos de los indios en la Nueva España, en particular en la querrela de la conquista en contra de Ginés de Sepúlveda. Un infiel es quien ha conocido al Dios cristiano y se niega a admitirlo y convertirse a la “verdadera fe” como es el caso de los árabes y judíos, pero en el caso de los indios no hay infidelidad porque ignoraban al “verdadero Dios”. Posteriormente ya en el siglo XVI, los indios fueron tratados como “niños en la fe”, una especie de minoría de edad.
4. El término hermenéutico analógico es una categoría filosófica de Mauricio Beuchot y un método de análisis interpretativo entre culturas en este caso.
5. Para conocer la postura de la Corona española, tanto de Carlos I de España, V de Alemania y de Felipe II en su postura en contra de la idolatría

en las Indias, véase la siguiente investigación historiográfica: John F. Chuchiak, “La inquisición Indiana y la extirpación de idolatrías: El castigo y la Reprensión en el Provisorato de Indios en Yucatán, 1570-1690”, en Ana de Zaballa Beascochea (ed.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España, siglos XVI-XVIII*, Bilbao, España, Universidad del País Vasco, 2005, 79-94; John Chuchiak “Towards a Regional Definition of Idolatry: Reexamining Idolatry Trials in the Relaciones de Méritos and their Role in Defining the Concept of Idolatría en Colonial Yucatán, 1570-1780”, en *Journal of Early Modern History*, vol. 6, núm. 2, 2002, 1-29.

6. Antiguo calificador del Santo Oficio en la Nueva España.

Bibliografía

- Bataillon, M. (2013). Iluminismo y Erasmismo. El Enquiridión. *Erasmus y España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ciaramitaro, F & Rodríguez A. (2010). Alumbradas e ilusas en la Nueva España. *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*. (20), 109-130. España.
- Domínguez, A. (1994). *Autos de la Inquisición de Sevilla, siglo XVII*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación*. España: Trotta.
- Echeverría, B. (2000). *Modernidad de lo barroco*. México: ERA.
- Eckhart. (2011). *El fruto de la nada*. Madrid: Siruela.
- Frost, E.C (2002). *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*. México: Tusquets.
- Gutiérrez, G. (2005). *En busca de los pobres de Jesucristo*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Jiménez, J. (1946). *Herejías y supersticiones en la Nueva España*. México: Imprenta Universitaria.
- Lara, G. (2016). *La idolatría de los indios americanos: ¿El enemigo invencible? La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica* (Coor. Gerardo Lara Cisneros). México: Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM/Colofón.
- López de la Torre, C.F. (2016). El trabajo misional de fray Pedro de Gante en los inicios de la Nueva España. *Fronteras de la Historia*. (21), 1, 90-116. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Magdaleno, M. (1992). Introducción y selección. *Suma Indiana* (fray Bernardino de Sahagún). México: UNAM.
- Márquez, I. (2001). *La utopía del Renacimiento en tierras indígenas de América*. México: BUAP / Universidad de las Américas Puebla.
- Martín-Hernández, F. (1984). Alcance cultural de la Reforma: Imprenta, escuela, universidad, lengua. *Martín Lutero, 1483-1983: Jornadas Hispano-Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V Centenario de su nacimiento* (Eds. Dieter Konieki, Almanza-Meñica, Juan Manuel). España: Instituto Superior de Filosofía de Valladolid.
- Marcos, S. (2018). Cuerpo y género en Mesoamérica: para una teoría feminista descolonial. *Cuerpo, salud y religión* (Eds. Anabella Barragán, Ángela López, Elio Mansferrer). Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Mayer, A. (2008). *Lutero en el Paraíso*. México: IIH-UNAM / Fondo de Cultura Económica.
- Mendieta, J. de. (1994). *Vidas Franciscanas*. México: UNAM.
- Nettel, P. (2010). *La utopía franciscana en la Nueva España. (1554-1604). El apostolado de Fray Gerónimo de Mendieta*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Pastore, S. (2010). *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*. España: Marcial Pons Historia.
- Phelan, J. (1972). *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México: Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM.
- Pirenne, H. (1980). *Historia económica y social de la Edad Media*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricard, R. (2013). Evangelización y evolución religiosa. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rotterdam, E. (1905). *A Book Called in Latin Enchiridion Militis Christiani and in English The Manual of the Christian Knight, replenished with the most wholesome precepts made by the famous clerk Erasmus of Rotterdam, to which is added a new and marvellous profitable Preface*. Londres: Methuen and Co. Online Library of Libery. En: [<http://oll.libertyfund.org/titles/erasmus-the-manual-of-a-christian-knight#toc>] (15 de abril de 2017).

- Ruiz, M. (2010). *Crítica a la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de las Casas*. México: Siglo XXI.
- Rubial, A (2002). Las santitas del barrio. 'Beatas' laicas y religiosidad cotidiana en la Ciudad de México en el siglo XVII. *Anuario de Estudios Americanos* 59 (1). 13-37. Sevilla.
- Sahagún, B. de. (1989). *Historia General de las cosas de la Nueva España* (Eds. Josefina García Quintana, López Austin, Alfredo, vol. 1). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Skinner, Q. (1993). *Los fundamentos del pensamiento político moderno. La reforma* (Trad. José Utrilla, Juan, vol. 2). México: Fondo de Cultura Económica.
- Teresa de Mier, S. (1994). *Escritos y memorias* (Ed. O'Gorman, Edmundo). México: UNAM.
- Torquemada, J. de. (1975). *Monarquía Indiana* (vol. 2). México: IHH-UNAM.
- Van Engen, J. (2008). *Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- María Cristina Ríos Espinoza** (m.riose@universidaddelclaustro.edu.mx). Profesora e investigadora del Colegio de Arte y Cultura de la Universidad del Claustro de Sor Juana. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). Secretaria de la Asociación Mexicana de Estudios en Estética (Amest, www.estetica.org.mx). Coordinadora editorial y autora del libro *Reflexiones en torno al ser del arte*, Universidad Iberoamericana, México, 2013. Coordinadora y autora de *Revolución de independencia e identidad cultural*, Amest, México, 2013. Coordinadora editorial y autora de Cuadernos Amest #2 y #3.

Recibido: 22 de enero de 2018

Aprobado: 9 de enero de 2019

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

Holbach e Feuerbach: os deuses como projeção humana

Resumen: *A reflexão comparada entre o Sistema da Natureza de Holbach e A essência do cristianismo de Feuerbach tem como pressuposto teórico entender como os respectivos autores desferem uma crítica corrosiva à noção de divindade e como daí depreendem que tal termo é uma invenção puramente humana.*

Palabras clave: *Holbach. Feuerbach. Divindade. Natureza. Projeção.*

Abstract: *This article argues that a corrosive critique of the notion of divinity and the inference that this concept is a purely human invention are the theoretical underpinnings of both the System of Nature by Holbach and The Essence of Christianity by Feuerbach.*

Keywords: *Holbach. Feuerbach. Divinity. Nature. Projection.*

“Temos que ainda não nos livremos de deus porque ainda acreditamos na gramática”.
Friedrich Nietzsche.

*“O homem criou deus,
o inverso está por ser provado”.*
Serge Gainsbourg.

Introdução

Esse estudo comparativo entre Holbach e Feuerbach tem como pressuposto teórico entender

como ambos os autores efetivam uma crítica contundente à noção de divindade e como veem que tal termo é uma invenção puramente humana. Primeiramente, o barão reduzindo a ideia de um deus a seu cunho eminentemente antropológico e linguístico, tenta entender como determinados termos operam na mente dos homens e os levam a empreenderem imagens distorcidas do que seja a natureza, a partir do momento que a sacralizam ao invés de entenderem-na em seus mecanismos internos, ou seja, como a natureza age *per se*, sem artifícios ou entidades sobrenaturais. Sendo o *Sistema da natureza* a obra máxima na qual Holbach tenta desmistificar o fundo religioso que sempre tentaram atribuir a todos os fenômenos de cunho natural, sob sua pena o barão aponta, em um primeiro momento, diversos “derrotadores” de uma concepção divinizada da natureza, e posteriormente fundamenta uma concepção de sistema da natureza que exige, no mínimo, a depuração de tudo que seja estranho a esse sistema. Feuerbach também coloca em xeque a noção de deus criada pelos homens, partindo de uma concepção antropológica do que seja uma divindade. Entendendo-a como uma projeção humana que em muitos momentos se volta e escraviza os homens, o filósofo alemão passa em revista justamente como a subjetividade opera, mostrando como o divino originando-se no humano, acaba por submeter a sua própria criação. Questionando a existência de milagres, prodígios e até a própria existência de um deus, ao longo de *A essência do cristianismo*, Feuerbach passa em revista todos os possíveis argumentos a favor de uma entidade que, uma vez esquecida

a sua origem antropológica, fica suscetível das mais extravagantes definições e representações.

A noção de divindade no *Sistema da natureza* de Holbach

Holbach inaugura a segunda parte do seu *Sistema* afirmando que ao homem é necessária a audácia de ir à origem das opiniões mais enraizadas em seu cérebro e tentar saber com exatidão as razões que os levam a reverenciá-las como sacras. (SN, II, i, 429). Uma vez efetivado um exame do que os levam a esperar ou temer algo, rapidamente constatariam que “[...] seu espírito trabalha às pressas e sem nexos no meio da desordem das suas faculdades intelectuais, perturbadas por paixões que as impedem de raciocinar com justeza ou de consultar a experiência em seus julgamentos.” (429) Segundo Holbach, se colocarem um ser sensível em natureza da qual todas as partes movimentam-se, ele terá sentimentos diversos a depender dos efeitos bons ou maus que experimentará, e, conseqüentemente, disso dependerá a sua felicidade ou infelicidade segundo as qualidades das sensações que serão excitadas nele, amando ou temendo, buscando ou fugindo das causas reais ou imaginárias dos efeitos incidentes em seu corpo. Ao contrário, se não possui experiência alguma, inevitavelmente enganar-se-á a respeito dessas causas, não conseguindo descobrir a sua origem, nem a sua energia nem como age. Somente quando ocorrer sucessivas experiências que fixem o seu julgamento, ele sairá do seu estado de perturbação e inquietude (SN, II, i, 429-430; II, ii, i, 2). Para o barão, o homem somente traz consigo desde o seu nascimento uma aptidão a sentir mais ou menos fortemente, a depender da sua conformação individual, não conhecendo nenhuma das causas que agem sobre ele. Progressivamente, quando as sente ele descobre as suas diferentes qualidades, aprendendo a julgá-las e fazendo com que lhe fiquem mais íntimas, associando-lhes ideias dependendo de como é afetado. A veracidade ou falsidade de tais ideias tem como parâmetro a boa ou má constituição dos órgãos e a capacidade

ou incapacidade de fazer experiências seguras e confirmadas regularmente (SN, II, i; SN, II, ii, i).

Holbach chega ao ponto central da questão, quando afirma que “se não existisse nenhum mal no mundo, o homem jamais teria pensado na divindade” (SN, II, i, 432; SN, II, ii, i, 4). Se a natureza concedesse o privilégio da fácil satisfação de todas as necessidades presentes e futuras ou somente gozar de sensações prazerosas, toda a vida do homem teria sido uma uniformidade contínua, sem se instigar em momento algum em procurar as causas desconhecidas da natureza. Uma existência imediata baseada na percepção dos objetos arranjados de uma maneira que lhe agradaria, estaria plenamente conforme ao seu modo de ser, não tendo nem medo, nem esperança nem inquietar-se com o porvir. Toda sensação desagradável e contrária a esse estado de felicidade e indiferença em relação ao que origina e ordena o sistema da natureza seria oriunda de alguma sensação desprazerosa que o afetara anteriormente, desordenando a sua máquina e tornando-o infeliz. Contudo, aqui se situa o *tour de force* argumentativo de Holbach: a despeito da renovação contínua das necessidades humanas que por vezes é impossível saciá-las, todo homem sentiu males de toda ordem, por meio de fenômenos naturais, doenças, escassez e outros. Daí a desconfiança e temeridade típicas do homem, já que a experiência da dor o avisa a respeito de todas as causas desconhecidas, das quais ainda os efeitos não foram experimentados e, mais ainda, essa experiência faz com que sempre se mantenha em alerta contra os objetos dos quais a conseqüência é ignorada (SN, II, i 433; SN, II, ii, i, 5). Toda apreensão e medo aumentam à proporção do aumento da desordem que os objetos produzem, da sua raridade, da sua sensibilidade natural, da efervescência de sua imaginação. Holbach vê que quanto mais o homem é ignorante ou sem experiência, mais ele se apavora, sendo que

[...] a solidão, a obscuridade das florestas, o silêncio e as trevas da noite, o assobio dos ventos, os ruídos súbitos e confusos são, para todo homem que não está acostumado com essas coisas, objetos de terror. O homem ignorante é somente uma criança

que tudo assusta e faz tremer. Seus alardes desaparecem ou se acalmam à medida que a experiência mais ou menos familiarizou com os efeitos da natureza. (*SN*, II, i; *SN*, II, ii, i)

A sinonímia entre a ideia de divindade e aflição para Holbach é clara, pois é dentre a ignorância dos alardes e das calamidades que “os homens sempre foram buscar as suas primeiras noções sobre a divindade: de onde se vê que elas devem ter sido suspeitas ou falsas, e sempre aflitivas” (*SN*, II, i 437; *SN*, II, ii, i, 9). O Barão desenvolve essa ideia apoiando-se em três argumentos: 1) É suficiente olhar para qualquer parte do planeta para poder confirmar que em todos os lugares os homens estremeceram, e que devido a seus temores e infortúnios que criaram deuses nacionais ou que reverenciaram os trazidos de outras localidades. A ideia de um deus sempre esteve conjugada com a do terror, seu nome sendo associado às próprias tragédias do homem e a de seus ancestrais, sendo o temor atual somente uma continuidade dos temores mais antigos. Nesse sentido, Holbach estabelece uma conexão necessária entre a transmissão perpétua de pavores já manifestados em épocas mais remotas e a associação da ideia de uma divindade a calamidades naturais; 2) Da mesma forma, foi por meio da dor que cada homem fabricou a potência desconhecida para ele próprio, devido à sua ignorância das causas naturais e dos seus modos de agir. Diante de algum revés, fica desamparado, e as paixões que afetam o seu corpo, não permitindo-o encontrar a sua verdadeira fonte, são efeitos que ele vê como sobrenaturais, pois são opostos à sua natureza atual. Dessa forma, se o julgamento dos objetos que são desconhecidos se baseia com aqueles que é possível conhecer, o homem conforme a si mesmo “atribui vontade, inteligência, intenção, projetos, paixões –em poucas palavras, qualidades análogas às suas– a toda causa desconhecida que sente agir sobre ele” (*SN*, II, i 439; *SN*, II, ii, i, 11); 3) A disposição que serviu para ludibriar todos aqueles que a razão não tiver desiludido das aparências, a saber, o concurso aleatório de alguns efeitos com causas que não os produziram, ou a simultaneidade desses efeitos com algumas

causas que não tem uma ligação necessária com eles. Longe de operar por meio da gratuidade, no sistema da natureza os efeitos diversos são devidos a causas naturais e a circunstâncias necessárias, que influem diretamente sobre o homem, não podendo a natureza ser divinizada. Holbach toca no fundamento da fé, à medida que esta se firma ou se fragiliza devido à crença em presságios bons ou ruins. Se eles são vistos como alertas dados pelos deuses, e o homem atribuindo-lhes qualidades que ele mesmo não tem, é porque “a ignorância e a perturbação fazem com que [...] creia que uma pedra, um réptil ou um pássaro sejam muito mais instruídos do que ele próprio” (*SN*, II, i 441; *SN*, II, ii, i, 13).

Dessas considerações a respeito de como o homem se porta perante aos supostos infortúnios causados pela natureza, Holbach reflete sobre o que compõe ou constitui uma religião. Esta é definida como “um sistema de conduta inventado pela imaginação ou ignorância para tornar favoráveis as potências desconhecidas às supuseram que a natureza estava submetida: alguma divindade irascível e implacável sempre lhe serviu de base” (*SN*, II, i 443; *SN*, II, ii, i, 15). Segundo Holbach, essa foi a trajetória da imaginação em relação às ideias sucessivas que ela engendrou ou que lhe concederam sobre o que seja uma divindade¹. Na escala das teologias, a primeira foi a que fez que o homem temesse e adorasse os elementos mais materiais e rústicos. A segunda fez com que ele reverenciasse os supostos agentes que geravam e ordenavam esses elementos, os gênios supremos, os heróis e os homens com maiores qualidades. Refletindo, acreditou poder reduzir todas as coisas a uma inteligência providencial que tivesse o poder de por em funcionamento o sistema da natureza e, “remontando de causas em causas, os mortais acabaram por nada ver, e é nessa obscuridade que eles colocaram o seu deus” (*SN*, II, i, 444; *SN*, II, ii, i, 16). O termo “deus” é tudo o que há de mais misterioso e de mais contrário aos efeitos sentidos pelos homens e somente é usado quando ainda não é do conhecimento deles o funcionamento das causas naturais:

Se quisermos dar conta das nossas ideias sobre a divindade, seremos obrigados

a reconhecer que, pela palavra *deus*, os homens jamais puderam designar senão a causa mais oculta, mais distante e mais desconhecida dos efeitos que eles viam: eles não fazem uso da palavra a não ser quando o funcionamento das causas naturais e conhecidas deixa de ser visível para eles. A partir do momento que perdem o fio dessas causas, ou a partir do momento que o seu espírito não pode mais seguir a sua cadeia, eles resolvem a dificuldade e terminam suas investigações chamando de *deus* a última das causas, ou seja, aquela que está além de todas as causas que eles conhecem. Assim, eles nada mais fazem do que consignar uma denominação vaga a uma causa ignorada, na qual a sua preguiça ou os limites dos seus conhecimentos os forçam a se deter. (*SN*, II, i, 444-445; *SN*, II, ii, i, 16-17, grifos do autor)

Flertando com um problema linguístico, a partir do momento em que palavras são usadas para pôr termo a um problema tão complexo como o da origem do sistema da natureza, do arranjo de seus mecanismos e de suas leis e para que fins ela tende, Holbach não vê legitimidade no fato de simplesmente por não entender as razões de a natureza seguir o seu curso de uma maneira necessária, recusar-lhe o poder de produzir por si mesma efeitos incompreensíveis para o homem, pois não é sinônimo de maior esclarecimento todas as vezes em que se observar um certo efeito não poder depreender daí a sua causa, atribui-la a vontade de um deus, que só proporciona menos ideias do que das causas naturais.

Segundo Holbach, uma imagem deturpada da natureza e de suas leis se deve ao homem ter feito de si mesmo o centro de toda a natureza, só podendo “com efeito, julgar as coisas pela maneira como ele próprio é afetado por elas” (*SN*, II, i, 447; *SN*, II, ii, i, 19). Credo obstinadamente que a natureza era sua própria imagem, como em um espelho, ele jamais conheceu a natureza em sua totalidade, da qual ele é uma parte ínfima. Para o barão, tudo isso demonstra que o bem o mal são modos de ser que dependem inteiramente das causas que afetam e que um ser sensível forçosamente experimenta, e a natureza, por sua vez, sendo constituída de seres diversos *ad*

infinitum. Uma vez desconhecida a necessidade que caracteriza a natureza, Holbach associa tal desconhecimento de suas leis imutáveis a uma certa moral de interesse: uma vez os homens estando em um bem-estar absoluto, essa ideia tinha pouca importância e influência já que tudo nela concorria para a tranquilidade. Porém, se sentiam na necessidade de agradecer a um deus imaginário pelos bens concedidos com receio de serem ingratos pela possibilidade de desfrutarem da paz aqui na terra. E diante das catástrofes eles o invocaram com todo o temor, implorando que a natureza mudasse o curso das coisas e o modo de agir dos seres, pretendendo que para erradicar o mal mínimo que os afligia toda a natureza teria que alterar a sua cadeia contínua e as suas leis. Sempre descontentes com a sua própria sorte e nunca concordando sobre seus desejos, os mortais destinam suas preces mais extravagantes aos deuses. Prostram-se diante de uma entidade imaginária que creem ter o direito e o poder de ordenar à natureza desviar-se de seus caminhos e fins para torná-la subserviente de objetivos particulares e fazer os homens conciliarem-se em suas vontades opostas. Faltando ver e pensar a natureza do seu verdadeiro ponto de vista, não é de admirar sempre ver alguém esperar por milagres mesmo a natureza sempre sendo surda aos pedidos dos que a veem como um instrumento de uma divindade. A esse respeito, o barão arremata:

O doente expirando no seu leito lhe pede que os humores acumulados em seu corpo percam instantaneamente as propriedades que os tornam nocivos ao seu ser, e que por um ato do seu poder o seu deus renove ou crie novamente as engrenagens de uma máquina gasta pelas enfermidades. O cultivador de um terreno úmido e baixo se queixa a ele da abundância das chuvas pelas quais o seu campo está inundado, enquanto o habitante de uma colina elevada lhe agradece pelos seus favores e solicita a continuação daquilo que faz o desespero do seu vizinho. Enfim, cada homem quer um deus unicamente para ele e pede que, em seu favor, segundo as suas fantasias momentâneas e as suas necessidades cambiantes, a essência invariável das coisas seja mudada. (*SN*, II, i, 452-453; *SN*, II, ii, i, 24-25)

Os deuses como projeção n'A essência do cristianismo de Feuerbach

Na primeira parte d'A *essência do cristianismo*, Feuerbach apresenta o que seria a essência verdadeira da religião, ou seja, a essência *antropológica* da mesma. Como Holbach, o filósofo alemão, *reduzindo*² a religião à antropologia por meio de um método genético, quer chegar à gênese do que são as representações do religioso com o intuito de investigar os móbeis causadores e colocar em evidência os modos de proceder subjetivos que lhe deram origem.³ Mostrando a origem humana do divino reduzindo o divino ao humano, expõe o cerne da sua tese que deus é o homem, uma vez que pergunta quem cria esses deuses. Feuerbach pretende fazer uma filosofia da religião que se diferencie das demais, tomando o cristianismo como ele é originariamente, isto é, como religião. A sua proposta consiste em uma volta ao estado religioso, que nada tinha a ver com especulações, considerando o cristianismo enquanto religião e mostrando que seu sujeito é unicamente o homem e que é o lugar que o coração e os sentimentos se manifestam. Dessa maneira, ele investiga a religião em geral, mesmo que trate especificamente do cristianismo, já que é neste, segundo o autor, que se mostra a essência da religião, sendo necessário seguir o seu processo genético cuja origem está no homem. Logo, se a essência humana é tanto o fundamento como o conteúdo da religião, então “não se trata de restaurar o *verdadeiro* cristianismo, o dos tempos clássicos, mas de explicá-lo por sua determinação antropológica” (De Souza, 1994, 36, grifos do autor).

No capítulo I da primeira, quando trata da essência do homem em geral, Feuerbach já demarca uma diferença fundamental entre os animais e o homem: só este tem uma religião. E perguntando-se qual é essa diferença essencial, ele afirma que está na consciência em seu sentido mais rigoroso, existindo somente “quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua quiddidade” e “onde existe consciência existe também faculdade para a ciência. A ciência é a consciência dos gêneros” (2007, I, i, 35). Essa distinção entre os homens e os animais mostra que o homem tem

uma vida dupla, uma exterior e uma interior, estritamente ligada ao seu gênero, à sua essência, pensando para si concomitantemente o eu e o outro, com a capacitando-lhe colocar-se no lugar do outro, já que o seu gênero é o seu objeto.⁴ E mais do que isso, a essência não é unicamente o fundamento da religião, mas também é o seu objeto. A religião é definida por Feuerbach como a consciência do infinito, isto é, a consciência que o homem possui da sua essência infinita. Dessa maneira, um ser que seja realmente finito não tem a menor ideia e consciência do que seja um ser infinito, porque a limitação do ser e a limitação da consciência coincidem. Vejamos esta passagem d'A *essência do cristianismo*:

A consciência da lagarta, cuja vida e essência é restrita a uma espécie determinada de planta, não se estende também para além deste campo limitado; distingue certamente essa planta de outras plantas, mais ela não sabe. Por isso não chamamos uma tal consciência limitada e, exatamente por ser limitada, também infalível e iniludível, de consciência, mas de instinto. Consciência no sentido rigoroso ou próprio e consciência do infinito são conceitos inseparáveis; uma consciência limitada não é consciência; a consciência é essencialmente de natureza universal, infinita. A consciência do infinito não é nada mais do que a consciência da infinitude da consciência. Ou ainda: na consciência do infinito é a infinitude da sua própria essência um objeto para o consciente. (2007, I, i, 36)

Nesta passagem, Feuerbach já prepara o solo para o grande adágio que ele vai estabelecer, a saber, “o homem não é nada sem objeto” (2007, I, i, 37). Na diferenciação entre instinto e consciência, a *imagem* terá um papel crucial na religião, sendo a natureza mesma da religião, tendo como faculdade criadora principal a imaginação, como um *órgão* da religião. Contudo, a imaginação religiosa não seria um tipo qualquer de imaginação à medida que, não confrontada com a realidade, pode beirar ao devaneio e à ilimitação quando torna-se onipotente, fazendo da religião “uma longa efabulação que nunca tem fim, um imenso sonho contínuo e de olhos

abertos”(Serrão, 1999, 64). Dessa forma, a imagem religiosa torna-se inevitavelmente antropomórfica, já que o objeto da consciência religiosa será sempre um “objeto *humanizado*, um objeto visto sob o aspecto do seu ser um objeto para o homem” (Wartowsky, 1977, 253, grifo do autor). *Projetando*⁵ a sua própria essência para um objeto fora de si, o homem não vê nada mais do que seu próprio reflexo nos objetos que imagina e “por isso toma o homem consciência de si mesmo através do objeto: a consciência do objeto é a consciência que o homem tem de si mesmo. Através do objeto conheces o homem; nele a sua essência te aparece; o objeto é a sua essência revelada, o seu Eu verdadeiro objetivo” (2007, I, i, 38). O atrofiamento de uma subjetividade agrilhoadas no mundo interior das suas próprias criações que lhe parecem como se fossem seres reais dotados de existência independente é oriunda desse sonho que as representações do homem aparecem como entidades autônomas. Contudo, Feuerbach entende que os devaneios da imaginação só podem ser compreendidos à luz de “um dinamismo impulsionador distinto dela” (Serrão, 1999, 65). A fantasia⁶ é guiada tanto pelo poder do coração como do desejo, articulando-se um com o outro quando relacionados à origem de um fenômeno natural confundido com um milagre, por exemplo. O desejo faz com que a fantasia *objetive* os seus anseios, transformando a capacidade criativa da imaginação numa realidade imaginada, uma vez que ultrapassa os limites da subjetividade, desejando que exista o que foi engendrado na imaginação, não sendo-lhe, ao menos fantasiosamente, nada impossível.⁷

Segundo Ludwig Feuerbach, o objeto que caracteriza a fé é o milagre⁸. Falando de um, fala-se de outro, em uma relação absolutamente intrínseca. O que o milagre é em termos objetivos, isto é, o poder do milagre, a fé o é em termos subjetivos, ou seja, é definida como uma espécie de alma interna do milagre, sendo o milagre do espírito, da *afetividade*, o qual se projeta no milagre exterior. Nesse sentido, para Feuerbach, tudo é possível à fé. Por meio de seu poder absoluto ela “realiza” o milagre. Este é tão e somente um exemplo sensorial do que a fé é capaz, resultado direto de uma afetividade sem limites, a qual

culmina em um *supranaturalismo*, que é a marca registrada da essência da fé. Menciona o autor:

[...] o objeto característico da fé é, portanto, o milagre – fé e fê em milagre são absolutamente inseparáveis. O que é o milagre objetivamente, é a fé subjetivamente – o milagre é o aspecto interior da fé – a fé é a alma interior do milagre – a fé é o milagre do espírito, o milagre da *afetividade* que apenas se objetiva no milagre exterior. Para a fé nada é impossível – e só esta onipotência da fé realiza o milagre. O milagre é apenas um exemplo sensorial daquilo que pode a fé. Ilimitação da afetividade, excesso de sentimento, com uma palavra: *supranaturalismo*, sobrenaturalidade é, pois, a essência da fé. (Feuerbach, 2007, I, xiv, 142, grifos meus)

Se a fé só é relacionada a coisas que objetivam o poder absoluto da afetividade humana, isto é, dos desejos humanos, opondo-se às suas limitações – tanto as leis naturais como as leis da razão – supostamente a fé eleva os anseios do homem acima da razão natural, permitindo o que a natureza e a razão desaprovam. Proporciona uma felicidade ao homem, à medida que o tranqüiliza no que concerne às suas aspirações de ordem subjetiva. E mais: a fé estaria acima de qualquer ceticismo que por ventura viesse a querer questioná-la:

A fé só se relaciona com coisas que objetivam a onipotência da afetividade humana, dos desejos humanos em contradição com as limitações, i. é., as leis da natureza e da razão. A fé desata os desejos humanos dos grilhões da razão natural; ela permite o que a natureza e a razão negam; ela torna o homem feliz porque tranqüiliza os seus desejos mais subjetivos. E nenhuma dúvida abala a verdadeira fé. (Feuerbach, 2007, I, xiv, 142)

Para Feuerbach, alguma dúvida somente surgiria quando o homem sai de si mesmo, extrapolando os limites de sua subjetividade, quando concede um estatuto de verdade ao que está fora dele, ao que é distinto dele, à medida que se conhece como um ser subjetivo, ou seja, limitado, empenhando-se em tentar superar suas

limitações por meio do que lhe é estranho. Contudo, a dúvida não tem espaço perante a fé, visto que a mesma é o subjetivo confundido com o objetivo, com o absoluto por excelência. Assim sendo Feuerbach define a fé como unicamente “[...] a crença na divindade do homem.” (Feuerbach, 2007, I, xiv, 142)

Quando o homem crê em um deus, ele o possui, ou seja, tal deus e a fé no mesmo são a mesma coisa, já que essa divindade é somente o *que e como* o homem crê. Dessa forma, se um determinado indivíduo crê que pelo fato de um deus estar a seu lado, ficará incólume a todas intempéries mundanas, ele crê que ele próprio seja uma divindade. Segundo o pensador alemão, uma concepção de divindade como uma espécie de um outro ser para além do homem é uma concepção *non sense*, vazia, já que é caracterizada como a própria essência humana⁹. O autor arremata: a fé é tão e somente uma “certeza” do homem de que a sua própria essência é a essência subjetiva é a essência objetiva, absoluta, “a essência das essências” (2007, I, xiv, 143). E o que seria o milagre? “Um desejo sobrenatural realizado – mais nada” (Feuerbach, 2007, I, xiv, 143). Porém, o autor alerta que não são sempre si sobrenaturais tais desejos. A questão gira em torno do modo pelo qual um milagre poderia satisfazer uma aspiração qualquer, isto é, sempre tentando satisfazê-los à luz da essência do desejo, distinguindo-se enquanto *expressão* do milagre, opondo-se absolutamente à maneira racional e natural de satisfazer um determinado anseio. Feuerbach enfatiza que, devido ao desejo desconhecer qualquer tempo ou lei, ele quer ser saciado de forma *imediate*, por meio de um *imperativo*. Se a atividade no tocante ao conteúdo da *essência* é unicamente natural, sensorial, porém, quando ao *modo*, tal atividade é caracterizada como fantasia ou imaginação. Desse modo, “o poder do milagre nada mais é que o poder da imaginação” (Feuerbach, 2007, I, xiv, 145). *Ergo*, se a afetividade é a característica por excelência do milagre, para um homem afetivo é a imaginação – mesmo que inconscientemente – que se destaca como a mais elevada atividade, dominando o próprio homem (Feuerbach, 2007, I, xiv, 146-47).

Feuerbach não se esquivava das dificuldades de se explicar o milagre pela noção de afetividade, entreveendo a possibilidade de alguns o acusarem de ser deveras superficial em sua explanação. Contudo, para o autor, se a explicação do milagre por meio da afetividade – e essa associada à fantasia e à imaginação – é pueril, a culpa só pode ser atribuída ao próprio objeto da explicação, ou seja, o próprio milagre, pois este “[...] visto à luz, nada mais expressa do que o poder mágico da fantasia, que realiza sem obstáculo todos os desejos do coração” (Feuerbach, 2007, I, xiv, 148). E, ao mesmo tempo, essa fantasia supostamente impediria o homem de “sucumbir” ao ateísmo. Se na imaginação se dá a existência por meio de afetos sensoriais, a existência torna-se um poder, à medida que a imaginação estabelece um nexo entre a essência da existência sensorial e os fenômenos da mesma. Enquanto a existência de um deus for uma “verdade viva”, isto é, uma questão de imaginação, então se fortalece a crença em toda e qualquer manifestação tida como divina. Porém, quando a imaginação religiosa se esvai, “[...] quando acabam os fenômenos e efeitos sensoriais necessariamente ligados a uma existência em si sensorial, aí torna-se uma existência morta, que se contradiz a si mesma, que cai inevitavelmente no ateísmo” (Feuerbach, 2007, II, xxi, 208).

A crença na existência de um deus é uma crença em uma existência “especial”, distinta da existência do homem e da natureza, e uma existência dita especial só pode ser retratada ao longo das épocas de maneira também especial. Assim sendo, tal crença, alimentada pela fantasia, pela imaginação e pela afetividade, só ganha vigor enquanto dá crédito a supostas marcas especiais do divino na natureza e entendidas como intervenções diretas de um deus no mundo, isto é, por milagres¹⁰. Entende Feuerbach que somente quando há uma identificação entre uma crença em uma divindade e uma crença no mundo, quando o homem – em sua totalidade – é inserido na essência geral do mundo, é consequência direta disso o desaparecimento da crença em efeitos sobrenaturais e manifestações divinas. Daí conclui o pensador alemão:

[...] a crença em Deus rompeu-se, naufragou diante da crença no mundo, nos efeitos naturais como os únicos reais. Assim como aqui a crença em milagres ainda é apenas a crença em milagres históricos, passados, assim também é aqui a existência de Deus somente uma concepção histórica, ateística em si mesma (2007, II, xxi, 208).¹¹

Conclusão

À guisa de conclusão, tentamos no presente trabalho ajustar as teses de Holbach e Feuerbach no que concerne à crítica efetivada por ambos à noção de divindade. Em primeiro lugar, quando analisa as paixões humanas, o barão consegue traçar um quadro que mostra a propensão do homem para imaginar, inventar e crer no em tudo que seja sobrenatural, cegando-lhe para uma reflexão mais acurada do que seja o objeto de sua crença e, mais do que isso, como se torna um servo de imagens e termos que ele próprio estabeleceu. Quando não consegue conceber uma imagem dessacralizada na natureza, o homem incorre em toda sorte de erros, que perpetuamente se disseminam e se cristalizam, ganhando estatuto de verdade. Quando Holbach quer esclarecer, definir e fundamentar um sistema da natureza, o primeiro passo –e o fundamental– é entender a natureza por ela mesma, em seus fenômenos, na tentativa incessante de entender os seus mecanismos e a sua dinâmica. Nesse sentido, uma noção de divindade aqui se dilui, não tenho mais sentido nem lugar em uma filosofia da natureza que a passos largos se distancia de um criador externo. Com Feuerbach, ocorre o mesmo: à esteira de Holbach –mesmo explorando e aprofundando outros aspectos– entende que a origem dos erros humanos é quando a origem antropológica dos deuses é esquecida, o que dá margem a todo tipo de invenções mirabolantes e imagens estapafúrdias do que seja uma divindade. Quando o homem projeta a sua noção de deus para si, ela acaba o submetendo tomando conta de todos os seus pensamentos e ações por meio da crença, da imaginação e da linguagem.

Notas

1. Segundo Alain Sandrier, “a exposição da ‘invenção’ retém [...] toda a atenção do *Sistema*. O didatismo da obra multiplica os desenvolvimentos sobre as características desse ser quimérico destinado a envenenar o pensamento humano. A inflexão é evidente: não se trata mais de mostrar a gênese de um termo que não mesmo mais aparece enquanto tal, mas de descrever as contradições de uma idéia.” (2004, 516).
2. O que, para Draiton de Souza, não pode culminar em uma conclusão apressada em entender a crítica da religião de Feuerbach como um ateísmo *strictu sensu*: “Comumente quando se estuda Feuerbach, ou quando se cita o seu pensamento, imediatamente coloca-se-lhe o rótulo de ateu. Mas há que se considerar o pensamento de Feuerbach numa perspectiva mais ampla; subjacente ao seu ateísmo está um projeto que, para ele, é, sem dúvida, muito mais importante: a antropologia.” (1994, 15). Ver também Plekhanov, Gueorgui (1973) *Ensaio sobre a história do materialismo: Holbach, Helvetius, Marx*. (Trad. de Ana de Paiva. 2ª edição) Lisboa: Estampa (Coleção “Teoria”).
3. Segundo Adriana Veríssimo Serrão, “na redução, há a clarificação e a discriminação de componentes, obtida pela separação dos elementos de um agregado. Na análise genética, dá-se a revelação de uma zona desconhecida, do princípio ou do dinamismo primeiro que fez nascer os próprios elementos. O filósofo da religião assume simultaneamente a tarefa de um analista de faculdades e de um psicólogo das profundezas” (1999, 60).
4. Para Marx W. Wartofsky, “os objetos da consciência religiosa não são objetos na natureza em geral, ou a natureza em si. elas são, em vez disso, as transformações de tais objetos naturais Pela Imaginação em objetos para o homem. Como tal, eles expressam a relação humana para estes objetos naturais. Esta relação, então, é o verdadeiro objeto da religião” (1977, 253).
5. “Grandes homens exemplares, que nos revelam a essência do homem, confirmaram esta frase com a sua vida. Tinham apenas uma paixão fundamental dominante: a realização da meta que era o objetivo essencial da sua atividade. Mas o objeto com o qual o sujeito se relaciona essencial e necessariamente nada mais é que a essência própria, objetiva desse sujeito. Se este for um objeto comum a muitos indivíduos diversos quanto à espécie, mas iguais quanto ao gênero, então é ele, pelo menos na maneira em que ele

for um objeto para esses indivíduos conforme a diferença deles, um ser próprio, porém objetivo. Assim é o sol objeto comum dos planetas, mas da maneira que ele é objeto para Mercúrio, para Vênus, Saturno ou Urano, ele não o é para a Terra. Cada planeta tem o seu próprio sol. O sol que e como ilumina Urano não tem existência física (somente astronômica, científica) para a Terra; e o sol não só aparece de outra forma, ele também é realmente em Urano um sol diferente do da Terra. Por isso é a relação da Terra com o sol ao mesmo uma relação da Terra consigo mesma ou com a sua própria essência, porque a proporção da grandeza e da intensidade da luz com a qual o sol é um objeto para a Terra é a proporção da distância que determina a natureza própria da Terra. Todo planeta tem por isso no seu sol o espelho da sua própria essência” (2007, I, i, 37-38).

6. No final do capítulo I da primeira parte d’*A essência do cristianismo*, Feuerbach afirma que os homens podem conceber diversos objetos fora de si através da fantasia, mas nunca poderão prescindir de sua verdadeira essência: “O que é subjetivo ou tem por parte do homem o significado de essência tem também objetivamente ou do lado do objeto o significado de essência. Mas o homem não pode sair de sua verdadeira essência. De certo pode ele conceber através de sua fantasia indivíduos de tipos mais elevados, mas do seu gênero, da sua essência ele nunca poderá se abstrair” (Feuerbach, 2007, I, i, 43) Ver também (De Souza, 1994, 48-50).
7. Especificamente sobre a questão dos milagres, Alexis Philolenko afirma que o capítulo “A Teologia e a Ciência” do escrito *Pierre Bayle: uma contribuição à História da Filosofia e da Humanidade* (1838) de Feuerbach “é, ao mesmo tempo, como [uma] introdução à *Essência do cristianismo* e como complemento à descrição do universo moral e intelectual de Bayle” e é especificamente no capítulo XIV da segunda parte d’*A essência do cristianismo* que ele vai reafirmar as suas teses já delineadas no livro sobre Bayle. (1990, 238). Na obra supracitada do pensador alemão, ele já se questionava qual o princípio supremo que diferenciava a filosofia da teologia. Nas palavras de Feuerbach: “Mas *porque* sempre o espírito da teologia é um espírito oposto à filosofia e à ciência –dado que a filosofia representa, como devido, a ideia da ciência–? Qual é o *princípio supremo* da diferença entre teologia e ciência? Este: o fundamento da teologia é o milagre, o

fundamento da filosofia é a *natureza da coisa*, a razão, mãe da regularidade e da necessidade, o *princípio da ciência*; isto enquanto o fundamento da teologia é a *vontade*, o *asylum ignorantia* e, em suma, o princípio do arbítrio contraposto ao da ciência” (2008, 62, grifos do autor).

8. E o que seria um milagre? Rigorosamente “nem um fato natural, nem um fato sobrenatural: é, sim, um fato natural transformado em fato sobrenatural”(Serrão, 1999, 66).
9. “O ser absoluto, o Deus do homem é a sua própria essência” (2007, I, i, 38).
10. E “da afetividade sai o milagre e para a afetividade ele volta. Já em sua exposição ele não nega a sua origem. A exposição conveniente é somente a afetiva. Quem poderia negar na narração da ressurreição de Lázaro, o maior dos milagres, o tom afetivo, cômodo, legendário?” (2007, I, xiv, 147).
11. Mesmo com as considerações de Draiton de Souza (1994, 15-18) e Adriana Serrão (1999, 378-380), a respeito de se ter cuidado em rotular temerariamente de ateísmo a crítica da religião feita por Feuerbach, é inegável, contudo, o golpe quase que fatal que o pensador alemão desfere nas religiões e teologias, amparadas no sentimento, que ainda insistem em avaliar os fenômenos naturais sob uma ótica miraculosa. Logo, não interessa saber se Feuerbach era ateu ou não –e ele estava muito longe de ser um descrente– mas sim entender o alcance das consequências de uma filosofia que mostra a mais perfeita identidade entre o homem e os objetos que ele projeta para fora de si.

Referências bibliográficas

- Cazes, B.; Cazes, G. (1967). *D’Holbach portatif*. Utrecht: Jean-Jacques Pauvert, (“Libertés”).
- De Souza, D. G. (1994). *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach* (2ª edição). Porto Alegre: PUC-RS.
- Feuerbach, L. (2007). *A essência do cristianismo* (Trad. de José da Silva Brandão). Petrópolis: Vozes.
- . (2008). *Pierre Bayle: un contributo alla Storia della Filosofia e dell’Umanità* (Tradduzione i cura di Maria Luisa Barbera). Napoli: La città del sole.
- Holbach, P.-H. T. (1985). *Il buon senso* (Trad. del francese di Sebastiano Timpanaro.) Milano: Garzanti.

- _____. (2010). *Sistema da natureza ou leis do mundo físico e moral* (Trad. de Regina Schöpke e Mauro Baladi.) São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2011). *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral par Mirabaud, avec un discours préliminaire par Nageon*. Genève: Slaktine Reprints.
- _____. (2012). *Teologia portátil ou dicionário abreviado da religião cristã* (Trad. de Regina Schöpke e Mauro Baladi). São Paulo: Martins Fontes.
- Mensching, G. (1992). *La nature et le premier principe de la métaphysique chez D'Holbach et Diderot. Dix-huitième siècle [Le matérialisme des Lumières]*. Paris: PUF, 117-136 (n. 24).
- Naville, P. (1967). *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle*. Paris: Editions Gallimard.
- Plekhanov, G. (1973). *Ensaio sobre a história do materialismo: Holbach, Helvetius, Marx* (Trad. de Ana de Paiva, 2ª edição, Coleção "Teoria"). Lisboa: Estampa.
- Sandrier, A. (2004). *Le style philosophique du baron d'Holbach: conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Honoré Champion.
- Serrão, A. V. (1999). *A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projecto de uma Antropologia Integral*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Timpanaro, S. Introdução (1985). *HOLBACH, Paul-Henri Thiry Baron d'. Il buon senso*. (Trad. del francese di Sebastiano Timpanaro.) Milano: Garzanti, 7-81.
- Wartowsky, M. W. *Feuerbach* (1977) London: Cambridge University Press.

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo (marceloprime_sp@hotmail.com). Professor de Filosofia do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Sergipe, Brasil.

Publicações recentes

- Primo, M.S.A. "Pierre Bayle e o ateísmo virtuoso: algumas reflexões sobre o verbete 'Diágoras de Melos' do *Dictionnaire historique et critique*", in: *PROMETEUS: FILOSOFIA EM REVISTA*. São Cristóvão: UFS, 2018, v. 11, 195-207;
- _____. "Pierre Bayle e a reflexão sobre a imagem do ateu virtuoso na Modernidade", in: *GRIOT*. Cruz das Almas: UFRB, 2018, v. 17, 337-353;
- _____. "Educação, democracia e laicismo: algumas aproximações entre Condorcet e Holbach", in: *Sapere Aude*. Belo Horizonte: PUC-MG, 2018, v. 9, 187-197;
- _____. "Notas sobre o poema 'A Verdade' do Marquês de Sade", in: *BREVIÁRIO DE FILOSOFIA PÚBLICA*. Rio de Janeiro: UFF, 2018, v. 04, 42-51;
- _____. "Holbach e o *examen* das provas da existência de deus", in: *Enunciação*. Seropédica: UFRRJ, 2017, v. 2, 116-128.

Recibido: 24 de julio de 2018
Aprobado: 18 de noviembre de 2018

J.-Martín Castro-Manzano

Un diagnóstico formal del argumento central de *La Inmortalidad del Alma*

Resumen: *En este trabajo ofrecemos un diagnóstico formal del argumento central de La inmortalidad del alma (De Immor. An. I, i) haciendo uso de un par de demostradores automáticos de teoremas. Nuestro diagnóstico sugiere que el argumento no es exitoso en términos deductivos.*

Palabras clave: *Inmortalidad del alma. Argumento de capacidad. Prover9-Mace4. ProofTools.*

Abstract: *In this paper we offer a formal diagnosis of the central argument that appears in The immortality of the Soul (De Immor. An. I, i) by making use of a couple of automated theorem provers. Our diagnosis suggests that the argument is not successful in deductive terms.*

Key words: *Immortality of the soul. Capacity argument. Prover9-Mace4. ProofTools.*

“Después de Los Soliloquios, de vuelta ya del campo a Milán, escribí un libro, La inmortalidad del alma, para que me sirviera de recordatorio para terminar Los Soliloquios, que estaban incompletos. Y no sé cómo, contra mi voluntad, cayó en manos de los hombres, y viene enumerada entre mis opúsculos. Es tan oscuro por la complicación del razonamiento y por su brevedad que, cuando lo leo, fatiga hasta mi atención, y apenas lo entiendo yo mismo.”

San Agustín, *Retractaciones* I, p. v.

1. Introducción

Un problema típico de antropología filosófica es el problema de la muerte. Una manera de enfrentarlo es mediante la revisión de los argumentos tradicionales sobre la inmortalidad del alma que la filosofía clásica ofrece. Entre estos destacan los argumentos platónicos del *Fedón* y el argumento agustiniano de *La inmortalidad del alma*. En este trabajo nos concentramos en el segundo, y con la ayuda de un par de demostradores automáticos, presentamos un diagnóstico formal de su estructura. Nuestra contribución, así, tiene como propósito reinterpretar un tema clásico a la luz de la filosofía exacta.

Para exponer nuestro diagnóstico hemos organizado el trabajo de la siguiente manera. Primero, en la segunda sección, exponemos el argumento de San Agustín y mencionamos algunos estudios previos que lo han analizado: esto servirá, entre otras cosas, para ver en qué sentido nuestra revisión es novedosa. Posteriormente, en la tercera parte, ofrecemos una serie de representaciones y análisis del argumento usando lógica de primer orden y un par de asistentes de demostración. Finalmente, en la cuarta sección ofrecemos nuestro diagnóstico final.

2. El argumento de afinidad y el argumento de capacidad

El argumento de afinidad es un argumento platónico que se puede encontrar en el *Fedón*

(78b-84b) y que tiene la finalidad de ofrecer evidencia conceptual a favor de la inmortalidad del alma (cf. Kenny, 2008, 234-237). Su alcance es tan amplio, que el argumento agustiniano que nos interesa en este estudio, expuesto en *Solil.* II, xix y posteriormente en *De Immor. An.* I, i ha sido interpretado como una versión dependiente del argumento de afinidad (cf. Copleston, 2003, 79; Gilson, 1988, 51).

Así pues, parece que el argumento agustiniano es un subconjunto del argumento platónico, y en consecuencia, siempre que el argumento platónico falle, el de San Agustín fallará también. Sin embargo, como veremos más adelante, la versión agustiniana tiene ciertas características que pueden evitar las condiciones de fallo del argumento platónico, por lo que resulta razonable inferir que no es una adaptación subordinada y que, por tanto, es un argumento original con sus propias ventajas y desventajas. Consideremos esta hipótesis brevemente.

El argumento platónico de afinidad sostiene, *grosso modo*, que (I) si las formas son eternas e inmateriales (*Fedón* 78d) y (II) el alma es similar a las formas (*Fedón* 79b), entonces, por analogía, el alma debe ser inmaterial y eterna también (*Fedón* 80a). Visto así, el argumento de afinidad parece ser un argumento analógico razonable; pero una valoración más crítica de su carácter analógico sugiere que no es exitoso (Cf. Elton 1997). En efecto, en una revisión más atenta, el argumento tiene una laguna explicativa: no queda claro con respecto a qué propiedad relevante el alma y las formas son similares. Para evitar la objeción anterior, sin embargo, podríamos apelar a un principio de analogía más fuerte que permita evitar la laguna informativa. Un principio así podría ser el siguiente: (III) lo que aprehende es de la misma naturaleza que lo aprehendido (*Fedón* 79d) (cf. Andrade 2016). No obstante, aún con esta modificación, el argumento tampoco parece ser sólido: después de todo, no diríamos que el alma es al mismo tiempo material y efímera porque el alma es capaz de conocer entidades materiales y efímeras. Por supuesto, esta última objeción no suena razonable a la luz de una ontología y epistemología platónicas (*Fedón* 79c), pero muestra que es posible generar una serie de contraejemplos que atestiguan que el argumento sería, por lo menos, controversial, pues generaría una falacia

de composición o un error categorial al permitir una transferencia ilegítima de propiedades.

Ahora bien, si el argumento de San Agustín es un argumento que, en última instancia, se puede reducir al argumento platónico de afinidad, entonces padecerá de las mismas complicaciones. Sin embargo, el argumento central de *De Immor. An.* I, i y *Solil.* II, xix es una versión deflacionaria del argumento de afinidad que, si bien puede ser compatible con los supuestos I y II, no necesita hacer uso de III y por ende no necesariamente admite las acusaciones anteriores. Para exponer esto con más claridad, a continuación reproducimos el argumento en cuestión (el énfasis y la numeración son nuestros):

“[1] *Si la disciplina no puede subsistir sino en un sujeto, y [2] éste ha de ser vivo; [3] si ella siempre es, y no puede dejar de ser aunque esté en un sujeto, [C] el sujeto en que reside la disciplina tiene que vivir siempre.* [...] Pues bien: un sujeto, en el que se asienta algo que siempre es, no puede dejar de ser. Si siempre es, no cabe que le sustraigan el sujeto, en el que siempre es. [...] En conclusión, el ánimo humano vive siempre.” (San Agustín, 1988, 16).

En la Tabla 1 exponemos brevemente el argumento enfatizado y lo denominamos *argumento de capacidad* por razones que mencionaremos más adelante.

Tabla 1

El argumento de capacidad en *De Immor. An.* I, i.

| | Proposición |
|---|--|
| 1 | Si la disciplina no puede subsistir sino en un sujeto |
| 2 | [y] éste ha de ser vivo |
| 3 | si ella [la disciplina] siempre es, [...], |
| \ | el sujeto en que reside la disciplina tiene que vivir siempre. |

Si bien ambos argumentos, el de afinidad y el de capacidad, no son incompatibles, la siguiente paráfrasis del argumento agustiniano muestra una diferencia importante con respecto

al argumento platónico de afinidad: el argumento de San Agustín sostiene que si la disciplina (i.e., la ciencia matemática y sus verdades, que en términos platónicos serían equivalentes a las formas) no puede subsistir si no es en un sujeto vivo (i.e., un alma) y este modo de subsistir de la disciplina requiere que un sujeto vivo sea *capaz de ofrecerle residencia* y el sujeto vivo es *capaz de ofrecerle residencia* a la disciplina, entonces el sujeto en el que reside la disciplina tiene que vivir siempre, pues no parece claro cómo algo que *siempre es* (la disciplina) puede residir en algo que *no siempre es* (el sujeto).

Esta paráfrasis permite apreciar con claridad cómo es que la versión de San Agustín evita las objeciones al argumento de afinidad: puesto que el argumento de San Agustín no apela a la *afinidad* o *similitud* (entre entidades de cierta naturaleza), sino a la *capacidad* (de incluir ciertas entidades en otras), las acusaciones anteriores no proceden. En efecto, como San Agustín no necesita hacer uso de la idea de afinidad, no necesita hacer uso de I-III para justificar la idea de la inmortalidad del alma. Es por esta razón que llamamos al argumento agustiniano “argumento de capacidad” y, como se puede ver, no puede reducirse al argumento platónico de afinidad.

Esta hipótesis –que el argumento agustiniano es un argumento original irreducible al argumento de afinidad– tiene antecedentes: estudios representativos del argumento central de *De Immor. An. I*, i también consideran que una paráfrasis adecuada del argumento debe tomar en cuenta la capacidad de residencia o contención. Así, por ejemplo, para O'Connor (1921, 59), la paráfrasis del argumento de capacidad es la siguiente (el énfasis es nuestro): “[...] human soul *contains* knowledge, but all knowledge pertains to some science, and science is immortal, therefore the soul is immortal”.

Para Balido (2010, 65) la paráfrasis es la siguiente (el énfasis es nuestro): “(1) Se ‘la disciplina *risiede* in qualche luogo’ e ‘la disciplina existe soltanto in ciò che vive ed è sempre esistente’ e (se ‘existe qualcosa in cui *risiede* qualche cosa che è sempre esistente’ allora ‘necessariamente quel qualcosa deve essere sempre esistente’) allora ‘ciò in cui *risiede* la disciplina vive sempre’; (2) ‘la disciplina *risiede* in qualche luogo’ e ‘la disciplina existe soltanto in ciò che vive ed è sempre esistente’ e (se ‘existe qualcosa

in cui *risiede* qualche cosa che è sempre esistente’ allora ‘necessariamente quel qualcosa deve essere sempre esistente’); (3) dunque, ‘ciò in cui *risiede* la disciplina vive sempre”.

Y en un trabajo más reciente, Krylow (2013), que denomina *Eternality Argument* a lo que nosotros hemos llamado argumento de capacidad, argumenta que la paráfrasis adecuada es la siguiente (el énfasis es nuestro): “1. Mathematical and logical truths are eternal (i.e., “exist always”). 2. Mathematical and logical truths *exist* in the soul. 3. Something eternal *can't exist* in something that is not itself eternal. 4. Hence, the soul is eternal”. Krylow va todavía más lejos al justificar, de manera más bien convincente, que las críticas usuales al argumento agustiniano (Cf. Mourant 1969; Penaskovic, 1980; O'Daly, 1987) no proceden, precisamente, porque no representan esta idea de capacidad o residencia.

Así pues, en resumen, tanto nuestra interpretación como estas paráfrasis parecen mostrar que, si bien el argumento central de *De Immor. An. I*, i tiene una impronta platónica (cf. Brinzan, 2013) que incluso podría rastrearse en el argumento de afinidad, en realidad es un argumento original, y por tanto, merece una revisión propia e irreducible: la nuestra es en términos formales.

3. Interpretación del argumento

Para exponer nuestra interpretación y ofrecer un diagnóstico del argumento, en esta sección proponemos una serie de representaciones utilizando lógica de primer orden estándar y un par de demostradores o asistentes automáticos de demostración (ProofTools¹ y Prover9-Mace4²) bajo la máxima del *shallow analysis* (Quine, 1982, 198) implementada en la noción de *shallow formalization*³ y motivados por trabajos como el de Oppenheimer y Zalta (2011).

En la Tabla 2 exponemos una primera representación del argumento de capacidad y en la Figura 1 mostramos un árbol semántico para inducir la interpretación que muestra su invalidez. Para esta primera representación hemos usado las siguientes abreviaturas: *Dx* para *x es una disciplina*, *Sx* para *x es un sujeto*, *Vx* para *x está vivo* y *Ax* para *x siempre es*.

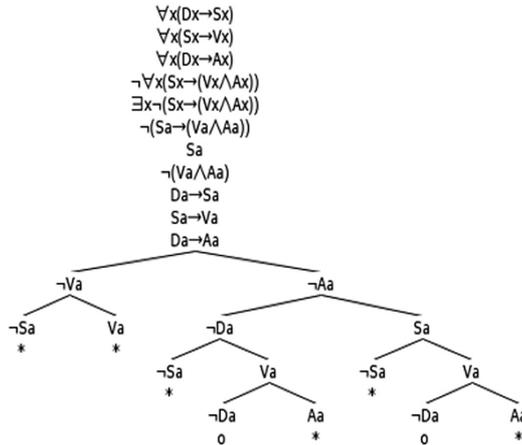
Tabla 2
Primera representación del argumento de capacidad

| | Representación | Proposición |
|--------------|---|--|
| 1' | $\forall x(Dx \rightarrow Sx)$ | Si la disciplina no puede subsistir sino en un sujeto |
| 2' | $\forall x(Sx \rightarrow Vx)$ | [y] éste ha de ser vivo |
| 3' | $\forall x(Dx \rightarrow Ax)$ | si ella [la disciplina] siempre es, [...], |
| \therefore | $\forall x(Sx \rightarrow (\forall x \wedge Ax))$ | el sujeto en que reside la disciplina tiene que vivir siempre. |

Las ramas abiertas en el árbol de la Figura 1 (señaladas por “o”) nos ofrecen la interpretación que muestra la invalidez del argumento,

a saber, $D = \{d_a\}$; $v(a) = d_a$; $v(V) = v(S) = \{(d_a)\}$, $v(A) = v(D) = \{ \}$.⁴

Figura 1
Árbol semántico de la primera representación (ProofTools)



Sin embargo, una primera objeción a esta representación es la de una sobre-simplificación de la representación en la premisa 1'. Esta objeción es, sin duda, razonable: ciertamente, Sx no parece ser una representación *bona fide* de la idea de que cierto ítem x reside (o subsiste) en un

ítem y . Como respuesta a esta objeción podemos recurrir a una segunda representación, más fina con respecto a la primera, en la que se reserva Sx para x es un sujeto y se introduce la relación Rxy para representar la relación binaria x reside (o subsiste) en y (Tabla 4).

Tabla 4
Segunda representación del argumento de capacidad

| | Representación | Proposición |
|--------------|---|--|
| 1'' | $\forall x \forall y ((Dx \wedge Sy) \rightarrow Rxy)$ | Si la disciplina no puede subsistir sino en un sujeto |
| 2' | $\forall x(Sx \rightarrow Vx)$ | [y] éste ha de ser vivo |
| 3' | $\forall x(Dx \rightarrow Ax)$ | si ella [la disciplina] siempre es, [...], |
| \therefore | $\forall x \forall y ((Dx \wedge Sy \wedge Rxy) \rightarrow (\forall y \wedge Ay))$ | el sujeto en que reside la disciplina tiene que vivir siempre. |

Podemos notar, sin embargo, que aun con estas modificaciones, el argumento sigue siendo inválido. Una interpretación que muestra la invalidez de esta segunda representación es la siguiente: $D=\{d_b, d_a\}$; $v(b)=d_b$, $v(a)=d_a$; $v(R)=\{(d_a, d_b)\}$, $v(V)=v(S)=\{(d_b)\}$, $v(A)=v(D)=\{(d_a)\}$.⁵ El árbol de esta representación es extenso y por ello lo exponemos en el Apéndice C, Figura 5.

No obstante, todavía es posible cuestionar las representaciones anteriores argumentando que la premisa 3' es, en realidad, una descripción

definida porque no habla de *cualquier* disciplina, sino de *la* disciplina, bajo la suposición de que *la* ciencia matemática es una disciplina que existe y, como la verdad, es única. Un reclamo similar nos obligaría a sustituir 3'' por una descripción (digamos, $AiDx =_{df} \exists x(Dx \wedge (\forall y(Dy \rightarrow x=y) \wedge Ax))$) que, si bien aumenta la complejidad de la representación, no aumenta (ni disminuye) el poder inferencial del argumento. En la Tabla 5 se propone una tercera representación que toma en cuenta esta observación.

Tabla 5

Tercera representación del argumento de capacidad

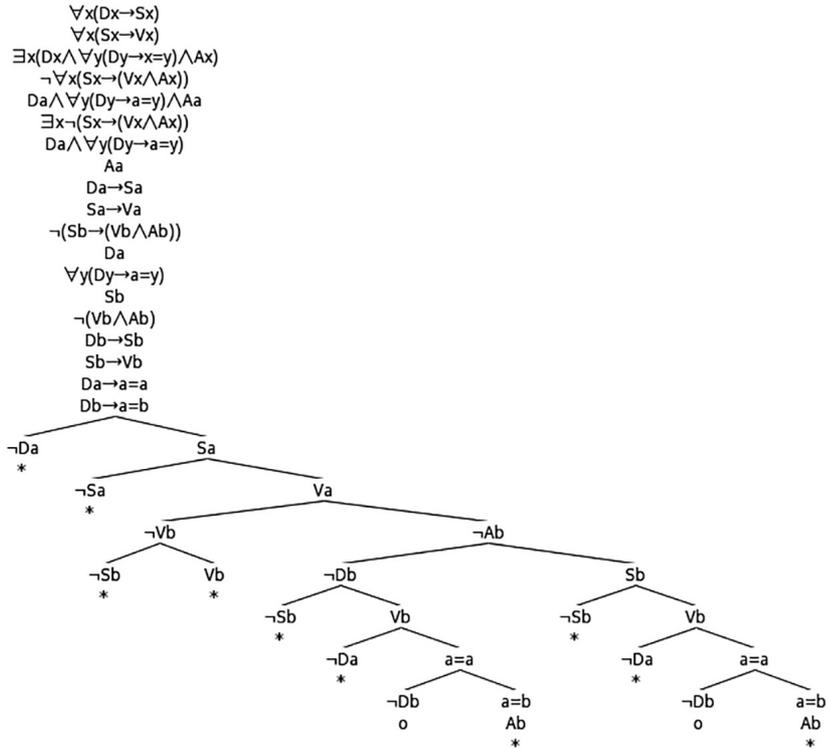
| | Representación | Proposición |
|--------------|--|---|
| 1' | $\forall x(Dx \rightarrow Sx)$ | Si la disciplina no puede subsistir sino en un sujeto |
| 2' | $\forall x(Sx \rightarrow Vx)$ | [y] éste ha de ser vivo |
| 3'' | $AiDx$ | si ella [la disciplina] siempre es, [...], |
| \therefore | $\forall x(Sx \rightarrow (Vx \wedge Ax))$ | el sujeto en que reside la disciplina tiene que vivir siempre |

Con todo, el argumento sigue siendo inválido. Una interpretación que muestra la invalidez de esta tercera representación consta de los siguientes elementos: $D=\{db, da\}$; $v(b)=db$, $v(a)=da$;

$v(V)=v(S)=\{(db), (da)\}$, $v(A)=v(D)=\{(da)\}$.⁶ El árbol de esta representación se encuentra en la Figura 2.

Figura 2

Árbol semántico de la tercera representación (ProofTools)



Pero aún es posible argumentar en contra de las representaciones anteriores aduciendo que una representación más perspicua debería tomar en cuenta las virtudes de la segunda y la tercera representaciones, a saber, el uso de la relación

Rxy , como en 1'', y la cláusula definida de 3'', de tal manera que se genere una cuarta representación más fina y granular tanto de las premisas como de la conclusión (Tabla 6).

Tabla 6
Cuarta representación del argumento de capacidad

| Representación | Proposición |
|--|---|
| 1'' $\forall x \forall y ((Dx \wedge Sy) \rightarrow Rxy)$ | Si la disciplina no puede subsistir sino en un sujeto |
| 2' $\forall x (Sx \rightarrow Vx)$ | [y] éste ha de ser vivo |
| 3'' $AiDx$ | si ella [la disciplina] siempre es, [...], |
| $\therefore \forall x \forall y ((Dx \wedge Sy \wedge Rxy) \rightarrow (\forall y \wedge Ay))$ | el sujeto en que reside la disciplina tiene que vivir siempre |

Esta cuarta representación parece ser la más fiel al argumento de capacidad y, sin embargo, sigue resultando inválida. Una interpretación que muestra la invalidez de esta cuarta representación consta de los siguientes elementos: $D = \{d_a, d_c\}$; $v(a) = v(b) = d_a$, $v(c) = d_c$; $v(R) = \{(d_a, d_c)\}$, $v(V) = v(S) = \{(d_c)\}$, $v(A) = v(D) = \{(d_a)\}$.⁷ El árbol de esta cuarta representación es todavía más extenso que el de la segunda representación, por lo que

exponemos una versión reducida en el Apéndice C, Figura 6.

Pero todavía es posible sugerir una quinta objeción argumentando que, sin modificar las premisas de la cuarta representación, la conclusión debería cuantificar existencialmente a la disciplina (pero no a los sujetos), dada la suposición de que la disciplina es *una* (aunque los sujetos puedan ser varios) (Tabla 7).

Tabla 7
Quinta representación del argumento de capacidad

| Representación | Proposición |
|--|---|
| 1'' $\forall x \forall y ((Dx \wedge Sy) \rightarrow Rxy)$ | Si la disciplina no puede subsistir sino en un sujeto |
| 2'' $\forall x (Sx \rightarrow Vx)$ | [y] éste ha de ser vivo |
| 3'' $\forall x Dx$ | si ella [la disciplina] siempre es, [...], |
| $\therefore \exists x \forall y ((Dx \wedge Sy \wedge Rxy) \rightarrow (\forall y \wedge Ay))$ | el sujeto en que reside la disciplina tiene que vivir siempre |

Sorprendentemente, esta última modificación hace válido al argumento. Más aún, las restantes combinaciones de cuantificadores producen inferencias correctas: cuantificaciones existenciales sobre los sujetos pero no sobre la

disciplina ($\forall x \exists y ((Dx \wedge Sy \wedge Rxy) \rightarrow (\forall y \wedge Ay))$) o sobre ambos ($\exists x \exists y ((Dx \wedge Sy \wedge Rxy) \rightarrow (\forall y \wedge Ay))$) producen argumentos válidos.⁸ En la Tabla 8 exponemos las posibles combinaciones (in)válidas de esta sexta representación.

Tabla 8
Sexta representación del argumento de capacidad

| Representación | Proposición | |
|--|--|----------------------|
| 1'' $\forall x \forall y ((Dx \wedge Sy) \rightarrow Rxy)$ | Si la disciplina no puede subsistir sino en un sujeto | |
| 2'' $\forall x (Sx \rightarrow Vx)$ | [y] éste ha de ser vivo | |
| 3'' $\forall x Dx$ | si ella [la disciplina] siempre es, [...], | |
| $\therefore \forall x \forall y ((Dx \wedge Sy \wedge Rxy) \rightarrow (\forall y \wedge Ay))$ | el (todo) sujeto en que reside la (toda) disciplina tiene que vivir siempre. | Inválido |
| $\therefore \exists x \forall y ((Dx \wedge Sy \wedge Rxy) \rightarrow (\forall y \wedge Ay))$ | el (todo) sujeto en que reside la (alguna) disciplina tiene que vivir siempre. | Válido ⁹ |
| $\therefore \forall x \exists y ((Dx \wedge Sy \wedge Rxy) \rightarrow (\forall y \wedge Ay))$ | el (algún) sujeto en que reside la (toda) disciplina tiene que vivir siempre. | Válido ¹⁰ |
| $\therefore \exists x \exists y ((Dx \wedge Sy \wedge Rxy) \rightarrow (\forall y \wedge Ay))$ | el (algún) sujeto en que reside la (alguna) disciplina tiene que vivir siempre | Válido ¹¹ |

Sin embargo, aunque estas modificaciones producen tres argumentos válidos, ninguno de ellos es el argumento de capacidad. En efecto, Prover9 muestra que en estas tres inferencias

válidas tanto la premisa 1' como la relación *Rxy* son irrelevantes, lo cual produce tres pseudo-argumentos de capacidad que no son *shallow* con respecto al original (Tabla 9).

Tabla 9
Séptima representación del pseudo-argumento de capacidad

| Representación | Proposición |
|--|--|
| 2' $\forall x(Sx \rightarrow Vx)$ | [y] éste ha de ser vivo |
| 3'' $AiDx$ | si ella [la disciplina] siempre es, [...], |
| $\therefore \exists x \forall y((Dx \wedge Sy \wedge Rxy) \rightarrow (Vy \wedge Ay))$ | el (todo) sujeto en que reside la (alguna) disciplina tiene que vivir siempre |
| $\therefore \forall x \exists y((Dx \wedge Sy \wedge Rxy) \rightarrow (Vy \wedge Ay))$ | el (algún) sujeto en que reside la (toda) disciplina tiene que vivir siempre |
| $\therefore \exists x \exists y((Dx \wedge Sy \wedge Rxy) \rightarrow (Vy \wedge Ay))$ | el (algún) sujeto en que reside la (alguna) disciplina tiene que vivir siempre |

Este resultado de Prover9 es todavía más interesante: si intentamos regresar las representaciones válidas de la séptima representación a su forma original sin apelar a la relación de

capacidad Rxy (porque dicha relación sería irrelevante) obtenemos un nuevo argumento válido pero que no es el argumento agustiniano (Tabla 10).

Tabla 10
Octava representación del argumento de capacidad

| Representación | Proposición |
|--|---|
| 2' $\forall x(Sx \rightarrow Vx)$ | [y] éste ha de ser vivo |
| 3' $\forall x(Dx \rightarrow Ax)$ | si ella [la disciplina] siempre es, [...], |
| $\therefore \exists x \forall y((Dx \wedge Sy \wedge Rxy) \rightarrow (Vy \wedge Ay))$ | el (todo) sujeto en que reside la (alguna) disciplina tiene que vivir siempre |

Más todavía si, como Prover9 hace evidente, la séptima y la octava representaciones del argumento en realidad tienen premisas innecesarias, entonces, además de no representar el argumento agustiniano, hacen de la variable cuantificada

existencialmente una variable irrelevante, por lo que la conclusión toma su forma original, a saber, $\forall x(Sx \rightarrow (Vx \wedge Ax))$, y entonces el argumento se hace inválido de nuevo: $D = \{da\}$; $v(a) = da$; $v(V) = v(S) = \{da\}$, $v(A) = v(D) = \{ \}$ (Tabla 11).¹²

Tabla 11
Novena representación del argumento de capacidad

| Representación | Proposición |
|---|---|
| 2' $\forall x(Sx \rightarrow Vx)$ | [y] éste ha de ser vivo |
| 3' $\forall x(Dx \rightarrow Ax)$ | si ella [la disciplina] siempre es, [...], |
| $\therefore \forall x(Sx \rightarrow (Vx \wedge Ax))$ | el sujeto en que reside la disciplina tiene que vivir siempre |

Todas estas representaciones parecen indicar que el argumento agustiniano no es válido o que, cuando aparenta serlo, es porque su

representación no es *shallow* con respecto al original. Aún así, todavía se puede objetar que las representaciones que hemos presentado hasta

este momento no son realmente *shallow* puesto que hay representaciones más caritativas del argumento apelando, por ejemplo, a las tres paráfrasis que mencionamos en la sección 2. Sin embargo, una representación formal de estas paráfrasis muestra que también son inválidas o que, si preservan validez, no son *shallow* con respecto al argumento original.

Para la primera paráfrasis (O'Connor, 1921, 59) –nuestra décima representación–, las abreviaturas nuevas incluyen Kx para *x es conocimiento* y Cx para *x es ciencia*; la relación Rxy se conserva como en las representaciones anteriores (Tabla 12).

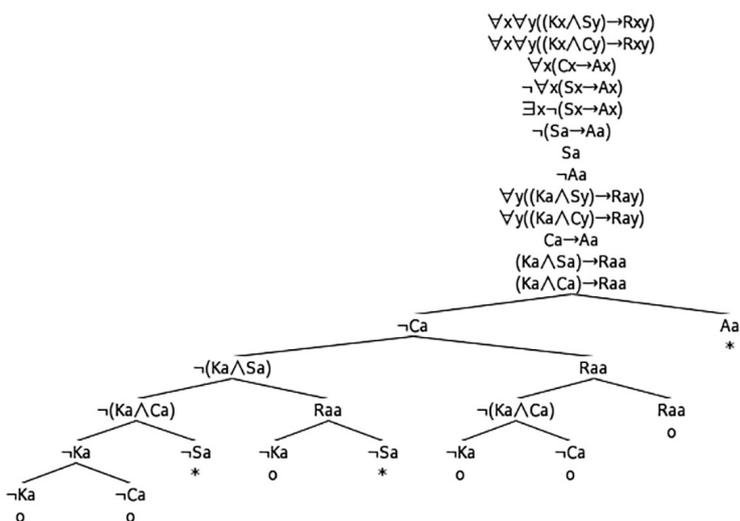
Tabla 12
 Décima representación del argumento de capacidad

| Representación | Proposición |
|---|--|
| 1''' $\forall x\forall y((Kx\wedge Sy)\rightarrow Rxy)$ | [...] human soul contains knowledge |
| 2''' $\forall x\forall y(Kx\wedge Cy)\rightarrow Rxy)$ | [but] all knowledge pertains to some science |
| 3''' $\forall x(Cx\rightarrow Ax)$ | [and] science is immortal |
| $\therefore \forall x(Sx\rightarrow Ax)$ | the soul is immortal |

Una interpretación que muestra la invalidez de esta décima representación es la siguiente: $D=\{d_a\}$; $v(a)=d_a$; $v(R)=\{(d_a, d_a)\}$, $v(S)=\{(d_a)\}$,

$v(A)=v(C)=v(K)=\{\}$.¹³ El árbol que induce esta interpretación aparece en la Figura 3.

Figura 3
 Árbol semántico de la décima representación (ProofTools)



Ahora, para la segunda paráfrasis (Balido, 2010, 65) –nuestra undécima representación–,

las abreviaturas son las mismas que hemos usado hasta ahora (Tabla 13).

Tabla 13
Undécima representación del argumento de capacidad

| Representación | Proposición |
|--|---|
| 1'''' $((\forall x \exists y(Dx \rightarrow Rxy)) \wedge$ $(\forall x \forall y(Dx \wedge Ax \wedge \forall y \rightarrow Rxy) \wedge$ $(\forall x \forall y((Rxy \wedge Ax) \rightarrow Ay)) \rightarrow$ $(\forall x \forall y((Dx \wedge Rxy) \rightarrow (Vy \wedge Ay)))$ | Se la disciplina risiede in qualche luogo e la disciplina esiste soltanto in ciò che vive ed è sempre esistente e (se esiste qualcosa in cui risiede qualche cosa che è siempre esistente allora necesariamente quel qualcosa deve essere siempre esistente) allora ciò in cui risiede la disciplina vive sempre. |
| 2'''' $(\forall x \exists y(Dx \rightarrow Rxy)) \wedge$ $(\forall x \forall y(Dx \wedge Ax \wedge \forall y \rightarrow Rxy) \wedge$ $(\forall x \forall y((Rxy \wedge Ax) \rightarrow Ay))$ | [L]a disciplina risiede in qualche luogo e la disciplina existe soltanto in ciò que vive ed è siempre esistente e (se existe qualcosa in cui risiede qualche cosa que è siempre esistente allora necesariamente quel qualcosa deve essere siempre esistente) |
| $\therefore \forall x \forall y((Dx \wedge Rxy) \rightarrow (Vy \wedge Ay))$ | [C]iò in cui risiede la disciplina vive sempre. |

Esta undécima representación es claramente un *Modus Ponens* y por tanto es un argumento válido; sin embargo, no es *shallow* con respecto al argumento de capacidad porque así construido, el argumento es una petición de principio: la premisa 2'''' ya afirma que la disciplina existe sólo en lo que vive y está siempre presente, lo cual que es

justamente lo que el argumento de capacidad tiene que probar.

Para la tercera paráfrasis (Krylow, 2014, 49) –nuestra duodécima representación–, las abreviaturas son esencialmente las mismas que hemos usado previamente, a reserva de que *Dx* representa *x is a mathematical and logical truth* y *Ax* representa *x is eternal* (Tabla 14).

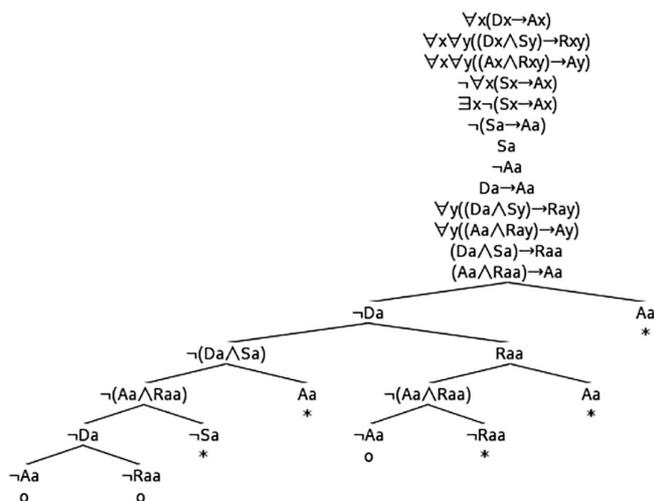
Tabla 14
Duodécima representación del argumento de capacidad

| Representación | Proposición |
|---|---|
| 1'''''' $\forall x(Dx \rightarrow Ax)$ | Mathematical and logical truths are eternal |
| 2'''''' $\forall x \forall y((Dx \wedge Sy) \rightarrow Rxy)$ | Mathematical and logical truths exist in the soul |
| 3'''''' $\forall x \forall y((Ax \wedge Rxy) \rightarrow Ay)$ | Something eternal can't exist in something that is not itself eternal |
| $\therefore \forall x(Sx \rightarrow Ax)$ | the soul is eternal |

Una interpretación que muestra la invalidez de esta representación es la siguiente: $D = \{da\}$; $v(a) = da$; $v(S) = \{(da)\}$,

$v(A) = v(D) = v(R) = \{ \}$.¹⁴ El árbol que induce esta interpretación está en la Figura 4.

Figura 4
Árbol semántico de la duodécima representación (ProofTools)



4. Diagnóstico

En resumen, estos resultados sugieren que el argumento central de *De Immor. An. I*, i es inválido. A partir de un meta-análisis de cada representación del argumento podemos concluir que su invalidez se debe a que el argumento de capacidad es una instancia de una falacia de afirmación del consecuente, lo cual es consistente con la observación de que parece imposible validarlo aunque busquemos varias representaciones y paráfrasis alternativas. En efecto, el único modo de validarlo, como Prover9 muestra, es eliminando la relación Rxy , junto con la premisa 1' y cambiando, consecuentemente, la conclusión; pero esto es inconveniente porque estas modificaciones estructurales eliminan al argumento original por completo. Ante este diagnóstico podemos ofrecer dos tratamientos o alternativas de solución sin eliminar la matriz argumental original: rechazar la acusación de invalidez mediante una reformulación de 1' o mediante una recategorización del argumento.

El primer tratamiento requiere que reformulemos 1' en términos de condiciones suficientes, no necesarias. Esto, sin duda, validaría el argumento,¹⁵ pero debilitaría su fuerza

retórica y metafísica porque tal reformulación haría depender a la disciplina (i.e., las matemáticas) del sujeto y no de ellas mismas, lo cual sería inconsistente con el *corpus* argumental agustiniano, ya que produciría una tensión metafísica (una suerte de anti-realismo) en su interior, en particular, entraría en tensión con 3', que es una tesis de independencia de los ítems matemáticos.

El segundo tratamiento requiere que aceptemos que el argumento falla en términos deductivos para sugerir que es exitoso en términos abductivos. Esquemáticamente, el argumento original tiene la siguiente estructura explicativa:

Explanans: Capacidad de residencia

Explanandum: Inmortalidad del alma

Sin embargo, como hemos visto, esta estructura es una instancia de una falacia de afirmación del consecuente. Para evitar esta acusación y recategorizar el argumento es preciso intercambiar la conclusión por las premisas. Este cambio estructural, no obstante, también sería un cambio explicativo: en lugar de explicar la inmortalidad del alma apelando a la capacidad de residencia, se explicaría la capacidad de residencia apelando a la inmortalidad:

Explanans: Inmortalidad del alma

Explanandum: Capacidad de residencia

El problema de este tratamiento, en consecuencia, sería un cambio del *explanans* por el *explanandum*, lo cual nos permitiría afirmar que, en efecto, la mejor hipótesis para explicar la capacidad de residencia sería la inmortalidad del alma. Pero esta solución, si bien puede ser exitosa como una explicación de la capacidad de residencia, no parece ser exitosa porque hace que el argumento pierda su finalidad original, a saber, justificar la inmortalidad del alma. Y esta alternativa, por tanto, dejaría al argumento de capacidad indefenso ante la acusación de que es una petición de principio (cf. Penaskovic, 1980).

5. Conclusiones

Este estudio forma parte de una serie de análisis y reconstrucciones formales de argumentos filosóficos tradicionales con el propósito de interpretar temas clásicos a la luz de la filosofía exacta. Consideramos que estudios de esta naturaleza no son sólo filosóficamente estimulantes en sí mismos, sino también metodológicamente productivos. Diagnósticos de este tipo ofrecen un complemento o una contraparte formal a las interpretaciones históricas; en particular, el diagnóstico que hemos presentado aquí muestra que el argumento de capacidad tiene un problema lógico elemental y ofrece razones meramente estructurales para explicarlo e intentar solventarlo. En efecto, hemos presentado un diagnóstico formal del argumento de capacidad de San Agustín como aparece en *De Immor. An.* I, i haciendo uso de un par de demostradores de teoremas y nuestro diagnóstico sugiere que el argumento no es exitoso en términos deductivos y que los tratamientos posibles para hacerlo funcionar no ofrecen perspectivas favorables. Quizás esto podría explicar por qué el mismo San Agustín abandonaría, más tarde, el argumento de capacidad (cf. *Las Retracciones* I, v.) y por qué las defensas del mismo están sometidas a constantes críticas y contraejemplos que muestran que el argumento no es exitoso.

Notas

1. ProofTools es un asistente que se encuentra disponible en <http://creativeandcritical.net/prooftools>.
2. Prover9-Mace4 es un demostrador que se encuentra disponible en <https://www.cs.unm.edu/~mccune/mace4/>.
3. Para esto seguimos la definición de Baumgartner (2010): “A formalization ΓI of a statement AI is *shallow* iff ΓI is correct for AI and there does not exist another formalization ΓI^* of AI that is formally equivalent to ΓI and has a lower complexity measure than ΓI ”. Esta definición depende de las definiciones de corrección y complejidad: “The formalization ΓI of a statement AI is *correct* iff whatever formally follows from ΓI is a formalization of a natural language statement that informally follows from AI , and whatever formally implies ΓI is a formalization of a natural language statement that informally implies AI ”; y “[...] the *structural complexity* of a formula ΓI to be the number of its subformulas, where the subformulas of ΓI are the atomic expressions contained in ΓI , the molecular expressions in ΓI composed by means of logical connectives and quantifiers, and ΓI itself.”
4. Apéndice A, Contraejemplo 1.
5. Apéndice A, Contraejemplo 2.
6. Apéndice A, Contraejemplo 3. Lo mismo ocurre si usamos una representación más conservadora de 3” como $\exists x(Dx \wedge Ax)$.
7. Apéndice A, Contraejemplo 4. Lo mismo ocurre si usamos una representación más conservadora 3” como $\exists x(Dx \wedge Ax)$.
8. Esto parece coincidir con los resultados de Krylow (2014) que indican que el argumento es válido pero sólo de modo impersonal; sin embargo, como se verá con más claridad durante lo que resta de esta sección, nuestros resultados difieren sustancialmente de los suyos porque, de acuerdo con nuestro análisis, el argumento no es válido *tout court*.
9. Apéndice B, Prueba 1.
10. Apéndice B, Prueba 2.
11. Apéndice B, Prueba 3.
12. Apéndice A, Contraejemplo 5.
13. Apéndice A, Contraejemplo 6.
14. Apéndice A, Contraejemplo 7.
15. Apéndice B, Prueba 4.

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona (1988). *Obras completas de San Agustín, XXXIX: Escritos varios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín de Hipona (2010). *De Immortalitate Animae- L'immortalità dell'anima* (Trad. G. Balido). Napoli: Editrice Domenicana Italiana.
- Andrade, G. (2016). Immortality, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de: <http://www.iep.utm.edu/immortal/>
- Baumgartner, M. (2010). Shallow Analysis and the Slingshot Argument. *Journal of Philosophical Logic*, 39(5), 531-556. doi:10.1007/s10992-010-9131-9.
- Brinzan, B. (2013). The Theory of the Immortality of the Soul with Saint Augustine. *The Scientific Journal of Humanistic Studies*, V, 9, 144-148.
- Copleston, F. C. (2003). *A History of Philosophy: Medieval Philosophy* (Vol. 2). London: Continuum.
- Elton, M. (1997). The Role of the Affinity Argument in the 'Phaedo'. *Phronesis*, XLII, 3, 313-316.
- Gilson, E. (1988). *The Christian philosophy of Saint Augustine*. New York: Octagon Books.
- Kenny, A. J. (2008). *A New History of Western Philosophy* (Vol. 2). Oxford: Clarendon.
- Krylow, J. E. (2014). It Doesn't Concern You in Advance. *American Catholic Philosophical Quarterly*. doi:10.5840/acpq201311123
- Mourant, J. A. (1969). *Augustine on Immortality*. Villanova, PA: Augustinian Institute, Villanova University.
- O'Connor, W. P. (1921). *The Concept of the Human Soul according to Saint Augustine*. Milwaukee Archdiocese.
- O'Daly, G. J. (1987). *Augustines Philosophy of Mind*. London: Duckworth.
- Oppenheimer, P. E., & Zalta, E. N. (2011). A Computationally-Discovered Simplification of the Ontological Argument. *Australasian Journal of Philosophy*, 89(2), 333-349. doi:10.1080/00048401003674482
- Penaskovic, R. (1980). An Analysis of Saint Augustine's De Immortalitate Animae. *Augustinian Studies*, XI, 167-176.
- Quine, W. V. (1982). *Methods of logic*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Pr.

Apéndice A. Contraejemplos (Mace4)

Contraejemplo 1

```
interpretation( 2, [number = 1,seconds = 0], [
  function(c1, [0]),
  relation(A_, [0,0]),
  relation(D_, [0,0]),
  relation(S_, [1,0]),
  relation(V_, [1,0])]).
```

Contraejemplo 2

```
interpretation( 2, [number = 1,seconds = 0], [
  function(c1, [0]),
  function(c2, [1]),
  relation(A_, [1,0]),
  relation(D_, [1,0]),
  relation(S_, [0,1]),
  relation(V_, [0,1]),
  relation(R_, [
    0,1,
    0,0])]).
```

Contraejemplo 3

```
interpretation( 2, [number = 1,seconds = 0], [
  function(c1, [0]),
  function(c2, [1]),
  relation(A_, [1,0]),
  relation(D_, [1,0]),
  relation(S_, [1,1]),
  relation(V_, [1,1])]).
```

Contraejemplo 4

```
interpretation( 2, [number = 1,seconds = 0], [
  function(c1, [0]),
  function(c2, [0]),
  function(c3, [1]),
  relation(A_, [1,0]),
```

```
relation(D_, [1,0]),
relation(S_, [0,1]),
relation(V_, [0,1]),
relation(R_, [
  0,1,
  0,0])]).
```

Contraejemplo 5

```
interpretation( 2, [number = 1,seconds = 0], [
  function(c1, [0]),
  relation(A_, [0,0]),
  relation(D_, [0,0]),
  relation(S_, [1,0]),
  relation(V_, [1,0])]).
```

Contraejemplo 6

```
interpretation( 2, [number = 1,seconds = 0], [
  function(c1, [0]),
  relation(A_, [0,0]),
  relation(C_, [0,0]),
  relation(K_, [0,0]),
  relation(S_, [1,0]),
  relation(R_, [
    0,0,
    0,0])]).
```

Contraejemplo 7

```
interpretation( 2, [number = 1,seconds = 0], [
  function(c1, [0]),
  relation(A_, [0,0]),
  relation(D_, [0,0]),
  relation(S_, [1,0]),
  relation(R_, [
    0,0,
    0,0])]).
```

Apéndice B. Pruebas (Prover9)

Prueba 1

```
% ----- Comments from original proof -----
% Proof 1 at 0.06 (+ 0.08) seconds.
% Length of proof is 15.
% Level of proof is 5.
% Maximum clause weight is 6.
% Given clauses 2.

2 (all x (S(x) -> V(x))) # label(non_clause). [assumption].
3 (exists x (D(x) & (all y (D(y) -> x = y)) & A(x))) # label(non_clause). [assumption].
4 (exists x all y (D(x) & S(y) & R(x,y) -> V(y) & A(y))) # label(non_clause) # label(goal). [goal].
7 -D(x) | x = c1. [clausify(3)].
8 D(x). [deny(4)].
9 S(f1(x)). [deny(4)].
10 -S(x) | V(x). [clausify(2)].
13 A(c1). [clausify(3)].
14 -V(f1(x)) | -A(f1(x)). [deny(4)].
15 x = c1. [resolve(8,a,7,a)].
16 c1 = x. [copy(15),flip(a)].
17 V(f1(x)). [resolve(9,a,10,a)].
18 -A(f1(x)). [back_unit_del(14),unit_del(a,17)].
19 A(x). [para(16(a,1),13(a,1))].
20 $F. [resolve(19,a,18,a)].
```

Prueba 2

```
% ----- Comments from original proof -----
% Proof 1 at 0.06 (+ 0.06) seconds.
% Length of proof is 10.
% Level of proof is 3.
% Maximum clause weight is 2.
% Given clauses 0.

2 (all x (S(x) -> V(x))) # label(non_clause). [assumption].
3 (exists x (D(x) & (all y (D(y) -> x = y)) & A(x))) # label(non_clause). [assumption].
4 (all x exists y (D(x) & S(y) & R(x,y) -> V(y) & A(y))) # label(non_clause) # label(goal). [goal].
9 S(x). [deny(4)].
10 -S(x) | V(x). [clausify(2)].
12 -V(x) | -A(x). [deny(4)].
13 A(c1). [clausify(3)].
15 V(x). [resolve(9,a,10,a)].
16 -V(c1). [resolve(12,b,13,a)].
17 $F. [resolve(16,a,15,a)].
```

Prueba 3

```
% ----- Comments from original proof -----
% Proof 1 at 0.04 (+ 0.06) seconds.
```

```

% Length of proof is 10.
% Level of proof is 3.
% Maximum clause weight is 2.
% Given clauses 0.

2 (all x (S(x) -> V(x))) # label(non_clause). [assumption].
3 (exists x (D(x) & (all y (D(y) -> x = y)) & A(x))) # label(non_clause). [assumption].
4 (exists x exists y (D(x) & S(y) & R(x,y) -> V(y) & A(y))) # label(non_clause) # label(goal). [goal].
9 S(x). [deny(4)].
10 -S(x) | V(x). [clausify(2)].
11 -V(x) | -A(x). [deny(4)].
12 A(c1). [clausify(3)].
15 V(x). [resolve(9,a,10,a)].
16 -V(c1). [resolve(11,b,12,a)].
17 $F. [resolve(16,a,15,a)].

```

Prueba 4

```

% ----- Comments from original proof -----
% Proof 1 at 0.06 (+ 0.04) seconds.
% Length of proof is 14.
% Level of proof is 4.
% Maximum clause weight is 0.
% Given clauses 0.

1 (all x all y (S(x) -> D(x))) # label(non_clause). [assumption].
2 (all x (S(x) -> V(x))) # label(non_clause). [assumption].
3 (all x (D(x) -> A(x))) # label(non_clause). [assumption].
4 (all x (S(x) -> V(x) & A(x))) # label(non_clause) # label(goal). [goal].
5 S(c1). [deny(4)].
6 -S(x) | D(x). [clausify(1)].
7 -S(x) | V(x). [clausify(2)].
8 D(c1). [resolve(5,a,6,a)].
9 -D(x) | A(x). [clausify(3)].
10 V(c1). [resolve(5,a,7,a)].
11 -V(c1) | -A(c1). [deny(4)].
12 -A(c1). [resolve(10,a,11,a)].
13 A(c1). [resolve(8,a,9,a)].
14 $F. [resolve(12,a,13,a)].

```

Apéndice C. Árboles (ProofTools)

Figura 5

Árbol semántico de la segunda representación (ProofTools)

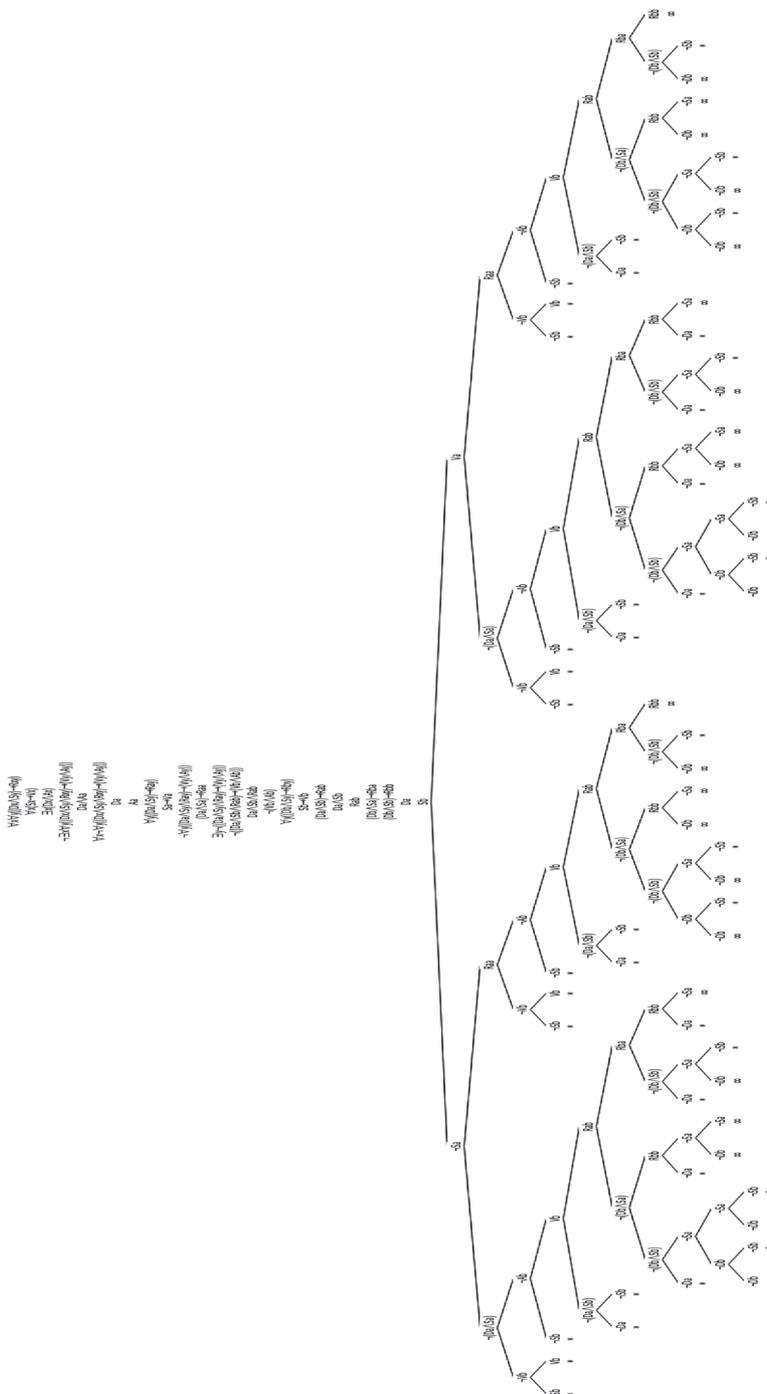
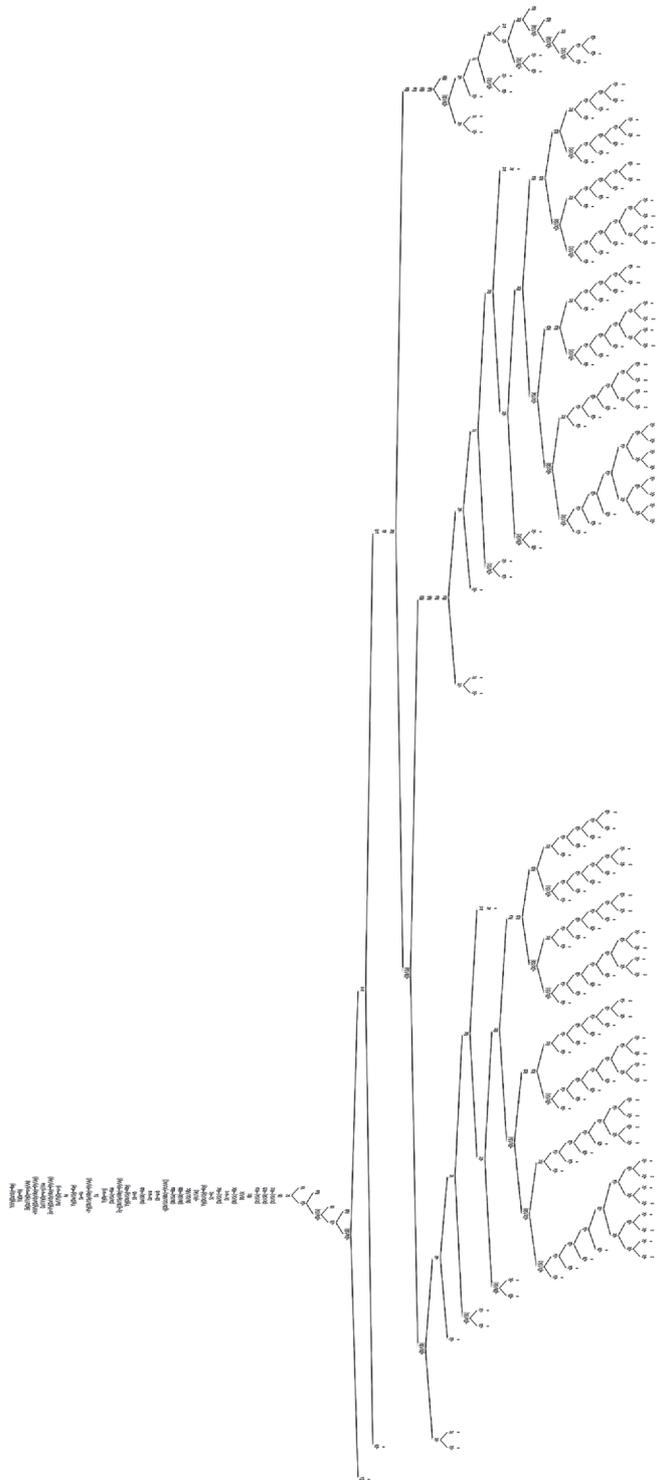


Figura 6
 Árbol semántico de la quinta representación (ProofTools)



J.-Martín Castro-Manzano (josemartin.castro@upaep.mx). Profesor de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UPAEP.

Recibido: 4 de enero de 2018
Aprobado: 30 de octubre de 2018

Miguel Antonio Ahumada Cristi

El concepto de existencia continua en el Tratado de Naturaleza Humana de David Hume

Resumen: *En el Tratado de Naturaleza Humana, Sección II, Parte IV, David Hume se pregunta por qué atribuimos existencia continua a los objetos y por qué asumimos que existen indiferente de nuestra mente y percepción. La respuesta de Hume constituye un doble desafío: un reto para el realismo, que sostiene que los objetos son físicos e independientes de nuestra existencia y percepción; también un desafío para quienes suponen que los cuerpos sí dependen de nuestras impresiones, a partir de las cuales les otorgamos el carácter de idea. En este artículo retratamos y reflexionamos –apoyados de ejemplos prácticos– la respuesta que Hume da a ambas perspectivas, esto es, que ninguna consigue asegurar inapelablemente la existencia incesable de los cuerpos; yendo más lejos, ni siquiera garantizar de manera fehaciente que realmente existen.*

Palabras clave: *Hume. Existencia continua. Mente. Percepción.*

Abstract: *On the Treatise of Human Nature, Section II, Part IV, David Hume questions himself about the reason why we attribute continuous existence to objects and why we assume that they exist regardless of our mind and perception. Hume's answer constitutes a double challenge: a challenge for realism, which maintains that objects are physical and independent of our existence and perception; and also a challenge for those who assume that the bodies depend on our impressions, from which we give them the character of an idea. Basing our argument on*

practical examples, we describe and consider the answer that Hume gives to both perspectives: that none of them is able to assure the unceasing existence of the bodies; going even further, these perspectives cannot even reliably guarantee that such bodies truly exist.

Keywords: *Hume. Continuous existence. Mind. Perception.*

Presentación

Puede decirse que todo de lo cual tenemos conocimiento tiene su origen en las percepciones, y las percepciones suelen generarse a partir de entidades que se sitúan en el mundo exterior a la mente. Somos seres percipientes por naturaleza, i. e., cuando percibimos algo (objeto o cuerpo) lo asumimos como un *existente* fuera de todo razonamiento o cuestionamiento. Se asumen, a su vez, todas las características de ese algo que se percibe, entre ellas: colores, tamaños y formas. También tenemos una cierta inclinación natural a asumir la existencia continua de estos cuerpos mientras no los estamos percibiendo; es decir, a los objetos se les atribuye no sólo una existencia en tiempo presente, al estar ante nosotros, sino también cuando se encuentran fuera de nuestro horizonte perceptual.

Sin embargo, las experiencias perceptuales son falibles, pues pueden engañarnos aun cuando comúnmente se asume que el mundo exterior es innegable. En otras palabras, en la cotidianidad nos desenvolvemos en percepciones inmediatas

de entes que conviven con nosotros. Esta inmediatez descansa en la idea que los objetos/cuerpos que percibimos no necesitan un intermediario para acceder a ellos, i. e., nuestras experiencias perceptuales siempre serán inmediatas y tendrán lugar sin necesidad de otro percipiente. Todas estas percepciones nos llevan a pensar que sólo a través de ellas, y de ninguna otra forma, podríamos lograr una apertura al mundo, cuestión con la que simpatizamos de manera natural.

En el presente ensayo abordaremos la posibilidad de la existencia de los cuerpos mientras se perciben y cuando se dejan de percibir, analizando específicamente al filósofo escocés David Hume, en la línea de su *Tratado de la Naturaleza Humana*, cuando se pregunta: *¿Por qué atribuimos una existencia continua a los objetos aun cuando no estén presentes a los sentidos, y por qué suponemos que tienen una existencia distinta de la mente y la percepción?* Amén de seguir la respuesta que el filósofo otorga a tal cuestionamiento, no nos centraremos tanto en concepciones personales sobre el tema, sino mucho más a reflexiones orientadas a su propio patrón explicativo de este interrogante.

Una pregunta necesaria

¿Existe la posibilidad de cuestionarnos si hay o no cuerpos o si hay un mundo externo en el cual estos objetos tengan existencia continua distinta de la mente y la percepción? A partir de la premisa sentada en nuestra presentación, que nuestras percepciones acostumbran ser aquello que nos conecta con el mundo externo, comenzaremos por abordar la existencia de los cuerpos en el mundo externo sobre la base de una teoría muy controversial que pone en duda nuestra idea general de cómo llegamos al conocimiento: *brain in a vat*.

La teoría *brain in a vat* es una de las tantas existentes que tratan sobre el origen de cómo pensamos y cómo a través de la percepción llegamos al conocimiento, tanto propio como del mundo exterior. La discusión partió del siguiente supuesto: un científico introduce un cerebro en una cubeta que contiene agua y las sustancias que lo alimentan. Luego, lo conecta a cables

eléctricos que pueden accionar una máquina de escribir, lo que hoy sería una computadora que simularía una realidad virtual, consistente en las respuestas que da el cerebro en la cubeta a los estímulos que se le comunican a través del computador. La persona que era dueña del cerebro recordará su vida pasada dentro de un cuerpo que actuaba según lo que le rodeaba; no obstante, puesto que continuará teniendo perfecta y normal conciencia dentro de la cubeta, solamente, las experiencias que ese cerebro tenga no podrán relacionarse íntegra y vitalmente con los objetos y hechos que ocurren en la realidad. Putnam describe de este modo la teoría:

Aquí una posibilidad de ficción científica que los filósofos discuten: imagine que un ser humano (usted puede imaginar eso para sí mismo) haya sido sometido a una operación por un científico maligno. El cerebro de esa persona (o su cerebro) fue removido de su cuerpo y colocado en una cubeta con nutrientes que mantienen el cerebro vivo. Las terminaciones nerviosas fueron conectadas a un supercomputador que causa en la persona, cuyo cerebro ella es, la ilusión de todo es perfectamente normal. Parece haber personas, objetos, el cielo, etc. Pero en verdad todo lo que las personas (usted) están experimentando es el resultado de impulsos eléctricos. Cerebros en una cubeta viajando del computador a las terminaciones nerviosas. El computador es tan engañador que si la persona intenta levantar la mano, un feedback luego lo hará ver y sentir la mano levantada. Además, el científico maligno puede, variando el programa, hacer a la víctima experimentar (o alucinar) cualquier situación o ambiente. Él también puede obstruir la memoria de la operación cerebral, de modo que la víctima vea sí misma como propia siempre habiendo estado en aquel ambiente. (Putnam, 1981, 5-6)

En filosofía, entre muchas posibilidades, se utiliza esta teoría para explicar el escepticismo y el solipsismo, este último ubicado en el extremo de la negación en figurarse mundo externo en la conciencia. Como podemos observar en la cita de Putnam, la teoría sostiene que puesto que los estímulos que recibe el cerebro en la

cubeta son los mismos que recibiría si estuviera en un cráneo, y puesto que estos estímulos son lo único que le permite interactuar con el medio circundante, no se puede saber, desde el punto de vista del cerebro, si él está en un cráneo o en una cubeta. Si se le envía al cerebro un estímulo que, por ejemplo, indicara que el dueño del cerebro está bailando un tango, el cerebro estaría pensando algo falso. Entonces, situados en *brain in a vat*, no sabemos si estamos en un cráneo o en una cubeta, es decir, no podríamos saber nada, ya que el estímulo es exacto a los estímulos que nos permiten conocer la realidad. En suma, podríamos estar todos muertos pero con nuestro cerebro vivo en una cubeta, ‘conscientes’, sin embargo, que vivimos de cuerpo entero.

La importancia de la teoría es muy relevante si se habla de Descartes (2000), quien sostiene que no se puede estar seguro de la calidad de nuestras percepciones porque algún ‘demonio’ o ‘genio del mal’ (como el científico que estimula al cerebro en la cubeta) nos está mandando estímulos no sólo falsos, sino por sobre todo desviadores.

Stroud (1986), nos atrevemos a decir, revive la postura cartesiana sobre el conocimiento, en el sentido que con esta metáfora ha probado que si bien existimos –puesto que el cerebro, que es nuestro, existe– no se puede estar seguro si en verdad conocemos. Hilary Putnam (1981), por su parte, rechaza el argumento de Stroud porque a su juicio el cerebro en la cubeta tiene una historia de interacciones con el mundo –puesto que ya está evolucionado como tal– que no le permitirían conocer la realidad de estar en una cubeta. En la línea de Putnam, podríamos pensar que si el cerebro dijera “soy un cerebro que está en una cubeta” estaría diciendo una falsedad. ¿Por qué falsedad? Muy simple: porque si todos estamos en la cubeta sólo el científico (o el demonio de Descartes) lo sabrían, y nadie más. Lo mismo ocurriría si el cerebro asumiera tener a su vista un objeto y lo percibe, porque ese objeto puede no existir.

Descartes piensa que existimos, y no que sabemos que existimos (*cogito, ergo sum*) porque el captar la posibilidad de la existencia del demonio significa que estamos pensando, es decir, existiendo. La observación de Putnam ha

sido rechazada también por algunos filósofos que creen que no sólo la experiencia es fuente de conocimiento. Un existencialista podría responder: un ciego de nacimiento sabe lo que es un árbol, porque, aunque no tenga la noción completa de árbol, sí tiene otros sentidos que le permiten percibirlo e idealizarlo. Si el cerebro en la cubeta supiera lo que es un árbol, sus percepciones de árbol descansarían en referencias ajenas; en otras palabras, no sabría nada que sea real. Como se ha observado, sólo el genio maligno o el científico de la experiencia *brain in a vat* sabrían la verdad¹.

A partir de la premisa que todo de lo cual tenemos conocimiento proviene de las percepciones, y que las percepciones nacen de impresiones localizadas en el mundo exterior a la mente, sólo hemos intentado aclarar que las percepciones que nos conectan y/o permiten interactuar con el mundo exterior no son infalibles; por lo tanto, pueden ser cuestionadas. Vale decir, a las percepciones no necesariamente debe atribuírseles el carácter de verdaderas. Si se pueden cuestionar nuestras percepciones, el único elemento capaz de permitirnos figurar la realidad externa a nosotros, se puede también cuestionar la existencia de la realidad exterior a nuestras mentes y, por extensión, también cuestionar la existencia continua de los cuerpos fuera de la mente y hasta de la percepción misma.

Este breve inicio tuvo sólo la intención de abordar indirectamente la pregunta de Hume. Hemos tratado de describir una manera de asumir la interacción del ser humano con el mundo, en relación a los objetos que se acostumbran a asumir como existentes.

Sobre la existencia continua de los objetos

Si bien el problema que trataremos en este ensayo es de algún modo abordado por Hume en las secciones finales de la Parte III del *Tratado de Naturaleza Humana*², nos fijaremos especialmente en la Parte IV, Sección II, puesto que es en este espacio donde Hume se hace la pregunta que pasará a orientar nuestro diálogo: “¿por qué

atribuimos una existencia *continua*³ a los objetos aun cuando no estén presentes a los sentidos, y por qué suponemos que tienen una existencia *distinta* de la mente y la percepción?” (1984, 321).

A pesar que Hume piensa que la experiencia nos otorga mayor seguridad en las posibilidades que se nos presenten, éstas nunca serán totalmente verdaderas. Vale decir, «todo conocimiento se reduce a posibilidad». Esto induce a pensar que si reflexionamos sobre la falibilidad de algún juicio siempre tendremos como opción el no estar en lo correcto, puesto que nuestros actos mentales son reflejos de la mente que nos condicionan para la creencia que lo que percibimos es asumido naturalmente como verdadero. Por ejemplo, es ‘verdad’ que en este preciso instante estoy sentado escribiendo este ensayo en mi casa y ocupando mi computadora, y que el reloj marca las 22:15 hrs. Pero podré preguntarme antes de dormir ¿mañana despertaré y nuevamente al venir a mi escritorio estará la misma computadora que anoche dejé en ese lugar? Si la respuesta es positiva, entonces supuse que la computadora tiene una existencia distinta de la mente y la percepción, pues asumí que mientras no la perciba ésta continuará existiendo.

Ahora conjeturemos que he retomado este ensayo, a las 11:00 hrs. del día siguiente. Asumo que tengo a la vista la misma computadora que ayer dejé en mi escritorio, con todas sus características. Naturalmente, nuestra tendencia será otorgar a los objetos una existencia distinta de la mente y la percepción, puesto que mi computadora aparentemente mantiene las mismas características que desde el momento en que la dejé de percibir hasta que la retomé. ¿Pero realmente se le puede asignar una existencia dual a los objetos, en este caso a mi computadora, en estas situaciones? Veamos algunas negaciones a esta pregunta:

Todos los objetos tienen forma, color y otras características que los definen. Esto es innegable para nuestra tendencia natural de asumir el mundo externo. De acuerdo a Menanteau (1979), Berkeley aseguraba que si existen las cosas es porque las percibimos, es decir, *son* porque las percibimos. Por lo tanto, si no las percibimos dejarían de ser, ya que «las cosas son en la medida que asumen el carácter de idea»; vale decir, sólo pueden existir en nuestra mente, con todas

sus características. Entonces, si lo que percibimos sólo puede existir en tiempo presente, no habrá cualidades de los objetos, ni tampoco un mundo externo más que en nuestro percibir. Es como si Berkeley nos condujese a aceptar que el único que percibe soy ‘yo’. Si así fuese, entonces también se puede asumir que el mundo que existe, con todos sus entes, no es más que mi percepción. La noción puede conducir al más claro solipsismo, i.e., un ‘yo’ como único percipiente. Como lo apunta Munoa (2007, 59), en Berkeley “existir no puede significar sino percibir y ser percibido (*esse est percipere et percipi*)”.

Para defender su postura, Berkeley se limitó al solo hecho de probar que existe otro ser capaz de percibir al mundo, nos referimos al dios de la tradición judeocristiana (Menanteau, 1979). Sería, entonces, Dios quien nos otorga la capacidad de percibir imágenes, así como del cuerpo y espíritu que permite percibirlos. Pero este fundamento teológico es insostenible, puesto que, si *Esse est percipi* Berkeley tiende a negar cualquier presencia, aceptando, sin embargo, a Dios. Incluso se puede pensar que, si no hay Dios, seríamos algo así como un ser solitario que vive en un mundo único (*yo*), alejado de todo lo demás, a pesar de la relación e interacción con lo externo. Cuestión última que en el plano común tomamos como prácticamente incuestionable.

En suma, si el objeto tuviese sólo existencia cuando es percibido declaramos que los objetos pertenecen sólo a una idea de la mente. Por lo tanto, se niega la existencia de los objetos fuera de ella; es decir, con mi percepción creo el mundo y eso niega la existencia continua de los cuerpos distintos a la mente y la percepción (Russell, 2017, 288). La sociedad coetánea a Berkeley catalogó su filosofía como descabellada e infundada, por cuanto no explica los problemas de la existencia y del conocimiento. Vale decir, sus postulados no permiten comprender lo que en realidad es necesario comprender: el mundo físico que nos permite desarrollarnos como seres humanos. Crítica esta con la que simpatizamos parcialmente, puesto que hemos de agradecer y reconocer que la preocupación de Berkeley abrió camino para llegar a ideas más precisas.

Pues bien, nuestro autor, Hume, se aproxima a Berkeley sólo en cuanto la relación de los

sentidos como presentadores de hechos, y las características de los objetos simples, como los colores, sonidos, movimientos, forma, etc. Alega aquél que no se puede fallar al empirismo no ateniéndose a los datos tal y como se dan en la experiencia; por ello es que calificó a Berkeley como inconsecuente consigo mismo.

Hume explica la existencia de los cuerpos en un sentido menos radical. Señala que nuestra naturaleza humana es tan insoslayable que nos lleva a pensar que el sólo hecho de ver los cuerpos que nos rodean nos permite adjudicarle existencia. Dice el filósofo que “la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que cogitativa” (1984, 316). En consonancia, el percibir un objeto no necesariamente puede llevarnos a una realidad de existencia continua del mismo. Hume enfrenta este problema afirmando que

si los objetos de nuestros sentidos continúan existiendo aun cuando no se los percibe, su existencia será desde luego independiente y distinta de la percepción; y viceversa, si su existencia es independiente y distinta de la percepción, los cuerpos tendrían que seguir existiendo aun cuando no se los perciba. (1984, 322)

Para resolver esta inflexión, el filósofo escocés hizo un examen profundo de los sentidos, órganos que nos conectan con el mundo externo; a la razón, asumida como entendimiento; a la imaginación, entendida como ficción que produce la continuidad de alguna percepción. Hume observa que todos estos actos mentales son posibles causantes de la existencia continua de los cuerpos, aun cuando no estén presentes en los sentidos.

Según Brentano, todos los actos mentales perceptuales, como oír y ver, y no perceptuales, como recordar, razonar, emitir juicios, necesariamente incluyen un objeto que se aparece al sujeto (González & Capetillo, 2017). Estos razonamientos comúnmente se asumen como verdaderos, puesto que sabemos que estamos contenidos en un universo de objetos, cuerpos, ideas (siguiendo la línea cartesiana de la existencia); esto es, estamos ante cosas que van mostrando *sus* características según *nuestras* percepciones, como las

formas, tamaños, colores, olores y sabores. A estas mismas cualidades Hume llama de *impresiones*, las que pueden generar pasiones, sensaciones y emociones. Si el objeto fuese una *idea*, Hume diría que «*idea es una débil impresión de la mente*». Nos dice Russell sobre esto que

Para Hume, una impresión puede originarse tanto de la experiencia sensorial de actividades como la memoria. Dice que las impresiones producen ideas que difieren de la experiencia sensorial porque no tiene la misma nitidez. Las ideas son pálidas copias de impresiones que, en algún momento, las precedieran en la experiencia sensorial. En todo caso, cuando la mente piensa, considera las ideas que están en su interior. En este caso, el término idea debe ser comprendido en el sentido griego literal de la palabra. Para Hume, pensar es pensar por medio de imágenes, o imaginar, para utilizar una palabra latina que en el origen significó lo mismo. En general, toda experiencia sea sensación o imaginación, es llamada de percepción. (Russell, 2017, 294)

Ahora bien, para llegar concretamente a la respuesta de Hume sobre la cuestión en disputa, nos limitaremos a hacerlo a partir del mismo Hume pero no sin abandonar completamente nuestros propios juicios. Como dijimos hace un momento, el filósofo establece que pueden ser tres los responsables de otorgar la existencia continua e independiente de los cuerpos: los sentidos, la razón y la imaginación. Veamos estas tres posibilidades:

Los sentidos como posibilidad

Hume, al referirse a los sentidos, de inmediato los sentencia al señalar que

Estas facultades son incapaces de engendrar la noción de existencia continua de sus objetos cuando éstos dejan de manifestarse. Ello sería, en efecto, una contradicción en los términos, y supondría que los sentidos continúan actuando aun después de haber cesado por completo de actuar. Estas facultades pues, en caso de tener alguna influencia en este punto, deberán originar

la opinión de una existencia distinta, y no continua y, para ello, deberán presentar sus impresiones, o como imágenes y representaciones, o como unas muy distintas y externas existencias. (1984, 322)

Cuando Descartes (2000) decía que todo lo que conocemos nos llega o llegó por los sentidos, asume que son éstos los responsables de la conexión entre nuestra existencia y la existencia de los cuerpos distinta a la nuestra, aun cuando sean los sentidos los que están sometidos a las primeras impresiones que generan las ideas. A juicio de Descartes, todo nos ha llegado por los sentidos, y ellos en más de una vez nos han engañado. Entonces, serán éstos los que generan las impresiones, pero no pueden garantizar la seguridad, en cualquier sentido, sobre un realismo exterior totalmente verdadero. Descartes no niega al sujeto percipiente, sino que coloca en duda lo asumido como verdad del objetivo percibido.

La negación de Hume de los sentidos como responsables de la existencia continua permite pensar que puesto que los sentidos no transmiten más que una simple impresión de imágenes de algo «*distinto, independiente o externo a nosotros*», y puesto que todas las impresiones pueden ser dudosas, jamás nos entregarán una referencia que vaya más allá de la percepción, v. gr., puedo ver una mesa, la tengo a mi vista y la asumo como objeto junto a todas sus características. Pero si me voy del lugar donde está la mesa los sentidos no son los que suponen su existencia —ya que estos dejaron de percibirla— sino más bien un acto de mi raciocinio o parte de mi imaginación.

Los sentidos nos presentan creencias injustificadas, puesto que, como bien lo enseña Pereira “los objetos perceptuales no pueden seguir existiendo cuando el sujeto que percibe no está visualmente consciente de ellos. Dada su existencia interrumpida y fragmentaria, nuestras percepciones se desvanecen, cesan de existir cuando no son percibidas” (2008, 8). Entonces, no son los sentidos los que otorgan la existencia continua, porque ellos no dan origen a la existencia incesante cuando no son percibidos. En consecuencia, de acuerdo a Hume (1984, 321) tampoco podrán originar la creencia de

una existencia distinta de las que figuramos en nuestra mente.

La razón como posibilidad

Hume piensa que la percepción y la razón poco tienen en común entre sí. En efecto, estamos muy acostumbrados a pensar que la percepción es el reflejo inmediato de un acto de los sentidos, órganos que nos entregan las características físicas de los objetos externos. Por otra parte, sólo después de haberlos percibido nuestra mente los empieza a procesar sin necesidad de la percepción. No obstante, debemos tener en cuenta que sólo la percepción de los objetos externos nos entrega conocimiento, a decir de Leontiev “un acto racional no pudo nacer sino de una percepción” (1966, 46). A pesar de esta idea bastante sólida, Hume sostiene que no es suficiente para concluir que la razón sería la causa de la existencia continua de los cuerpos. Más bien, este juicio puede servirnos para inferir que la imaginación es la causa de este fenómeno. Veamos:

Los objetos con independencia de la mente no son sino percepción. En lo cotidiano, el ‘vulgo’⁴ atribuye una existencia continua y distinta de la mente a los objetos. Pero esta opinión no es razonable, puesto «que tiene una facultad distinta al pensamiento». Por lo tanto, deduce el edimburgués, es posible que la razón no sea aquella facultad que permite creer en un realismo externo incesante e independiente de la mente y la percepción. Siguiendo a Hume, Stroud piensa que “el vulgo cree que lo que continúa existiendo independientemente de la mente es exactamente la misma cosa que se ve y se siente; así no cabe decir que infiere lo uno de lo otro” (1986, 148). Entonces, si ni los sentidos ni la razón son capaces de generar la existencia distinta de los cuerpos fuera de nuestra percepción, ésta tendría que deberse completamente a la imaginación.

Constancia y coherencia

Antes de explicar la imaginación como posible causante de la existencia continua de los

cuerpos, Hume parte sosteniendo que “todos los objetos a que atribuimos existencia continua tienen una peculiar constancia, que los distingue de aquellas impresiones cuya existencia dependen de nuestra percepción” (1984, 329).

Esta constancia es la manifestación de un objeto que aparentemente mantiene la misma forma, es decir, no presenta alteración de imagen. Pero como toda impresión sensible, ésta no es perfecta, puesto que en favor del tiempo los objetos pueden variar en cuanto a sus características. Es más, en algunos casos pueden variar tanto sus propiedades que son dificultosamente reconocibles, pero siguen teniendo una ‘coherencia’. De este modo, Hume señala que tanto la coherencia como la constancia surgen de la concurrencia de las impresiones. Veamos:

Constancia para Hume es la manera en que los objetos tienden a permanecer de una misma forma en un lugar determinado. En efecto, sucede que normalmente asumimos que es esta constancia la que origina que pensemos en la existencia continua de los cuerpos.

Esas montañas, casa y árboles que están ahora ante mis ojos se me han manifestado siempre de la misma forma; y si al cerrar mis ojos o volver la cabeza, dejo de verlos, encontraré que poco después vuelven a mí sin la menor alteración. Mi cama, mi mesa y mis libros se presentan de la misma uniforme manera, y no cambian porque yo deje de verlos o percibirlos. (1984, 329)

En esta línea, es notable destacar que los objetos normalmente no presentan cambio alguno en un breve lapso; es decir, mantienen sus características. Pero Hume luego insiste en señalar que

cambian a menudo de posición y de cualidades y luego de una pequeña ausencia o interrupción pueden llegar a ser difícilmente reconocibles. Pero aquí hay que notar que, aun a través de estos cambios, siguen conservando una coherencia y siguen dependiendo regularmente unos de otros. Y esto es la base de una especie de razonamiento causal que engendra la opinión de la existencia continua de los cuerpos. (1984, 330)

Pensemos en lo siguiente: la rosa que por la mañana percibí ininterrumpidamente en el florero de mi cuarto pareció ser la misma en cada impresión; hoy por la tarde, no es la misma, sus hojas están levemente más caídas y sus pétalos se ennegrecieron en las puntas. Incluso el agua en que reposaba cambió un poco su color. A pesar de todos estos cambios, aun así, sigo pensando que es la misma rosa que estaba en la mañana, sólo que es distinta en cuanto a sus características.

Para Heráclito (s. VI a. C.), no existe algo que sea firme e inmóvil, todo lo que tenemos vive en constante transformación. En palabras Abbagnano y Visalbergui, en Heráclito “no es posible bañarse dos veces en el mismo río, ni tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado” (1992, 32), puesto que el principio de todo (*arjé*) es el cambio constante, i. e., las transformaciones que sufren todas las cosas. Aunque esto suceda, y a todos nos parecería casi evidente, Hume hace notar que los cuerpos, a pesar de presentar algunos cambios, siguen manteniendo una cierta coherencia. Por ello, retomando el ejemplo de la rosa en la pieza, asumiríamos que la flor que estaba en la mañana es la misma rosa que se volvió a percibir por la tarde, pues mantiene, aunque sea en relativa escala, una cierta *constancia y coherencia*. Huelga apuntar que si la causa de asumir la existencia incesante de los cuerpos es la constancia y coherencia —coherencia en el sentido de características de los objetos externos, igualmente la constancia— comprenderemos que los objetos sí poseen una existencia continua, pues el cambio observado en el tiempo nos hará pensar que está fuera de nuestra mente y percepción, y esto ya es otorgar existencia continua a los cuerpos.

Es bien sabido que nunca nadie se baña en el mismo río dos veces; por ello es que a pesar de la coherencia y constancia que presentan los objetos, éstos no son los mismos. Y aunque la constancia y coherencia sean perfectas a los sentidos, podríamos llegar a justificar, en su máxima radicalización, que el objeto en su composición atómica está cambiando constantemente; vale decir, nunca es igual. Por lo tanto, si cambian los cuerpos no son lo mismo de antes, y a pesar de la constancia y coherencia que presentan no habrá un «algo al cual regresar» que sea idéntico a que se dejó de percibir por unos instantes. Sin

embargo, cuando dejamos de percibir el objeto por un tiempo, y lo volvemos a percibir, éste, a pesar de una interrupción en la percepción, mantiene una coherencia tal que ante nuestros sentidos se presenta como un igual. Vale decir, los cuerpos se mantienen existiendo a pesar de los cambios físicos que sufren.

Percepciones interrumpidas e ininterrumpidas

Las percepciones interrumpidas son aquellas con las cuales nuestra percepción ‘sufrió un descanso’. Las percepciones ininterrumpidas son aquellas en que el objeto percibido se mantiene bajo nuestra percepción sin interrupción. Esto último es poco probable que suceda, puesto que nunca fijamos la vista en un solo objeto por un largo tiempo. Imaginemos que “A” es un objeto cualquiera mientras lo percibimos ininterrumpidamente (es decir, lo percibimos sin volver la vista). El objeto se puede representar de la siguiente forma: A1, A2, A3, A4, A5, A6... Si volvemos la vista, este objeto ya no es el mismo, ya no hay un «*algo* [idéntico] *al cual regresar*», lo que haría una serie interrumpida: A1, A2, B1, B2, B3, B4, A3, A4, A5...

“B” es otro objeto cercano al objeto “A” que se percibió mientras dejó de percibir a “A”. ¿Pero no será esto puro cansancio con cierto dogmatismo? Posiblemente, en la explicación de por qué todos los cuerpos cambian, un argumento que es casi infalible es aquél que se defiende a partir de la composición mínima de los cuerpos. Si todos los cuerpos están constituidos por partículas invisibles a la vista, los átomos, estos tienen en pequeña parte una transformación y/o movimiento –que como demostró Heisenberg no podemos determinar con exactitud– que los hace diferentes en cada instante, pero que está fuera de nuestro alcance perceptual (Hawking, 1990, 89-90).

La imaginación como posibilidad

Antes de comenzar este subapartado, se nos hace necesario destacar que Hume no dice

que los objetos tienen existencia, sino más bien nos orienta hacia la creencia que suponemos su existencia. En efecto, la imagen que se presenta a nuestros sentidos es una impresión que asimilamos como un cuerpo real, atribuyéndole una identidad perfecta. En palabras de Hume: “el paso suave de la imaginación a través de las ideas de percepciones semejantes nos lleva a atribuir a éstas una identidad perfecta” (1984, 342).

Hume plantea que la «*impresión es una existencia interna y efímera*»; por lo tanto, es más probable que la existencia continua de los cuerpos sea atribuida más bien a la imaginación que a los sentidos o la razón. Pensemos en lo siguiente:

Si creo que la silla que está a mi lado no se moverá, ni cambiará de color o de forma mientras cierre mis ojos por un instante, no será por los sentidos que en el transcurso de ese lapso yo crea que ésta sigue existiendo. Quizá al cerrar mis ojos, y dejar de percibirla, supuse pensar que la silla estaría ahí, con su misma forma y tamaño, cuestión que he supuesto no por mi razón, sino más bien por mi imaginación que me permite admitir que tal objeto continuó existiendo mientras mi percepción no la constató. Es decir, la imaginación le otorga una *continuidad* de manera natural a los objetos mientras éstos no son percibidos. En palabras simples, puede decirse que la imaginación les ‘alarga la existencia’.

¿Por qué la imaginación?

La mente siempre es capaz de guardar para sí lo que Hume llama de *identidad perfecta*, pero necesita de la imaginación para proyectarla. También la mente tiende a atribuir características que no pertenecen a las percepciones fragmentarias, siguiendo en esto último la interrupción de la percepción. Como dijimos, parece ser que la imaginación tiene la autoridad de continuar de manera natural la existencia de los objetos. A juicio de Menanteau (1979, 15), incluso hasta el mismo Berkeley cuando intentaba argumentar su *Esse est percipi* cayó en la tentación de citar a la imaginación como una explicación de su tesis: «el sol que veo de día es un sol real, y que *imagino* por la noche la idea de él».

Imaginación e identidad

Partiremos señalando que nuestras percepciones pueden ser semejantes, pero numéricamente distintas (como mostramos en las series interrumpidas e ininterrumpidas). Hume explica esto último acudiendo a la *semejanza* que se presenta en las percepciones. Veamos:

La mente atribuye cosas que no pertenecen a las percepciones fragmentarias. Entonces, tanto la coherencia y la constancia nos pueden inducir a creer en la existencia continua de los cuerpos, aun sabiendo que estas propiedades de los objetos no son tan fuertes ni precisas como para otorgarles tales atributos. Para Pereira, cuando en ocasiones dejamos de percibir un objeto “la constancia es tal que la interrupción de series similares no produce alteración en ellas” (2008, 23). De modo que aunque las percepciones sean interrumpidas las series numéricas parecerán idénticas. He ahí la fuerza de *semejanza* de una

percepción interrumpida de un mismo objeto, puesto que se relaciona con la percepción o experiencia pasada. En relación a esto, Hume señala:

Esta semejanza es observada miles de veces, y de un modo natural conecta entre sí muchas ideas de esas percepciones discontinuas, por medio de la más fuerte relación, con lo que lleva a la mente a pasar fácilmente de una a otra. Una transición fácil, o paso de la imaginación a través de las ideas de estas percepciones diferentes y discontinuas, viene a ser casi lo mismo que la disposición de la mente con que consideramos una percepción constante e ininterrumpida. Por eso resulta muy natural tomar erróneamente la una por la otra. (1984, 341)

Por ello es que la *semejanza* nos lleva a confundir lo idéntico con lo que efectivamente no es idéntico. Detengámonos en el esquema de Pereira (2008, 24) para luego analizar estas suposiciones⁵:

| Experiencia perceptual ininterrumpida | Experiencia perceptual interrumpida |
|---|--|
| (A1, A2, A3, A4, A5...) | (A1, A2, A3, A4, B2, B3, A5, A6, A7...) |
| (a) <i>Percibimos continuamente</i> (sin interrupción alguna) percepciones semejantes y temporalmente discontinuas. | (a) <i>No percibimos continuamente</i> percepciones semejantes temporalmente discontinuas. |
| (b) <i>Imaginamos</i> una percepción única y temporalmente continua basada en lo que percibimos en el presente. | (b) <i>Imaginamos</i> una percepción única temporalmente continua asumiendo más de lo que percibimos en el presente. |
| (c) Les <i>atribuimos</i> una identidad perfecta. | (c) Les <i>atribuimos</i> una identidad perfecta. |

Es un hecho que tendemos a aceptar la semejanza tanto en la experiencia perceptual ininterrumpida como en la interrumpida. Aquello debido a la mediación del fenómeno causa-efecto de los sentidos y nuestra imaginación como una inclinación natural, puesto que en sí misma la imagen presentada a los sentidos es discontinua. Somos nosotros quienes la asumimos como continua al pensar en un objeto con ciertas características, a pesar de que no lo estemos observando.

Según Hume, la imaginación soluciona esta contradicción por medio de la *ficción* que aparenta *semejanza* y, por ende, *identidad*. Ficción,

entendida como aquella capacidad de la imaginación que no respeta los límites de la razón al percibir un objeto. Hume se arriesga al proponer que la imaginación es la que puede continuar la serie, pero alega que esto es casi injustificable, puesto que la mente no concibe algo distinto a nuestras percepciones.

Hume defiende esta inflexión señalando que *fingimos* que los objetos percibidos continúan existiendo mientras no son percibidos, de tal modo que nos será posible otorgarles la existencia continua. En este caso, podríamos llegar a concluir que un argumento infalible,

que demuestre la existencia o inexistencia de los cuerpos fuera de la percepción, es enfrentarse a un sólido muro que no permite traspasarlo por más que busquemos el modo de hacerlo. Si intentáramos traspasarlo, podríamos rebotar contra el mismo lugar del que partimos. En suma, Hume no explica profundamente el cómo ni el porqué, sino el modo en que se origina la creencia de la existencia incesante de los cuerpos. Figurémonos lo siguiente:

El recadero me entrega una carta; y cuando la abro, me doy cuenta por el modo de escribir y por la firma de que me la envía un amigo que dice hallarse a doscientas

leguas de distancia. Es evidente que nunca podré dar una explicación de este fenómeno que pueda concordar con mi experiencia en otros casos, si no despliego en mi mente el mar y el continente entero que nos separa, y si no supongo los efectos y la existencia continua de postas y barcas, según mi memoria y observación. (1984, 331)

Aquí Hume entiende que no se puede explicar el fenómeno sino es a través de la existencia continua. En cuanto esto último, veremos cómo establece la diferencia entre vulgo y filósofo. Dicker, (citado por Pereira, 2008), señala que es importante contrastar las teorías en juego utilizando este esquema⁶:

SISTEMA VULGAR

- (1) Los objetos de los sentidos son cuerpos
- (2) Los objetos de los sentidos poseen una existencia continua
- (3) Los cuerpos poseen existencia continua

SISTEMA FILOSÓFICO

- (1) Los objetos de nuestros sentidos son nuestras propias impresiones de sensación
 - (2) Los objetos de los sentidos no poseen una existencia continua
 - (3) Los cuerpos tienen una existencia continua
-

Siguiendo este esquema, Hume nos hace suponer que el sistema vulgar es algo de lo que confiamos de manera natural y espontánea, pero a su vez negando la posibilidad de que sea verdadero. Es más, lo asume como prácticamente falso, porque para él es una falacia que se basa en la imaginación, puesto que “sólo percibimos datos sensoriales y que nuestras experiencias dependen constitutivamente en la funcionalidad de nuestros órganos de percepción” (Pereira, 2008, 28).

También señala que los objetos físicos no son cuerpos u objetos físicos, como piensa el vulgo. Según Hume, nuestras percepciones son fragmentarias e interrumpidas y dejan de existir cuando no son percibidas. De esto último se puede, incluso, inferir que ‘ser es ser percibido’ un yo como único percipiente, puesto que nuestras percepciones serían mentales y, por lo tanto, subjetivas. Estas argumentaciones parecen contrarias a las del vulgo, puesto que éste asume naturalmente y sin uso de la razón la existencia continua de los cuerpos. Cabe

destacar que, en sus juicios, Hume aparenta basarse en la doble existencia.

De acuerdo a Pereira (2008), Hume hace una distinción entre la existencia de nuestras percepciones y la existencia de los objetos de la percepción. Sostiene esto a partir del propio Hume, en cuanto nuestras percepciones serían “discontinuas y efímeras, así como diferentes en cada nueva manifestación, así como diferentes en cada nueva manifestación [y] los objetos de la percepción serían ininterrumpidos y conservan una continua existencia e identidad” (Hume, 1984, 349). Si nos fijamos en las suposiciones número tres del esquema anterior veremos que ambas son idénticas, aunque no hay garantía de que éstas sean verdaderas, puesto que son probablemente la causa de nuestras sensaciones de impresiones internas.

En ambas proposiciones, la vulgar y la del filósofo, Hume se siente “seguro de que, sea cual sea la opinión del lector en este preciso instante, dentro de una hora estará convencido de que hay un mundo externo y un mundo interno” (1984, 358).

En definitiva, podemos reparar en que ninguna de las dos proposiciones será capaz de aclararnos el porqué de la existencia del mundo externo, ya que las dos son incapaces de justificarse. Y que a pesar de que el sistema filosófico no niega la existencia dual, no es capaz por sí mismo de argumentar en contra del realismo externo, puesto que al final concluye, al igual que el vulgo, que los cuerpos tienen existencia continua. Por lo tanto, Hume demostró que la forma de pensar del vulgo (que ignora la filosófica), es tan aceptable como la del filósofo. De manera que el sistema filosófico es, según Hume, un ‘mal remedio’ para aclarar la existencia continua. Pereira está en lo correcto al decir que

Al parecer lo inadmisibles para Hume es que el sistema filosófico soluciona las contradicciones de la perspectiva vulgar por medio de una ficción de una doble existencia de percepciones y objetos extra-mentales (entidades reales en el espacio-tiempo), acción que Hume expresamente califica en el THN como ‘el monstruoso producto de dos principios contrapuestos’ y como un absurdo, ya que intenta ‘refutar y a la vez confirmar la suposición vulgar’. (Pereira, 2009, 159)

Es en este punto donde podemos hacer la síntesis de lo que venimos construyendo: Hume concluye proponiendo la imposibilidad de un realismo externo que sea negado o validado «*puesto que en ningún caso es comprobable*». Por lo tanto, como lo apunta Russell (2017, 299) “el resultado de la epistemología de Hume es una posición escéptica”

Consideraciones e interrogantes finales

Hume aclara que el hecho de que percibamos un objeto, y nos hagamos una idea de él, no es razón suficiente para pensar que éste continúa existiendo mientras se deja de percibir. En efecto, naturalmente asumimos como verdadera esta suposición, sin hacer mayor reflexión. El filósofo ha querido demostrar que el hecho de que los objetos sean percibidos no necesariamente puede

conducir a la creencia en la existencia continua como distinta de la mente. Aunque en lo común creemos esto último, para Hume la existencia continua no es más que una *ficción* de la mente que luego de percibir ‘algo’ sigue trabajando con el objeto percibido, fenómeno producido por la imaginación.

Si bien la constancia y coherencia de los objetos se mantiene cuando la percepción es interrumpida, igual seguimos creyendo en la existencia continua de los cuerpos, puesto que nacen de la concurrencia de nuestras percepciones, y nada está más allá de nuestros datos sensoriales. Es cierto que Hume propone que la imaginación es la que puede continuar la existencia del objeto, pero niega que esto sea justificable puesto que la mente no concibe algo distinto a nuestras percepciones.

Entonces, asumimos los objetos como existentes distintos de la mente y la percepción sólo al *fingir* por medio de la imaginación su existencia. A su vez, Hume nos aclara que tanto el filósofo como el vulgo son incapaces de demostrar efectivamente la existencia de los cuerpos, ya que ambos se contradicen y, además, las percepciones son válidas según sus propias impresiones. De manera que tanto el vulgo como el filósofo no consiguen elaborar una teoría que compruebe o niegue la existencia de los cuerpos.

En tal escenario, Hume no se aventura al demostrar el porqué y el cómo asumimos la existencia continua, sino que investiga y aclara el modo de cómo concebimos la existencia continua de los cuerpos fuera de la mente, puesto que la creencia en un mundo externo no es más que un hecho psicológico que nada tiene que ver con la razón y es, naturalmente, automático. En el *Tratado de Naturaleza Humana* el filósofo piensa que sin importar lo que podamos opinar en este momento, dentro de poco tiempo volveremos a estar convencidos de que hay un mundo externo y un mundo interno, independiente y continuo. Si intentáramos dar una explicación infalible al problema volveríamos al mismo lugar donde comenzamos.

Por último, queremos nuevamente señalar que el objetivo de este trabajo era abordar la idea de existencia continua en Hume, colocando ejemplos prácticos que nos permitieran entender

(y a veces problematizar) mejor las tesis humeanas iniciales sobre la temática. Sin embargo, esto no nos impide dejar un interrogante que consideramos bastante necesario: ¿por qué seguir pensando en Hume?; o bien, ¿por qué insistir en abarcar el interrogante si los cuerpos tienen existencia continua aun cuando no son percibidos? Dicho de otro modo ¿actualmente tiene sentido preguntarnos si los cuerpos son independientes de la mente y la percepción?

Autores como J. Searle (2006) nos dirían que la pregunta de Hume, su respuesta y su defensa, si bien es interesante como objeto de reflexión filosófica, no da explicaciones suficientes que nos lleven a conocer y comprender la manera que tenemos de relacionarnos con el mundo. No obstante, si bien tendemos a concordar parcialmente con Searle, para nosotros el problema va por otro lado: que lo que planteó Hume en 1739, contando con apenas 26 años, ha generado profundos y serios estudios que nos han llevado a discusiones, incluso, todavía más problemáticas: no solo pensar en la existencia continua, también en aquello que ‘cabalga’ sobre tales existencias, esto es, los valores. La misma problematización es frecuente en la axiología tanto del siglo XX como del XXI: ¿qué son los valores, son entidades dependientes o independientes de la mente y la percepción?

La rama filosófica que más ha respondido a estos interrogantes se llama Axiología (gr. *axio*, digno o valioso; *logia*, estudio). Esta disciplina, que se apoya bastante del empirismo y de la filosofía de la percepción, abarca el concepto valor (lat. *valere*) desde dos esferas: la conceptual y la fáctica, esto es, el valor en sí mismo y los juicios de valor; y la normativa, i. e., los valores como reguladores de la conducta humana, vale decir, valores morales. Y ambas dimensiones son discutidas especialmente desde dos corrientes: el subjetivismo y el objetivismo de los valores.

Para la corriente subjetivista o relativista, los valores que una entidad dependen del juicio valorativo del sujeto. En ese sentido, los valores de una cosa son tales porque hay un sujeto capaz de hacer un juicio sobre ella. Por el contrario, para la postura objetivista, o absolutista, los valores son independientes de la facultad estimativa del sujeto (el valor preexiste a la valoración). Esta tensión

entre ambas posturas posibilitó, finalmente, la adopción de una perspectiva menos radical: el ‘relativismo moderado’, cuyo argumento intenta proteger el carácter objetivo de los valores, al mismo tiempo que procura indagar sobre la subjetividad de los juicios de valor (Abbagnano, 2007, 1073-1075).

Estas tres posiciones, si bien establecen claras diferencias entre ellas –algunas muy radicales y otras que es posible pensar como complementarias– comparten el mismo principio: que si podemos hablar de valores y hacer juicios de valor sobre las cosas y los seres, es porque nuestros sentidos nos permiten percibir el mundo, relacionarnos, afectarnos, emocionarnos, con los cuerpos u objetos que hay en él. Hume es un excelente autor para iniciarnos en el desafío de discutir los valores de los cuerpos percibidos: pensar primero en los cuerpos como tales, i. e. su existencia.

Notas

1. Sabido es que en la película *The Matrix* (1999) las hermanas Wachowski se basan en parte en esta teoría para la construcción del filme.
2. Obra publicada en 1739, cuando Hume contaba con apenas 26 años. Sabido es que Hume publica el Tratado de manera anónima, puesto que no se sentía seguro de adjudicarse su autoría. Cuando por fin lo reconoce, ya más maduro de pensamiento y luego de haber publicado otras obras que le dieron cierta fama, llegó a opinar de su propio libro como «*esa obra juvenil... a partir de ahora, el autor desea que los trabajos siguientes puedan ser considerados los únicos que contienen sus concepciones y principios filosóficos*». Sin embargo, el Tratado continuaba siendo su ‘sombra no deseada’, motivo por el cual reformuló las ideas fundamentales de este. Por ejemplo, en el Tratado está la génesis de su obra *Investigación sobre los principios de la moral*, texto que le generó inconmensurable aprecio intelectual, y moral, de la élite de la sociedad británica y mundial. Indiferente de lo que Hume pueda pensar de su Tratado, no hay duda alguna que éste ha sido, es, y seguirá siendo, fuente de inspiración y reconocimiento –quizás tanto como crítica y negación– de quienes trabajan con temas asociados a percepción, mente y mundo.

Así como Aristóteles lo es en ética y en política, Hume se ha tornado casi un referente de citaciones obligadas en estas temáticas, sea a favor o en contra.

3. El resaltado es nuestro.
4. Concepto que utiliza Hume para referirse a lo que podríamos entender como “sentido común popular”. En efecto, la RAE en una de las definiciones de vulgo señala: “conjunto de las personas que en cada materia no conocen más que la parte superficial”. Ver en: <http://dle.rae.es/?id=c5bJuMy> (consulta: 01/11/2018)
5. Esquema de Pereira que fue adaptado en su presentación visual, pero sin alteraciones textuales.
6. Esquema de Dicker que fue adaptado en su presentación visual, pero sin alteraciones textuales.

Pereira, F. (2008). *Hume y la imposibilidad de concebir un realismo externo*. Santiago, Chile: Universidad Alberto Hurtado.

Pereira, F. (2009). *David Hume. Naturaleza, conocimiento y metafísica*. Santiago, Chile: Universidad Alberto Hurtado.

Putnam, H. (1981). *Reason, truth and history*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.

Russell, B. (2017). *História do pensamento ocidental*. Rio de Janeiro, Brasil: Nova Fronteira.

Searle, J. (2006). *La mente. Una breve introducción*. Santiago, Chile: Norma.

Strud, B. (1986). *Hume*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.

Godoy, E. (2011). *Algumas anotações sobre o juízo em Hume*. Santa Cruz do Sul, Brasil: Revista Barbarói, n° 35, 2011.

Bibliografía

Abbagnano, N. (2007). *Diccionario de Filosofía*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Abbagnano, N.; Visalbergui, A. (1992). *Historia de la Pedagogía*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Almeida, P. (2016). *A lógica da ficção no “Tratado” de Hume*. Belo Horizonte, Brasil: Revista Kriterion, n° 134.

Ahumada, M. (2016). ¿Qué se percibe cuando se percibe? São Carlos, Brasil: Revista Ipseitas, vol. 2, n° 1.

Descartes, R. (2000). *Meditaciones metafísicas*. Santiago, Chile: ARCIS.

Gianinni, H. (2005). *Historia de la filosofía*. Santiago, Chile: Catalonia.

González, G.; Capetillo, H. (2017). *Sobre la influencia de Brentano en el pensamiento freudiano*. México DF: Revista Historia y Grafía, n°48, 2017.

Hawking, S. W. (1990). *Historia del Tiempo. Del big bang a los agujeros negros*. Madrid, España: Alianza.

Hume, D. (1984). *Tratado de la Naturaleza Humana*. Buenos Aires, Argentina: Orbis.

Leontiev, A. (1966). *El lenguaje y la razón humana*. Montevideo, Uruguay: Pueblos Unidos.

Menanteau, R. (1979). *El idealismo filosófico*. Santiago, Chile: Universitaria.

Munoz, J. (2007). *George Berkeley (1685-1753)*. Madrid, España: Revista Sociedad Española de Oftalmología, v. 82, n°1.

Miguel Antonio Ahumada Cristi (miguel.cristi@unila.edu.br). Licenciado en Educación y Pedagogía por la Universidad Nacional Arturo Prat, Iquique, Chile; Magister en Filosofía por la Universidad Jesuita Alberto Hurtado, Santiago de Chile; Doctor en Educación y Sociedad por la Universitat de Barcelona, Catalunya. En enseñanza fundamental y media tiene experiencia como Docente, Coordinador Pedagógico y Coordinador Académico. También tiene experiencia en coordinación y redacción de proyectos políticos pedagógicos y proyectos de mejora educativa. En los últimos años viene desarrollando trabajos en las áreas de Historia y Filosofía de la Educación, Derechos Humanos, Valores y Ciudadanía en la escuela, con énfasis en la construcción de materiales didácticos y propuestas de dinámicas pedagógicas para los sistemas pedagógicos de la Frontera Trinacional (Brasil-Paraguay-Argentina). Actuó como director de trabajos de conclusión de curso en el postgrado Ética, Valores y Ciudadanía en la Escuela, de la Universidad de São Paulo. Actualmente es Coordinador del Centro Interdisciplinar de Letras y Artes del Instituto Latinoamericano de Artes, Cultura e Historia y imparte clases de Español en el Ciclo Común de Estudios, Historia de la Educación y Filosofía de la Educación en los ejes

de formación pedagógica de las licenciaturas, en la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA), Paraná, Brasil.

Algunas publicaciones

1. CRISTI, M. A. A.; Martin, X. . Reflexiones sobre el Método Paulo Freire. Más allá de una metodología, una praxis política.. *EDUCAÇÃO E FILOSOFIA (UFU. IMPRESSO)*, v. 33, p. 22, 2019.
2. CRISTI, M.; Martin, X. . Educación moral en Sudamérica: un sistema pedagógico de transversalidad. *REVISTA BRASILEIRA DE EDUCAÇÃO*, v. 23, p. 1-19, 2018.
3. CRISTI, M. Derechos humanos y violencia en Jorge Millas. *El Catoblepas (Colloto)*, v. 189, p. 10, 2018.
4. CRISTI, M. Kairós, parusía y haber llegado a ser como elementos constitutivos de la vida fáctica. La recepción que Heidegger hace de San Pablo.. *CLAREIRA - REVISTA DE FILOSOFIA DA REGIÃO AMAZÔNICA*, v. 4, p. 35-52, 2018.
5. CRISTI, M. Los métodos positivista y fenomenológico, una explicación desde las ciencias naturales y sociales. *Revista Pesquisa Qualitativa (Sociedade de Estudos e Pesquisa Qualitativos SE@PQ)*, v. 6, p. 541-555, 2018.
6. CRISTI, M. Comentarios sobre la obra *Lo Santo*, de Rudolf Otto.. *La Caverna de Platón*, v. 2017, p. 1-12, 2017.
7. CRISTI, M. Qué se percibe cuando se percibe? Realismo y Teoría de los Datos Sensoriales. *IPSEITAS*, v. 2, p. 1-13, 2016.
8. CRISTI, M. Del ser-para-la-muerte al ser-para-el-inicio. Martin Heidegger y Hannah Arendt. *Factótum. Revista de Filosofía*, v. 8, p. 8-13, 2012.
9. CRISTI, M. Acontecimiento y Natalidad en Claude Romano. *A Parte Rei (Sociedad de Estudios Filosóficos "Juan Blanco")*, v. 74, p. 1-8, 2011.

Recibido: 30 de enero de 2018
Aprobado: 20 de octubre de 2018

Stanley G.do Arce Delgado

La exposición del axioma A y la vigencia de la intencionalidad objetiva en la gnoseología de Leonardo Polo

Resumen: *La vigencia de una interpretación de la intencionalidad en la gnoseología de Leonardo Polo (fallecido en 2013) articulada con la exposición axiomática del acto cognitivo, muestra una de las dificultades más recurrentemente eludidas por los estudiosos del pensamiento poliano. Esta propuesta monográfica aborda el excursus de la difícil articulación sistemática de la definición de 'objeto intencional' con la axiomática del acto cognitivo, pero además se realiza una disertación sobre el asunto con el cometido de elucidar críticamente un sentido de 'intencionalidad' conforme con la axiomática.*

Palabras clave: *Acto cognitivo. Axioma. Intencionalidad. Operación. Objeto intencional.*

Abstract: *The validity of an interpretation of the intentionality in the epistemology of Leonardo Polo (deceased in 2013) articulated with the axiomatic exhibition of the cognitive act, shows one of the difficulties most recurrently circumvented by scholars of Polo's thought. This article addresses the excursus of the difficult systematic articulation of the definition of 'intentional object' with the axiomatic of the cognitive act, but also argues about the subject with the aim of elucidating critically a sense of 'intentionality' compliant with the axiomatics.*

Key words: *Cognitive act. Axiom. Intentionality. Operation. Intentional object.*

Introducción Cuestiones liminares

No es la primera ocasión en que el pensamiento textual de Leonardo Polo hace emerger en lectores y estudiosos algún desconcierto, considerando que en sus primeras condensaciones filosóficamente novedosas el propio autor advierte la dificultad de lectura, no obstante el carácter y propósito de la empresa que asume¹.

Pretender resemantizar el complejo 'intencionalidad objetiva', en concordancia con la noción axiomática de acto cognitivo y, en esa dirección, abordar la interpretación poliana de la intencionalidad no dejará al margen la consolidación definitiva del axioma del acto en la gnoseología de Polo Barrera, con la que la intencionalidad está internamente articulada. Con otras palabras: la complementariedad asegurada por la gnoseología de Polo, sostiene la exigencia imperiosa de que la intencionalidad, siempre que sea raigalmente cognoscitiva, ha de ser semánticamente inteligible en nexos con su estatus de axioma complementario del axioma del acto.

Dicho nexo inteligible ya deja como tarea discernir entre el establecimiento poliano de una axiomática y los difíciles problemas que no se le planteaban a una consideración de la axiomática de raigambre tradicional².

En esa dirección de cuestiones matemáticas y metalógicas³ los sistemas cuya condición sea la consistencia, *verbigratia*, son objetos de cognición lógicos o metalógicos, esto es, contenidos de la actividad actual de cognición⁴.

Con todo, habrá que advertir que la axiomática gnoseológica guarda, sin duda, algunas virtualidades de los sistemas lógico-matemáticos, concretamente, la posibilidad de conferir sentido a un signo mediante un sistema de axiomas⁵.

No obstante, la pretensión de dotar de nuevo sentido (*designatum*) al complejo ‘intencionalidad objetiva’, o bien ‘objeto intencional’, conlleva una profundización explicitante en la noción de acto cognitivo del axioma central que no debiera degradar la dignidad axiomática de la intencionalidad, pero sí eliminará del sistema de axiomas la interpretación textual de ‘intencionalidad objetiva’ que defiende Polo Barrera en el *Curso de teoría del conocimiento I*.

La consideración de la intertextualidad es semánticamente motivante, pues en ella cabe encontrar un sentido eidético de ‘intencionalidad’ que está comprometido con la noción de acto cognitivo⁶.

Esta labor exige de valoración crítica y, por lo demás, una “arqueología semiótica”, presupone la presencia objetiva como la entiende habitualmente la gnoseología poliana⁷. En tal medida, la semiótica textual puede ser procedimentalmente paralela, pero suplementaria.

Ad portas, la teoría del conocimiento no es sólo temática, sino operativo-temática: una teoría de actos operativos y objetos⁸, pero fundamentalmente de operaciones (Polo, 1987, 3).

La exposición programática de aquella teoría es lo que se traduce como una axiomática de cuatro nociones:

- A) axioma de la *operación* o del *acto*
- B) axioma de la *distinción de operaciones*
- C) axioma de la *unificación*
- D) axioma de la *culminación*

A, B, C, y D son los axiomas centrales. Axiomas suplementarios son los laterales: E y F, por ejemplo. Particularmente los axiomas E y F están en relación directa con el axioma central A⁹. De repente, el axioma F se formula: “el objeto es intencional”. Aclara Polo Barrera: “La objetividad se convierte con la intencionalidad precisamente porque el objeto conocido no se da de suyo” (1987, 31).

Requeriremos volver sobre esta aseveración para hurgar en ella. Por el momento, la axiomatización de la gnoseología es realizable y centrada en la noción de acto cognoscitivo (1987, 11).

De acuerdo con el planteamiento programático, asistimos a un primer bloque de asuntos que consta de las nociones de que están formados los enunciados generales del programa: qué es una operación, qué relación tenga una operación con un objeto, qué signifique ‘diversidad operativa’, ‘unificación’, etc. (1987, XIII-XVI).

En segunda instancia, se estudian pormenorizadamente cada operación y hábitos¹⁰, cuya importancia destaca Polo así:

el estudio del conocimiento habitual es sumamente importante, pues los hábitos perfeccionan a la inteligencia de un modo distinto a las operaciones. Ahora bien, el estudio de las operaciones ha de ser previo, dado que los hábitos son precedidos por ellas [...]. (1987, 5)

1. La noción de axioma y las objeciones a la axiomática gnoseológica¹¹

Polo reconoce, al menos, las siguientes objeciones a la axiomática de la teoría del conocimiento:

1. La gnoseología (teoría del conocimiento) es axiomatizable, en la mejor de las ocasiones, de manera parcial únicamente. La objeción 1 conlleva la siguiente:
2. La axiomatización (parcial) de la gnoseología es una pretensión dogmática.

La objeción 1 se la plantea Polo Barrera con motivo de la dificultad singular de axiomatizar la noción de facultad. No obstante que dicha noción aparece en los enunciados generales del programa, Polo sostiene de repente que no se la puede llevar a una traducción axiomática, toda vez que advierte:

[...] la inteligencia [...], siendo una, presenta la peculiaridad de no principiar un único nivel de operaciones, sino una pluralidad de ellas, que se corresponden con diversos objetos. Las demás facultades cognoscitivas

ejercen, cada una, un nivel de operaciones [...]. De ahí que el problema de la diversidad y unificación de las operaciones de la inteligencia sea más neto que el de las otras facultades. (1987, XV-XVI)

Empero, el autor del *Curso de teoría del conocimiento* no renuncia a la voluntad de esbozar la axiomatización de la noción de facultad (1987, 10)¹².

Con todo, la contención poliana respecto de axiomatizar la facultad, radica en que las operaciones constatadas en su ejercicio y rendimiento efectivo no se corresponden biunívocamente con las facultades que de hecho reconoce el programa (1987, XIII-XIV).

Una lectura atenta advertirá que la propuesta poliana está lejos de comprometer la axiomática con un desarrollo programático complementario. De otra manera: el hecho de que existan las operaciones que efectivamente existen –las de la visión, audición, imaginación, memoria, etc.– no es menoscabante de la dignidad de la axiomática gnoseológica y no lo es por cuanto que la supuesta dificultad aludida es impertinente para el estado de la cuestión programático: el acontecer cognitivo como acto¹³.

Reconocer el conocimiento como acto conlleva la exclusión de interrogantes tangenciales como: ¿por qué nuestra dotación cognoscitiva es la que es?, o bien ¿por qué no podríamos conocer de otro modo?, etc. Axiomatizar es justa e ineludiblemente renunciar a complicar la consideración sobre el conocimiento con asuntos marginales, todo lo interesantes que, en efecto, sean.

Requerimos establecer el elenco de operaciones. Sin embargo, de los axiomas no podríamos extraer las operaciones concretas y puesto que eso parece una contingencia, no sería posible establecer una axiomática de la teoría del conocimiento.

La solución ya insinuada es que el derrotero contingente de la evolución biológica y la historia en manera alguna concierne al acontecer cognitivo como acto¹⁴. Se colige que las operaciones cognitivas, enumeradas en el planteamiento programático, aferran una necesidad irrefragable.

Con respecto a la objeción 2, la obtusa opinión de que la axiomática es un dogmatismo,

resulta inadmisibles, por cuanto el enunciado tético ‘el humano conoce como de hecho conoce’ es inferior: ininteligible sin el axioma A.

Polo Barrera puede insistir en que la axiomatización de la gnoseología no es dogmática y, en cualquier caso, será antirrelativista (1987, 15).

La axiomática establece que el conocimiento no es una dotación o poder del que el humano esté provisto en función de dinamismos extracognoscitivos, a los que el conocimiento debiera sujetarse: una recusación del antropologismo y del psicologismo anejo a aquél¹⁵.

Paralelamente, una axiomatización de la gnoseología podrá establecer una teoría acerca del error y la desorientación a que induce el error: tratar de conocer conculcando los axiomas es equivocarse (Polo, 1987, 15).

Se impone anotar que el error no es inevitable, empero un peligro al acecho siempre es el subjetivismo, en la medida en que éste hace residir la evidencia y/o certeza en las eventualidades psíquicas de un sujeto concreto que es ocasión de ciertos idealismos para amalgamar el acontecer cognitivo con el sujeto y considerar aquél como una explicitación subjetiva. En tanto, más bien, el conocimiento es trascender, rebasar la subjetividad, mas no anularla (ver nota 15).

El conocer objetivo como explicitación subjetiva parece tener dos versiones históricas: el perspectivismo expresivo de la mónada en G. W. Leibniz y la comprensión donante intencional de sentido en Husserl. Ambas versiones son inmanentismos subjetivistas: uno psicologista o animista y el otro idealista trascendental¹⁶.

Con relación a consideraciones acerca del sujeto se destaca la necesidad intrínseca del axioma sobre el conocimiento operativo (Polo, 1987, 25).

La axiomática cognoscitiva no es la del ser, sino la del acto operativo, lo que aún nos exige la exposición de su sentido. Sentido que no es nada más extraído del texto poliano, sino elucidado a partir de una experiencia o vivencia original¹⁷.

Ahora bien, la “causa del error ya ha sido indicada: es la sustitución del axioma A por el sujeto” (1987, 16). Por lo tanto, no solamente es innecesario que el sujeto comparezca en la experiencia del acontecer cognitivo, sino que su tratamiento axiomático no lo requiere por cuanto:

la operación cognoscitiva es la estricta continuación del ser y, en ese sentido, no un simple accidente. Por eso puede tratarse de modo axiomático, y esto quiere decir que podemos captar con entera nitidez y evidencia su carácter necesario, incluso omitiendo el estudio del sujeto. (1987, 26)

Paralelamente, en cuanto la operación cognoscitiva es acto, su carácter axiomático no tiene como supuesto la realidad de la facultad¹⁸.

Por lo que respecta al carácter axiomático resumiremos que Polo Barrena recupera dos prerrogativas de inteligibilidad del axioma A: su necesidad apodíctica (1987, 22)¹⁹ y una continuación de otra necesidad, la consecuencia de la necesidad intrínseca de un supuesto: el ser (1987, 25).

Conforme con la exposición de esta última prerrogativa, la necesidad del axioma es intrínseca, toda vez que es la continuación, el proseguimiento intrínseco del ser.

Polo Barrena enfatiza que en el caso del conocimiento humano el antecedente ontológico necesario es la persona. De tal manera, aludir al ser como supuesto intrínsecamente necesario de un axioma es de un alcance mayor y más intenso: la evidencia cognitiva como basamento de la certeza es epifanía del ser (*evidentia veritatis*). De aquí se sigue que el supuesto del ser no puede admitirse, en lo que respecta al axioma del conocimiento, como una idea subrepticia, incógnita o precógnita, no se requiere de esa manera²⁰. El ser se conoce, como supuesto necesario en el acontecer cognitivo: *al conocer* se posibilita conocer el ser como supuesto necesario. Según decimos, para Polo Barrena ese ser-supuesto es la persona, el existente humano. Cabe decir: si el acto cognitivo es real, el sujeto personal lo es también²¹.

II. La exposición poliana del axioma A y la inteligibilidad del conocimiento como acto operativo

El conocimiento como acto operativo entraña para Polo Barrena la idea de inmanencia. La inmanencia operativa aludirá directamente a la naturaleza *activa* del conocer objetivante.

La idea de inmanencia operativa es, para Polo Barrena, comprendida según la noción aristotélica de “*enérgeia*” o praxis perfecta:

Aristóteles la expresa así: cuando se edifica no se tiene lo edificado (no existe lo edificado); cuando existe lo edificado, no se edifica: y esto es praxis como medio o kinesis (héron, distinto, es lo edificado del edificar). En cambio, cuando se ve se tiene lo visto y se sigue viendo. (1987, 53)

La explicación poliana sigue ese derrotero: el edificar no posee lo edificado, en tanto que al ver se tiene o posee lo visto y se lo sigue viendo (1987, 53). El ver posee lo visto y esa posesión es la inmanencia cognoscitiva.

La inmanencia cognoscitiva de la operación significa directamente que acto es movimiento no sucesivo, ni continuado *después* del acontecer. La inmanencia no permite la sucesión del logro operativo (1987, 54)²².

En tanto el logro objetivo de la operación es inmanente, el movimiento o la acción cognitiva es no-transitiva, es decir, *enérgeia* o praxis en sentido propio (1987, 54)²³.

No obstante, la deuda que Polo cree que tiene con el aporte aristotélico en el esclarecimiento del conocer como *acto*, es notorio que el filósofo ibérico rebasa el *corpus* aristotélico (e, incluso, el aporte tomista):

averiguar cómo los movimientos son compatibles con las categorías, y cómo son en cuanto compatibles con ellas, es muy interesante, pero su diferencia intrínseca contiene una indicación ascendente afín al hallazgo trascendental. Esta división es obvia e innegable. Las categorías pueden discutirse, pero esto no. (1987, 58)

Eso que Polo Barrena considera indiscutible es la diferencia en la naturaleza de los movimientos:

al ver, se ve: el ver es un acto. Dicho acto es perfectamente simultáneo con lo visto. Luego lo visto está en acto también. Quitemos el ver, ¿lo visto está en acto? No: si no se ve, no se ve (lógica estoica simple).

Y si se ve, se ve-lo-visto. Al ver estoy viendo. Asimismo, al ser estoy siendo. Esto es acto. Muy distintos son los movimientos transitorios, movimientos que pasan a otra cosa, acciones respectivas a pasiones. (1987, 58)

En conformidad con la recuperación poliana del aporte aristotélico no podrá nunca comprenderse el acto cognitivo como una efectación, como una acción causal. Correlativamente, la evidencia fenomenológica no permite mostrar lo-conocido (objeto) como un efecto: “la operación logró lo que tenía que lograr. No se puede decir de ningún modo que fracasó. Por eso se llama *práxis perfecta*” (1987, 61). No ocurre eso con los actos eficientes, porque pueden frustrarse... sin embargo, valga la aclaración de que, aun considerando la frustración causal eficiente como imposible, los actos operativos de conocimiento son absolutamente simultáneos con sus objetos, de tal manera que entre ellos y el acto de cognición existe una alteridad esencial²⁴ que prohíbe rotundamente la existencia de un nexo causal entre acto y objeto o viceversa:

1. Por una parte, nada existe en el acto como acto cognoscente que se asemeje al *contenido* del objeto,²⁵ y
2. El contenido objetivo es tanto cuanto la existencia del acto, es decir, tanto acto cuanto objeto y viceversa, no más ni menos (noción de conmensuración (Polo, 1987, 80).

Arribamos así a nociones de la gnoseología poliana que completan el aporte aristotélico y tomista²⁶. Una vez que apreciamos la simultaneidad conmensurativa entre acto y objeto podría desautorizarse cabalmente la versión causal-eficiente del conocimiento de algunos idealismos. Que el acto cognitivo ejerce una agencia causal debe concederse solamente respecto de la entidad o existencia objetual; lo que Polo Barrera distingue como ‘objetualidad’ respecto de ‘contenido objetivo’, cuyo *denotatum* no es efecto del acto cognoscente. La objetualidad tiene una causa eficiente y formal en el acto cognitivo, entre tanto respecto del contenido objetivo el acto está determinado por

el fin, es decir, por el contenido como posesión cognoscitiva: si el fin no es un determinante causal del acto cognitivo su determinación es relativa a la *conmensuración* (lo destacado en el punto 2 anterior).

El acontecer cognitivo no es sufrir o padecer moción del objeto en cuanto objeto (objetualidad). La moción (causal) está en otro plano o ámbito de indagación: en el de las energías estimulantes y las facultades orgánicas (véase nota 12).

Deberá parecer obvio que la intelección poliana del acontecer cognitivo sigue el derrotero aristotélico que discierne entre “acción” (*enérgeia*) y “movimiento” (*kínesis*).

David González lo expone concisamente:

Es decir: el ver no tiene que terminar de ninguna manera, ni siquiera aguardar a un momento “posterior” del ver para que sea visto lo que se ve. Aguardar un momento posterior significaría: empiezo a ver, pero no hay visto hasta después de ver. El mismo lenguaje que empleamos muestra impropio esta postura, que equivaldría a decir: no se ve hasta después de haber visto. Todo lo contrario: al ver se ve, en perfecta simultaneidad. Esa perfecta simultaneidad la recoge Polo con el término ya: es una traducción del término que emplea Aristóteles, *háma*. (2005, 41)

Ahora bien, tener ya para el acto cognitivo es posesión de fin, decíamos más arriba. Y *poseer* es, en simultaneidad, no acabar la acción: el acto cognitivo es esa acción que no acaba, no cesa, al *tener su fin*. *Lo que no posee fin* es el *término* de una moción. Asimismo, lo que es efecto de una moción causal, según aludíamos, no resulta *poseído* como fin, toda vez que la moción causal y el efecto tienen algo en común y ello es condición lógica y ontológica de causación. Semejante condición no es *háma*. Por eso puede asumirse que la moción causal no es *posesiva* de su efecto, por más que sea una causación inmanente²⁷.

En lo que sigue se apreciará la pertinencia de la discusión en torno al planteamiento de la intencionalidad según Polo Barrera, en el marco más amplio del axioma del acto cognitivo (axioma A).

III. Discusión acerca de la interpretación poliana de la *intencionalidad objetiva*

Introducción

Nos exigimos exponer la noción de intencionalidad que Polo Barrera sostiene en el marco del axioma A. Estimamos que dicha exposición está íntimamente conectada con la noción de *commensuración*. Eso por cuanto ha de parecer claro y distinto que la intencionalidad es proporcional al potencial cognitivo de la operación, de hecho, esta indicación es axiomática:

La fotografía está en la cartulina. La intencionalidad pura no lo está, sino que se corresponde con el acto de conocer. El acto de conocer, al prescindir de la cartulina, logra la intencionalidad, pero no extrayéndola de la cartulina o arrebatándola. No hay ninguna pugna de este tipo, ninguna expropiación, como si la realidad, al ser conocida, quedara privada de su forma. (1987, 122)

Estas sugerencias polianas indican que la intencionalidad objetiva se corresponde con el acto cognitivo y, sólo por eso, la intencionalidad no es algo real o existente allende el acto de cognición: que no existe objeto sin operación significa no más que el objeto no puede establecerse *positivamente*, pues su realidad pende del acto de cognición (1987, 115). Según decimos, la intencionalidad, en primera instancia, no es algo *positivo*, un hecho, en la realidad objetivada. Empero, es relativa al objeto en cuanto fin de la operación.

Es acá, sin duda, donde debe introducirse una cuestión: ¿es la intencionalidad una nota esencial del puro acto o del objeto como tal?

La noción de *commensuración* o congruencia (Polo, 1987, 80 y ss.) no facilita considerar que la intencionalidad (axioma lateral F: 1987, 105-107) constituya una virtud esencial de cualquier objeto en cuanto objeto. Y eso por cuanto el objeto, *congruentemente*, habría de aparecer *como significando formalmente* lo real en cuanto es objetivado. La fortuna de ese discurrir persuade de la

incongruencia ineludible de atribuir al objeto lo que en él no es conocido *en acto*.

La noción de congruencia –por una serena *reductio ad absurdum*– imposibilita la atribución de la intencionalidad formal pura al objeto, atribución que hace Polo desde el *Curso de teoría* (1987, 121-129). Nos convencemos de poder eximirnos de la tarea de citar ejemplos textuales del propio Polo con la certeza de que no contribuirán a validar su discurrir en concordancia con el rigor de la noción de *commensuración*²⁸.

Dicha noción aparece envuelta en el axioma lateral E: “no hay objeto sin operación” (1987, 78). Este axioma compromete a entender y estatuir que la actualidad del objeto proviene del acto de cognición como *enérgeia* o *praxis akinésica* (empleo poliano de los términos aristotélicos). González Marijuán (2015, 16) considera con pertinencia la importancia de acudir a la *commensuración* antes de atender a la intencionalidad.

Conforme con la noción poliana de congruencia, la intencionalidad no es, ni puede ser, una nota o rasgo esencial de la objetualidad, del objeto en cuanto objeto. No parece que cualquier objeto pueda ser intencional, toda vez que está íntegra y unitariamente *ob*, es decir, “yace delante” o “frente a”: *presencia*²⁹.

Se roza una frontera de problemas emergentes que plantean una idea de intencionalidad cognoscitiva inconciliable, en apariencia, con la noción tradicional de “signo puro formalmente remitente”.

III.1. Planteamiento de problemas emergentes

Ha de parecer que lo intencional no es el objeto como objeto, esto es, en cuanto está *ob (iectum)*³⁰.

¿Es el acto cognitivo la intencionalidad? O bien: ¿qué significará para el acto ser intencional?

Una respuesta siquiera tentativa habrá de considerar lo que se ha expuesto acerca del conocer como acto *energético* y lo que el propio Polo comprende al leer el infinitivo latino *intendere* en su *Curso de teoría del conocimiento I* (1987, 158).

III.2. La lectura poliana de ‘*intendere*’

De acuerdo con Polo (1987) el vocablo se entiende con un sentido doble: según que el ‘*in*’ signifique “estar” y según signifique “trayecto direccional”.

No parece dejar a la deriva lo que Polo expone respecto de uno y otro sentido: *tendere-in* es el “estar en el tender” y así significa estar-en el objeto que es la *intentio* y en la dirección del trayecto está lo conocido en acto, según la intencionalidad *pura*.

Sin embargo, descalificada por incongruente, con los propios términos polianos, la idea de objetividad intencional *pura* en cuanto signo formal puro, podría inclinarnos, dialécticamente, a considerar intencional sólo el acto. Empero, este declive de la cuestión es unilateral: ¿acaso las especies como la imagen, las ideas generales o el concepto no son seres intencionales?³¹

Si lo son, al menos, no son intenciones *puras* toda vez que se repara en ellas. Pero son intencionales, pues versan sobre objetos en acto. Resulta, además, que la intencionalidad de especies cognitivas como las mencionadas más arriba, es parecida a la de la lengua hablada o escrita, más nada, puesto que ni la imagen, ni la idea general o el concepto (terminología poliana) yerran un ápice sus objetos: el vocablo ‘gato’ puede ser naturalmente equívoco, según los contextos, pero además, según también los contextos, puede remitir a una imagen, un recuerdo, una idea general, un concepto, un percepto...³²

La intencionalidad cognitiva parece depender del acto si el objeto acontece con él.

Desde luego, es notorio el valor fenomenológicamente descriptivo del contenido objetivo en cuanto *consiste* de una nota o de una síntesis de notas; ahora bien, una síntesis no es una “esencia” o un constituyente formal intrínseco de una realidad... esto es relevante para la gnoseología, puesto que la sola distinción entre, digamos, “mononota” y “síntesis de notas” depende de la intencionalidad de contenido y valga, además, que reparamos en ella, (la intencionalidad) y no en la atención, temática propiamente psicológica.

El estar en la tendencia (*intentio*) es lo esencial del acontecer cognitivo, no de la atención.

La atención presupone la posesión inmanente de objeto.

Conforme con la noción de *congruencia* y el carácter inmanente de la posesión cognitiva (no subjetual), la intencionalidad es un estar-en y un estar-con el objeto y si esto tiene un valor descriptivo, en una evidencia de claridad y distinción, un objeto *consistente* de una nota o de una pluralidad de notas sólo parece deberse al acto que intencionaliza el *contenido objetivo*: ¿qué acto hace que aparezca un árbol como árbol, o bien como un conjunto sintético sensible de notas sin más? La respuesta depende de la intencionalidad del *tipo* de acto, no del objeto. Sin duda, no parece que esa intencionalidad activa penda de la subjetividad. En lo absoluto, la subjetividad personal nada puede determinar la intencionalidad del acto como acto: es distinto que se conozca un objeto como síntesis de notas o como notas constituyentes o esenciales, de cualquier manera, un objeto consiste de tales o cuales notas en cuanto también es conocido o hecho presente *según* una imagen, recuerdo, idea general, concepto, etc.³³

La intencionalidad del acto como operación inmanente parece conferir los rasgos que Polo Barrena atribuye al objeto en cuanto objeto, a la objetualidad, y no ya al *contenido* del objeto. El escorzo de un árbol o un cubo, *verbigratia*, es la unidad sintética de notas percibidas, como contenido de la percepción sensorial. La objetualidad respectiva del contenido percibido es su *unicidad* presencial; en tal medida, la unidad sintética *percibida* es objetualmente única. La *unicidad* no es una nota del escorzo del árbol o del cubo, sino un carácter o rasgo de la objetualidad, debida, según parece, a la inmanencia posesiva del objeto por parte del acto intencional.

También la *unicidad* objetual es significativa de que *sólo hay* objeto y que allende la presencia cognitiva *no hay otra presencia*: la presencia es objetual y nada más que objetual y no algo del contenido objetivo. En conformidad con la noción de congruencia, diremos: la unidad sintética de notas percibidas es lo único que *hay* como objeto percibido, en cuanto aislado presencialmente de otros objetos.

III.3. Conclusiones relativas a esta sección

La distinción poliana que se viene acogiendo entre *contenido* y *objetualidad* de los objetos nos ha exigido un paralelo discernimiento en la intencionalidad cognitiva.

De acuerdo con la sugerencia poliana, la intencionalidad debe describirse como el estar-en y el estar-con el objeto, no obstante, el *Curso de teoría* sienta que si el conocimiento es acto operativo el objeto es intencional (axioma lateral F).

Esto último planteaba si lo intencional ha de ser, más bien, el acto energético de conocimiento antes bien que el objeto como especie *sígnica pura* relativa al *contenido*.

De repente, el destino de la formulación del axioma F parece depender, adicionalmente, del sentido en que se asume que el acto es intencional y eso exclusivamente está relacionado con la teoría poliana de los *tipos* (niveles) de actos cognoscentes, si es cierto y seguro para Polo que la intención cognoscente es el estar-en de la tendencia cognoscitiva, como acto operativo³⁴.

Desde el punto de vista de la naturaleza operativa del conocimiento (sección II de este artículo), la intencionalidad del acto cognoscente no es una propuesta meramente especulativa, pero sí radica o se cimienta en una averiguación insoslayable que el pensamiento filosófico poliano acoge. Dicha averiguación apunta hacia la ya observada diversidad entre actos o acciones y el movimiento o moción (Sección II, mencionado más arriba).

Por tanto, la intencionalidad imbrica la *objetualidad* en la inmanencia operativa con el *contenido* del acto cognoscente conforme con su tipología.

El acto cognoscente se podrá inteligir “intencional” según la índole intensiva de la *praxis perfecta*: se ve, se posee lo visto y se sigue viendo. La intención está en el fin, no en el término, respecto de él la intención cesa.

De acuerdo con el *Curso de teoría*, debe comprenderse que existe intención operativa de *contenido* si el objeto es susceptible de ser descrito en su carácter *objetual*, puesto que no acontece que *hay pensado* si no *lo hay*, es decir, no *hay* lo conocido sin acto cognoscente (axioma

lateral E): ‘hay’ y ‘objeto’ son semánticamente equivalentes (véase Polo, 1989, 123-125).

La fenomenología poliana manifiesta la alteridad esencial de cualquier contenido respecto del acto cognitivo: el cubo o el árbol percibidos, conocidos, los *hay* (como objetos o contenidos), pero en su contenido consistente de notas cúbicas o arbóreas no existe indicio alguno del acto cognoscente. Presentar un contenido no lo presenta a su vez como presente, no es autointencional: “La presencia no interviene, sino que más bien destaca: lo pensado es objeto en la medida en que el acto no se inmiscuye [...]. La presencia en modo alguno se descubre en el objeto como objeto” (1989, 127)³⁵.

Leído con atención, se cae en cuenta que el texto poliano no extravía estos discernimientos fenomenológicos fundamentales.

IV. Nueva exposición del axioma lateral F

La exposición poliana del axioma de la intencionalidad advierte con cuidado que la objetividad –presumiblemente como *contenido*– es lo abierto inmediatamente en cuanto que *ya* dado, conferido según el acto cognoscente, sin demora:

Sin ese “en” no se podrá hablar de objeto pensado, y sin objeto pensado no cabe el “en”. “In”, con acusativo, tiene sentido direccional. El “en” está dirigido, sin transcurso, a lo dado, abierto, inmediatamente: ya hay. El “en” es una dirección a lo dado; es lo que los medievales llaman *intentio*. (1989, 81)

No obstante, lo que deberá ser intencional no es el contenido y, aún menos, la objetualidad con los rasgos irreales de mismidad y unicidad respectivos del objeto como contenido, pero no como notas del contenido, según apreciamos (subsección III.2, más arriba), sino como notas de la *objetualidad*, de la *presencia* de contenido objetivo, debida al acto cognoscente no al *contenido que consiste* en sus notas y que no *consiste* en el acto cognoscente como tal (III.3, más arriba).

El propio texto poliano alude inequívocamente a que la apertura intencional es debida (condición suficiente y necesaria) al acto cognitivo, “con otras palabras: un objeto no está abierto a otro objeto, sino, exclusivamente, *al* objetivarlo, *al* pensarlo” (1989, 83).

La alusión poliano a la intencionalidad respectiva del acto objetivante parece perentoria. Sin embargo, Polo Barrera admitió sin oscilación que lo intencional es el objeto, no el acto. Abordamos esta exploración y elucidación crítica justificando nuestro disenterir a partir de la incongruencia de la idea de un signo puramente remitente como objetividad.

La objetividad no es lo intencional y las especies intencionales, en cuanto vehículos de la intención de objeto, carecen de *objetualidad*: la especie imaginativa (la imagen del objeto o el objeto *en imagen*) en cuanto intencional no es *lo mismo*, ni es única pues más allá de sí remite activamente al objeto o contenido imaginado, conmensurado con el acto mental respectivo. La presencia es únicamente del objeto conocido en acto y no lo es de la especie mental en cuanto intencional; justamente, el objeto está *imaginativamente presente, idealmente presente, conceptual o judicativamente presente*, etc.³⁶.

Cabe asentir a la intencionalidad de las especies mentales respecto de la del acto objetivante; allende el acto cognitivo la especie intencional es un figmento y, además, inútil. No obstante, es inútil desecharla, no sólo por cuanto la experiencia fenomenológica inhibe por completo la pretensión de su prescindencia, sino también porque la apertura operativo-objetiva es múltiple, pues múltiples son las operaciones cognitivas y jerárquico su orden.

Se aludió a que la intencionalidad del acto parece estar repartida entre el contenido objetivo y el carácter objetual. No obstante, cabe reparar en que no *hay* contenido allende el acto cognoscente que confiere carácter objetual, esto es: los actos cognitivos son de distinto nivel (axioma B), pero cada uno es una *operación* (axioma A); consecuentemente, uno e idéntico acto es intencional respecto del objeto y el conferimiento de la objetualidad acontece con el acto, pero éste no se hace consciente si no se sube de nivel cognitivo; ese es el primer peldaño para la descripción del

carácter objetual, la manifestación propiamente dicha de la presencia cognitiva de objeto³⁷.

También, en conformidad con el carácter intencional de la operación cognoscente hemos debido recuperar la definición de especie intencional y demoler la de objeto intencional que pulula en el *Curso de teoría* poliano.

La especie intencional es reconocible en cuanto vehículo intencional de conocimiento del objeto; el vehículo se detecta con su intencionalidad: distintos actos conocen objetos diferentes (axioma B) en *congruencia* (noción de *conmensuración* entre objeto y acto cognitivo).

No es admisible aseverar la indetectabilidad de las especies, pero además sin su vehiculación intencional el objeto no sería alcanzado en su *contenido*: el acto imaginativo conoce el percepto *en imagen*, de otra manera lo conocería como lo presenta la sensibilidad “externa”. La imaginación sensorial-perceptiva conoce su objeto en cuanto percepto imaginado, no remite más que al percepto, imaginado según el correlativo acto operativo. Se destaca lo que sigue:

1. La intencionalidad de las especies mentales es detectable, pero ellas no son objetos, sino vehículos activos de conocimiento en acto; allende la operación las especies no son vehículo de conocimiento. Los objetos, en cuanto objetos, son pasivos, aunque no como una materia: son el fin poseído —en pretérito perfecto— por la operación cognitiva³⁸.
2. La intencionalidad del acto cognitivo está proyectada sobre el contenido del objeto y la presencia objetiva, en su virtud, se dice ‘irreal’ respecto del contenido de notas: el verdor del follaje arbóreo es nota del árbol percibido, pero nunca lo es su presencia³⁹. La irrealidad de los rasgos de la presencia es relativa al *contenido* intencionalizado del objeto, no relativa al acto cognitivo, pues éste es real.

La presentación es real, puesto que lo es el acto operativo, pero las notas descriptivas de la presencia no son reales respecto del contenido consistente del objeto (véase Polo, 1989, 84-86 y 103)⁴⁰.

Si la presencia fuese nota del contenido intencionalizado del objeto (v.gr.: el verdor del follaje), el acto cognitivo estaría causando eficientemente ese contenido objetivo: lo que, sin duda, contraviene la axiomática gnoseológica.

En tal dirección, el axioma A y su lateral E vindican una esencial alteridad entre acto cognitivo y objeto conocido que, por cierto, no es de índole dialéctica, toda vez que los opuestos de la relación de conocimiento no subsisten en proceso hacia una presumida conciliación sintética de aquéllos. Por demás, la relación esencial del acontecer cognoscitivo no es una oposición entre sujeto y objeto, sino una correlación esencial de alteridad de acto y objeto, la más perfecta unidad en la alteridad.

Según aseveramos, la presencia relativamente considerada al acto es real, pero relativamente considerada al objeto como *contenido* no lo es: la presencia no es nota del contenido. Conforme con esto último, la intencionalidad no es real respecto del contenido objetivo; es real solamente en cuanto acto presentante. Por ende, la presencia no es algo real del objeto, algo real en él.

Conforme con lo aportado, los rasgos o notas de *objetualidad* –la mismidad y unicidad objetuales– las debemos a la índole posesiva de la inmanencia cognitiva y son “irreales”, no pertenecen al *contenido objetivo* intencionalizado por el acto⁴¹.

La recuperación que cabe de la intencionalidad (axioma F) intelige la fórmula poliana “el objeto es intencional” en cuanto que el objeto de conocimiento es *fin* o aquello *poseído* por la trayectoria directa (inmediata y unitaria) del acto cognoscente. En tal medida, la intencionalidad axiomática prohíbe la autocognición, toda vez que el objeto conocido hace de imposibilidad para la autocognición del acto. El acto cognoscente no es autointencional y, como se ha enfatizado, la objetividad de conocimiento no puede ser intencional allende el acto cognitivo⁴².

Estar-en y estar-con el objeto funcionan como descripciones de la intencionalidad, pero para tal cometido el axioma F debe desenvolverse así: el conocer en acto operativo no es autocognoscible y el objeto es intencionalmente existente; y por tanto no se da de suyo, sino que es donado en el acto operativo, de otra manera no existirá

objetualidad, sino constitución del existir por el conocer, pero no como causa eficiente, sino como formalidad del existir, en tanto el conocer se posee a sí como existente.

En su virtud, las especies cognitivas son vehículos de intencionalidad en el acto cognoscente y con ese *status* no son objetos. La entidad objetual de tales especies (como la imagen o el concepto, el enunciado judicativo etc.) es recién posible por otro acto de conocimiento reflejo.

Notas

1. El trabajo de María José Franquet (1996, 313) es útil para el propósito de conocer el derrotero laboral e intelectual del filósofo ibérico. Sin duda, los trabajos de la autoría de Polo a los que se alude son *El acceso al ser* (1964), vertebración metódica de la metafísica, y *El ser I. La existencia extramental* (1966) que incluye importantes ligámenes exegéticos con la filosofía griega antigua, concretamente con la ontología usiológica de Aristóteles.
2. Problemas contemporáneos que, en conjunto, suman tres: el de la (in)consistencia, el de la (in)completitud y el de la independencia de un sistema axiomático. Sobre el particular véase (Agassi, 1986, 239 y ss).
3. La referida distinción nocional que Polo expone hasta el *Curso de teoría del conocimiento II* (1989, 100 y ss.) entre *contenido* y *objetualidad*, arraiga en la axiomática del acto cognitivo y en sus axiomas complementarios. Se conservará para aquellos vocablos técnicos polianos la itálica y cuando el contexto no lo requiera se prescindirá de ella. Regularmente se empleará la itálica para los vocablos técnicos de procedencia poliana. Advertiremos, en lo sucesivo, que la idea de complementariedad, concretamente la del Axioma F, es un tópico relacionado con la completitud o la independencia de un sistema axiomático, pero la imposibilidad de axiomatizar la intencionalidad objetiva poliana no hace de esta noción un teorema, ni tan siquiera un postulado (en el sentido de su definición clásica). La situación de complementariedad es una de reciprocidad entre el axioma central y los laterales en la medida en que estos están gnoseológicamente condicionados por el axioma central. De tal manera que si no es conocido el axioma A no

es cognoscible el axioma F, pero en esa medida, el axioma central no es condición de posibilidad inferencial (lógica) del axioma lateral.

La centralidad del axioma A obedece en los axiomas complementarios a que éstos abordan el axioma del acto con relación a tópicos especiales o bien a “determinadas objeciones”, como dice Polo Barrena (1987, 9).

4. Requerimos asentar dos precauciones sobre las que habrá que retornar: a) la actualidad cognitiva no es instantaneidad de la conciencia, si por ‘instante’ significamos un “fragmento de tiempo”, se comprenda e imagine ese fragmento como estático o móvil; el conocimiento *puede* ser instantáneo, puede acontecer instantáneamente, pero no será temporal, según la naturaleza de su existir; b) correlativamente la naturaleza activa del conocer no está en dependencia del transcurso temporal y el presente cognitivo no se confunde con el presente temporal imaginario en cuanto éste envuelve la duración *qua* dilatación del instante estático que, por tanto, deja de ser estático en esa medida.

Una constatación de la intemporalidad e inespecialidad de la conciencia como acto la encontramos en la *Experiencia de la Conciencia. Principios de lógica de la alteridad* (2009), de Fernando Leal, (92 y ss). Empero, la referida fuente no desarrolla las consecuencias discursivas de inteligir el acto cognitivo como lo exige su constatación vivencial.

5. Con provecho puede consultarse (Bochenski, I., 1985, 172-173).
6. Véase (Bochenski, 1985, 80).
7. Habrá que observar que los ejercicios hermenéuticos requieren de la presencia objetiva si, como contemporáneamente se comprende, hay un *círculo* en el entendimiento de las partes desde el todo y viceversa de un texto, o bien de lo “ajeno” y “lo otro” por “lo propio”, etc. Por lo tanto, la interpretación comprensiva textual será, para esa empresa, una condición necesaria, pero no suficiente, puesto que el conocimiento es una experiencia originaria; allende ésta, la comprensión semiótica textual sería una imposibilidad.
8. La “teoría” es, para Polo Barrena (1987, XV), una noción de procedencia aristotélica.

Con toda probabilidad, Polo Barrena está considerando la noción de “teoría” expuesta por Aristóteles en *Ética a Nicómaco* 1177a-1178a. La teoría como actividad contemplativa —en lo que aquí interesa destacar— es discernida cabalmente de lo que es inteligido por ‘objeto’ y ‘objetividad’,

a saber, si una teoría dice que no conocemos cosa alguna, o que no se relaciona con acontecimientos cotidianos, no se refiere, con ello, a una actividad cognitiva, sino a un *objeto*. Si, por otra parte, hablamos de ‘objetividad’ en la acepción de “condiciones de racionalidad normativa”, éstas también son *objeto* (véase Polo, 1989, 73-86). Con respecto a los términos ‘objeto’ y ‘objetividad’, una pertinente discusión en (Camacho, L., 2005, 68-69).

9. Consúltese al respecto (Polo, 1987, 8-9 y 30-31).
10. Referirse a la noción de hábito en Polo Barrena importa dos asuntos: 1. Dicha noción es requisito para comprender la actividad cognitiva de la inteligencia, sólo ella es susceptible de hábitos (1989, 206). La imaginación parece desplegar un hábito impropio, pues ésta objetiva sus propias imágenes eidéticas como imágenes formales (Polo, 1987, 375-376), empero sólo la inteligencia objetiva o conoce su propia limitación cognitiva (1987, 207); y 2. Si la activación intelectual no es sólo operativa, el axioma de niveles cognitivos (B) en correlación con el axioma de la culminación (D) está en dependencia de los hábitos intelectuales. Conforme con los axiomas A y B, los objetos conocidos por la inteligencia no son imágenes, ni perceptos. Ahora bien, entender que no se entiende más que lo entendido permite seguir entendiendo que no se entiende más... eso es la intelección como hábito según el axioma D: la inteligencia conoce cualquier obstáculo y al hacerlo lo supera operativamente (1987, 209 y ss.).
11. Previo a una lectura intertextual de la obra poliana relativa a una idea de intencionalidad, resulta ineludible la consideración y estudio, aunque fuese breve, de los inexcusables prenotandos teóricos (o metateóricos): la noción de axioma y las objeciones a la axiomática del conocimiento. Véase *Curso de teoría del conocimiento I* (1987, 12 y ss.).
12. Sin duda, el planteamiento programático puede tener un cimiento neurocientífico, antropológico y psicológico cognitivo: véase el nutrido “Apéndice” de *La conciencia viviente* de J. L. Díaz (2007) como insumo estimulante. Sábese que el elenco antropológico de “facultades” mentales o conscientes que nos permite considerar la neurociencia contemporánea no tiene carácter definitivo o clausurado. Aún más: puede apreciarse que la fenomenología psíquica describe procesos mentales y sus contenidos, no facultades en su acepción clásica.

Es notable que a Polo Barrena no le inquieta este acercamiento a la cuestión de las facultades cognitivas, en cuanto que puede reconocerse la contingencia evolutiva e histórica de aquéllas (1987, 14). Por otra parte, con ocasión de sus estudios neurobiológicos, Polo asume que el sistema nervioso es una unidad funcional no totalizada respecto de sus partes, lo que, en efecto, permite la pluralidad de facultades (1989, 41).

13. Es menester reparar —como lo hace el autor del *Curso* (1987, 29 y ss.)— que el conocimiento objetivante, como operación, es activo siempre y necesariamente. A esta aseveración poliana dedicamos el debido espacio más adelante, entre tanto indicamos que en el conocer operativo objetivante, es manifiesto que nada tiene de pura pasividad, lo que el conocer tiene de receptivo se lo debe a su naturaleza de acto, sólo recibe en cuanto es activo. Indubitable comparece el enunciado: ‘el conocer no es una pura receptividad respecto del objeto’.

En conexión con la índole activa (operativa) del acontecer cognitivo, el conocimiento no es ni puede ser inteligido como un hecho, o bien si se tiene por un “hecho necesario”, no se trata de una causa ni de un efecto físico. Cómo conoceríamos un agente en cuanto *está causando* (en el tiempo) es cuestión que el operar objetivante no podrá acoger metódicamente por sí solo.

14. Esta objeción que examinamos es oriunda de cierto relativismo y psicologismo. Particularmente, el psicologismo para Polo es un reduccionismo subjetivista, puesto que considera el acto y la intencionalidad cognitivos como subjetivamente constituidos: el sujeto se incluye en la operación cognoscitiva con carácter constituyente (1987, 108). El carácter activo se lo deberíamos a la voluntad: *cuando* quiero conozco, de otro modo padecemos lo conocido. Ese voluntarismo acerca del conocimiento confina el conocer en el sujeto consciente de sí como querer.

La observación poliana gira en derredor de que la voluntad no trasciende hacia sus objetos, por cuanto por sí no conoce, pende de los actos cognitivos (1987, 86 y ss.). De tal manera, le parece a algún filósofo moderno, como Descartes, que la voluntad es más subjetiva que el conocimiento.

15. Más aún, la axiomática poliana del conocimiento desestima la acusación de psicologismo por parte del Husserl de las *Investigaciones Lógicas*: la idea de *actividad* habría de desautorizarse en lo que a la conciencia respecta, comprendida sólo como “vivencia intencional”. La observación

husserliana en la *Investigación V* (parag. 11) podrá ser valiosa por otra sugerencia, empero despoja al conocimiento de su perfección esencial y la intencionalidad como se la describe allí es insuficiente para el acontecer cognitivo, o bien tiene un carácter complementario, sólo relativo al *yo*. El conocer como acto es la condición necesaria de la propia vida subjetiva, por eso no puede ser reducido a instancia de un *yo*-sujeto empírico o trascendental.

Es notable que el intencionalismo husserliano y su rival psicologista pierden de vista que la trascendencia del conocer es acto, primordialmente acto: un sueño coherente y vívido es imposible, en cuanto ostensivo o patente, sin el acto imaginante correlativo. Como se ha aludido, no cabe la presencia objetiva (lo que hay presente) sin un conocimiento activamente receptivo de lo que hace de objeto y que nominamos con Polo Barrena ‘operación’. La crítica del conocimiento deberá sentar que los fenómenos oníricos, en su carácter diferencial de los de la percepción, no están en potencia respecto de estos últimos; potencia es la facultad imaginativa.

Por otra parte, el señalamiento de alcurnia idealista que condensa el parágrafo 7 de las *Meditaciones Cartesianas*, acerca de la mera posibilidad de que el mundo percibido fuese un sueño coherente, adolece de una certidumbre que no disierne entre objetos por sus actos sensoriales e imaginativos. Una certeza de esa índole descuida el carácter activo del conocimiento. Carácter activo que cimienta, funda, la diferencia entre objetos, es decir, la diversidad tipológica de los objetos entre sí: una imagen no puede ser percibida porque la percepción no tiene acto para eso. La imagen con soporte físico es objeto, en la acepción poliana de ‘objeto’, pues habrá de ser *a fortiori* percibida. Por demás, la ilusa sospecha de las *Meditaciones Cartesianas* es psicologista de acuerdo con Polo porque hace residir la evidencia en un evento o estado relativo al sujeto empírico y no en el acontecer activo del conocimiento, como lo exige el axioma A. La “evidencia” de las *Meditaciones* conculca, paralelamente, el axioma B de la distinción de operaciones.

La supresión de la incertidumbre escéptica acerca de la percepción de la realidad del mundo natural y social requerirá desocultar el acto cognitivo; recorrer experiencialmente (constatar) niveles superiores de actos cognitivos que conocen otros actos, no exclusivamente objetos (axioma B).

16. Véase (Husserl, 1992, 58-66; 1997, 113-114). El sujeto trascendental, en el planteamiento que de él hace Kant, es incongruente, en términos polianos. La incongruencia aludida radica en que la trascendentalidad del yo no se conmensura con alguna operación cognitiva, ni el yo es operación cognitiva alguna. Que el yo sea la condición de unidad sintética de toda objetividad lo hace incapaz de conmensurar algún objeto con su acto: su acto de unificación objetiva no es conocimiento, pues supone “elementos” que sí son objetos de actos del pensamiento, las categorías (Polo, 1987, 84-85). Por todo lo anterior, hay una extraña asimilación del acto cognitivo con el sujeto por parte del idealismo trascendental: si asentamos que el yo conoce nos obligamos a asumir —de acuerdo con Polo Barrena— que el yo posee objetos (constructos o no), empero el yo no posee objetos, los posee la operación del conocimiento y, en la medida que los posee, no los construye. En Husserl, aunque la intencionalidad es esencial para el conocimiento, está relegada a una dirección del yo hacia el objeto, es relativa al yo, no al acto en primera instancia (González Marijuán, 2015, Cap. IV, 1.c).
17. Experiencia “original”, no es objetiva, sino existencial, del ser-cognoscente: el acto cognitivo. La acción de conocer es inobjetivable, porque el objeto no presenta, sino que es-presentado. Como corresponderá apreciar, la actividad cognitiva no puede ser-presentada, sino vivida como actualizante de *lo que* con ella se hace objeto y únicamente objeto.
18. Polo advierte en este tramo de su propia exposición que la noción de una facultad operativamente en acto no puede ser ni pensarse en el aristotélico orden categorial, o bien, según decimos, el acto cognitivo trasciende la subjetividad sin anularla, sin anonadarla. Se alude a que la trascendencia intencional de alteridad es condición necesaria de la estructura reflexiva o autoconsciente, el yo o la “yoidad”; empero, el sujeto no se reduce al yo, el sujeto es la persona, una vida íntima que se realiza consciente en el acto de trascendencia intencional objetivante. Valga, pues, destacar que la vida íntima consciente no presupone sin más la idea de un yo, puesto que hay niveles de conciencia (axioma B).
19. Polo contrasta la noción de axioma con la de postulado (20-21) y a diferencia de una proposición con carácter de postulado, nos dice el autor (22), el axioma debe mostrar que no puede ser de otra manera. Este “no poder ser de otra manera” concierne directamente a una evidencia de lo que es: lo que se muestra, tal como se muestra, en tanto se manifiesta. En este sentido hemos apuntado a la evidencia de claridad con la que se manifiesta el acto. En tal medida, Polo podría estar correlacionando la apodicticidad del axioma con la evidencia de claridad vivencial del acto como tal ajustado con su objeto (Polo, 1989, 237). Habrá que observar, de todos modos, que la indubitabilidad, por otra parte, involucra aspectos que interfieren con una intuición evidencian-te: aspectos psicológicos y lingüísticos. Ambos aspectos tienen un factor común: el tiempo. En efecto, la indubitabilidad en la medida en que intervienen factores psicolingüísticos tiene que ser progresiva, por la interferencia emocional y la carga ideológica idiomática.
20. Advertimos, entonces, que no asentamos a un preconcepto de ser. Millán Puelles creyó que requerimos un preconcepto de lo real (1990, 34-35), tanto para objetos reales como irreales que involucra también la idea de “objeto en general”. No obstante, toda vez que la objetividad de lo conocido es correlativa de la actividad real-intencional habrá que destacar en ella la realidad que ella misma es y, en ese sentido, no se trata de un pre-conocimiento, sino una modalidad de “experiencia” de la actividad (actualidad) real operativa. Conforme con lo que llevamos dicho, el carácter *a priori* del conocimiento del ser como operación o acto cognitivo dependerá de lo que se conciba como experiencia o “testimonio acompañante” (Polo 1989, 237), quizá por eso Polo ha preferido acuñar el término ‘suposición’, porque el acto permanece oculto para sí mismo, toda vez que no se reconoce en el objeto conocido, sino que es conocido posteriormente o, al menos, simultáneamente, a la acción objetivante por otro acto cognitivo. No obstante, de acuerdo con el axioma B hay un nivel de conciencia que, conociendo otros actos cognitivos, no puede describir lingüísticamente la presencia mental (1989, 90 y ss.).
21. Parece obvio que la realidad existencial de la persona y la del acto de cognición *son una*. No obstante, pueden muy bien considerarse por separado, toda vez que la persona es *además* respecto de lo objetual (Polo, 1989, 104-105). Por lo tanto, el acto de cognición puede ser indicio de la persona, sin duplicidad de la persona respecto del objeto, pero en él no aparece la persona en su estructura reflexiva o autocognoscente: el yo.

Para Polo Barrena la realidad de la persona es irreductible a objeto y el objeto no es una realidad allende la existencia personal: *quien conoce* es la persona, pero sin constituir el acontecer cognitivo.

22. Polo insiste en la importancia de reconocer estos descubrimientos a Aristóteles. Sin duda, eso lo han observado estudiosos actuales del pensamiento poliano (González G., D., 2005). *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo*. 14 y ss., especialmente el cap. II, 33 y ss.
23. Una *alteridad esencial* la puede haber entre un ser-cognoscente y un ser-conocido, en la unidad de la acción cognoscitiva (Leal, 2009, 6 y 128). Empero, Polo distingue en el ser-cognoscente un sujeto y la actividad cognitiva que *per se* no es objeto en el sentido de *contenido* del acto cognitivo: lo activo (praxis perfecta, *enérgeia*) es el acto cognoscitivo no el objeto como su *contenido* (Polo, 1989, 100). El *contenido* es lo pasivo del acontecer cognitivo: lo-visto respecto del ver.
24. Se podrá estatuir que en una ocasión cualquiera la visión de una fotografía (*contenido*) no tiene nada semejante a la fotografía, ni a lo fotografiado, de otra manera la visión sería absolutamente imposible. Sirva esta breve observación para discernir el ver como acto respecto del mirar. Este último se vierte sobre el *contenido* de (lo objetivado por) la visión, además la mirada por sí no permite distinguir la objetividad de lo visto como visto; se ve el color, la figura coloreada y la diversidad de luces y sombras: lo propio de la vista; sin el *contenido* de lo visto como visto no puede mirarse algo, sólo en cuanto es visto. Importa indicar que el término complejo ‘evidencia de claridad’ es asumido con el sentido que cabe en el texto de este *Curso de teoría del conocimiento* I y ya no en el sentido más técnico delimitado por las *Meditaciones Cartesianas* § 6. Correlativamente, en el marco del *Curso* poliano ‘evidencia apodíctica’ significará “la claridad de la necesidad” (1987, 14 y 22).
25. Es notorio que Polo Barrena se esfuerza en el *Curso de teoría del conocimiento* por retrotraer su indagatoria hasta Aristóteles y hacer de sus propuestas una continuación, aunque sólo en cierta medida, toda vez que la filosofía clásica detuvo su avance en algún punto. David González G. (2005, 13-14) ha creído que el *Curso de teoría* debió servir como una versión novedosa del célebre abandono poliano del límite

mental o presencial en conexión con Aristóteles especialmente.

Con todo, González Ginocchio (2005) advierte lo que cualquier lector del *Curso de teoría* echará de menos: Polo no justifica sus aseveraciones con la apropiada referencia a los textos históricos del filósofo de Estagira.

El trabajo de González Ginocchio ha sido uno, entre otros, que ha llevado adelante la tarea de mostrar fundadamente las aseveraciones polianas respecto de sus nexos con el pensamiento textual de Aristóteles. Valga destacar que para González Ginocchio eso significa que Polo *lee válidamente* los textos aristotélicos por cuanto: 1) Polo advierte lo que significa con corrección “conocer” para Aristóteles y 2) que Polo puede notar la inseparabilidad de la noción de “conocer” respecto de la “conmensuración” (2005, 15-16).

Por otra parte, no sorprenderá al lector del *Curso de teoría* la riqueza dialógica de Polo, quien contacta autores como Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Hegel, Spinoza, Heidegger... González Ginocchio reconoce que la peculiar reducción poliana del objeto en cuanto objeto a límite cognoscitivo emerge por el contacto de Polo Barrena con la filosofía moderna (2005, 15-16).

26. La causación inmanente no posee plenamente su efecto como otro, como alteridad esencial, lo que el acontecer cognitivo es en su naturaleza de existencia (*actus*), esto es, lo esencial en su actividad de existir. La actividad-actualidad de la existencia está análogamente emparentada con el conocimiento *actu*, pues en el conocer hay un movimiento inmanente-intensivo hacia algo enteramente otro, en la causalidad no.
27. Advierte González Marijuán la tradición a la que obedece la idea de la intencionalidad poliana: el objeto es la pura intencionalidad cognoscitiva, diferente de toda otra: la de imágenes físicas, palabras, símbolos, etc. (2015, Cap. II, 2). No obstante, seguirá creyendo que esa tradición “clásica” aporta, si acaso, una insinuación sobre la objetividad como intención cognoscitiva. Insistiremos: la intencionalidad no es rasgo esencial del objeto como objeto, pues faltará indagar si es un rasgo de *cualquier* objeto en acto; subsecuentemente cabrá reconocer si existen objetos que son “pura intencionalidad”. Según observamos, este derrotero está bloqueado por la *incongruencia* de lo que Dan González, siguiendo a Polo Barrena, expresa como “inmediación clamorosa” (2015, Cap. II, 2.b): el acto alcanza la realidad

inmediatamente *en* el objeto; estar con lo real y poseer objeto es un solo e idéntico momento (2015, Cap. II, 2). Sin duda, es esto último lo que ha de sostenerse por sí, empero con la interpretación intrusa de signo (objeto) formalmente remitente la “inmediación clamorosa” sufre un descalabro clamoroso: ¡la intencionalidad del signo formal no es objetiva, no es objeto!

28. Véase (Polo, 1987, 107). Las alusiones metafóricas óptico-espaciales no son más que eso. Considerar la espacialidad, a la manera de Kant, como *condición epistémica* (Allison, 1992, 39) o forma de la intuición sensible externa no tiene relevancia para una teoría del objeto como objeto: la espacialidad no es una nota de la objetualidad; más bien, aquélla conforma el *contenido* fenoménico de los objetos sensibles “externos”. El acto cognitivo no requiere de alguna condición formal para poseer objeto: para el acto ser espacial es conocer o poseer cognitivamente el espacio, esto es, no tiene al espacio por condición formal epistémica.

Es requerida la aclaración de que el acto no se forma con la forma del objeto, como con un duplicado de dicha forma, sino que para el acto *formar* el objeto es *conocerlo*, poseerlo: estar-con y estar-en el objeto, aprehendiéndolo.

29. El vocablo ‘objeto’ y sus derivaciones ya incomodaron a teóricos del conocimiento como Zubiri (*Sobre la esencia*, 2008, 114-115; *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, 2006, 12-13 y 22-23). Aunque Zubiri advierte muy bien que conocer es un *estar-en* y no un *tender hacia*, no esclarece su propia postura respecto de lo actual *en el conocimiento* y la actualidad de la cosa real *en sus notas*. Lo que Zubiri entiende por ‘*patentización*’ de la cosa en sus notas no parece poder disociar entre la actualidad de la cosa real y la de la aprehensión o “acto de intelección sentiente”. Toda vez que el acto intelectual es real, *físicamente* real, la cosa inteligida: ¿está actualizada en la intelección por sí misma o lo está por el acto intelectual?, ¿cómo podrá estar actualmente presente la cosa real desde sí o por sí misma?, ¿será eso posibilitado por la radicación de la alteridad en el carácter “de suyo” de la realidad? (2006, 191-203).

Una respuesta a esta última interrogación habrá de reparar en que la suidad de lo real es nada allende el acto de intelección sentiente: ¿el calor calentante es algo más que lo mismo que es en esa aprehensión?

En términos polianos, si el calor consiste en calentar, es *lo mismo* que es en cuanto objeto, su presencia es única: no acontece otra presencia para el calor en cuanto calentante. Esa formalidad del “de suyo” no puede ser ese *prius* respecto de la aprehensión en cuanto tiene el carácter de *lo mismo que es* en actualidad presencial y sólo en ella. No obstante, hay que reconocer en la fenomenología del acto de intelección sentiente que la alteridad puede estar radicando en la formalidad de lo real, en la realidad; empero, el contenido calentante del calor o coloreante del color, etc., no se discierne de la alteridad aprehendida y conferida en el acto cognitivo sentiente, allende éste no cabrá reconocerle a un contenido concreto la formalidad abstracta de la suidad. Polo Barrena lo que ha sugerido es abandonar metódicamente el conocer objetivante, desocultando el acto cognitivo para acceder a la realidad extramental.

30. Sin duda, por un desafortunado manejo de la expresión ‘objeto intencional’ se podría pretender que el objeto de la imagen o del concepto es esa especie cognoscitiva. No obstante, la intencionalidad pura que Polo aún les atribuye la especie intencional envía, conduce al objeto, de tal manera que según la especie mental el objeto es alcanzado, logrado cognitivamente. No obstante, como reporta Nicolai Hartmann (1965, 308-319), por la fuerza impositiva de una inevitable ilusión las especies como la imagen o el concepto pueden encubrir el objeto ideal respectivo. De acuerdo con Hartmann, no se incurre en un error, sino en una ilusión contra la que habrá que renovar la batalla. En la situación de especie intencional se encuentra la imagen respecto del objeto como distingue J.P. Sartre en *Lo imaginario* (2005, 14-16): objeto *en imagen*.

El acto imaginante de un objeto es intencional, sin duda, pero sólo por eso no puede ser reflexivo, pero tampoco requiere serlo pues el acto imaginante conoce el objeto *según* la imagen, por eso: objeto *en imagen*.

En aquello que el acto no repara es en sí mismo y en eso no hay contradicción alguna, como cree observar Sartre (2005, 22).

Por otra parte, Sartre parece insinuar una concepción de objeto que nunca coincidiría con la de Polo. De acuerdo con la ilustración de la percepción de un cubo, el objeto *percibido* es uno y el mismo escorzo del cubo, o bien, si no, el cubo conocido *conceptualmente* (2005, 17). Allende estas consideraciones fenomenológicas no cabe, para Polo Barrena, hablar de ‘objeto’. El filósofo

ibérico prefiere hablar, en estos otros ámbitos, acerca de ‘realidades’ o ‘cosas’.

Polo sostiene en el *Curso de teoría* que la intencionalidad es aspectual y perspectivística (Polo, 1987, 140 y 142).

31. El lector del *Curso de teoría* observará cómo adolece de una consideración detenida de los fenómenos oníricos. La motivación que domina ahí es que aquellos fenómenos no tienen, desde luego, carácter cognoscitivo. Resulta inquietante que la imaginación onírica no tenga conocimiento de sus propios fenómenos: según parece lo tiene y, a veces, conscientemente (sueño lúcido), sin embargo, de lo que no tiene conocimiento objetivo la imaginación es de sus eventos orgánicos, es decir, de sus condiciones neurofisiológicas de objetivación (al menos no por sí misma).
32. Cualquier objeto consta de ciertas notas y no de otras. Un objeto es único, puesto que constará de ciertas notas y no de otras, toda vez que están ausentes. Ahora bien: ¿la ausencia parece ser causalmente determinante? Desde ese punto de vista causal, la gnoseología no puede ni debe responder, puesto que ningún objeto ostenta causalidad respecto del acto objetivante: ningún acto cognitivo es causalmente objetivante, ni la ausencia de ciertas notas condiciona causalmente al objeto en cuanto consistente de tales o cuales notas (Polo, 1989, 102).
En su virtud, la negación de notas como ausentes respecto del objeto consistente es, a su vez, una nota, no una causa o constituyente (Polo, 1964, 330-331).
Destaquemos que la distinción fenomenológica entre los pares nocionales *contenido-consistencia*, *presencia-objetualidad* emergieron del contacto poliano con la filosofía moderna. La distinción racionalista entre “idea adecuada” e “idea verdadera” sugiere una motivación para el discernimiento poliano entre aquellos pares, pero nada más eso.
Que sea una causa o constituyente en un percepto se relaciona intencionalmente con niveles cognitivos superiores: lo percibido es una síntesis de notas, un conjunto sintético, un compuesto de unas notas en cuanto aparecen en conjunción con otras. No obstante, considerar un percepto como agregado de notas requiere *imaginar* el contenido *percibido*, es decir, la unidad sintética de las notas.
33. La distinción de niveles cognoscientes alude a lo aportado por el axioma C: ninguna operación

sustituye a otra, o bien lo que se conoce con un acto no se conoce con otro. (1989, 203).

En *congruencia*, el acto confiere un contenido consistente y no otro, lo aísla como único: se conoce *lo* que se conoce tal y como aparece *al* conocerlo. ‘Al’ es indicativo de la operación que aísla lo conocido (contenido, en términos polianos).

Polo ha insistido en la más simple e inmediata descripción de la vivencia concomitante de la *congruencia* o ajuste entre acto y objeto: “el conocer que aquello que se conoce, se conoce como se conoce, en tanto o porque se conoce” (1989, 235). Por un lado, se describe la *conciencia* como acto cognitivo y, por otro, se describe el ajuste o *congruencia* entre operación y objeto. En tal medida cabe aseverar que la manifestación de la operación objetivante a la conciencia o vivencia es el carácter o nota de la *unicidad* (1989, 236): el objeto en tanto está presente y ajustado con el acto es único, la unicidad es así el estatus de lo cognitivamente presente u objeto; el estatus de objetualidad se califica así con la unicidad.

34. La alteridad esencial entre acto cognoscente y objeto no es un mero *hecho*, sino una necesidad bicondicional.
Sin duda, la advertencia de la presencia, en la escueta manera de caer en cuenta que un contenido lo-hay no es una intención que rebote en el objeto para recaer en el acto presentante, toda vez que el acto u operación, si se autoobjetivara, se anularía como acto: el ver objetiva el color figurado y extenso, pero no se objetiva viendo, en cuanto visión. Es más: el acto consciente de otro acto objetivante no es objetivante, tal como le acontece a la denominada por Polo ‘conciencia sensible’ (1987, 322 y ss.).
En nexa con las notas textuales números 17 y 24, cabe reconocer que existen actos cognoscientes de otros actos cognitivos objetivantes, por cuanto aquéllos manifiestan, por un lado, la actividad de la mente (actividad receptiva, no pura pasividad) y, por otra, la pasividad del objeto como *contenido* del acto (Polo, 1987, 215 y ss.).
Necesario resulta asentir que los actos cognitivos no objetivantes conocen por conciencia concomitante o consecutaria y tal acto es cognoscente, no de un objeto (en términos polianos), sino de otro acto cognitivo que es ser-conocido o ser-consciente para aquél, en cuanto actividad operativa precisamente (véase Polo, 1987, 102).
35. Es menester insistir en que la distinción de niveles plantea dos situaciones a la naturaleza

intencional de la especie mental: 1) el objeto imaginado o el objeto *en imagen*, por ejemplo, es el percepto sensible, pero el acto imaginante lo presenta únicamente en la imagen y 2) la imagen como especie intencional respecto del percepto sensible no es objeto.

La expresión ‘vehículo intencional’ es idónea, porque la especie se advierte, pero como conduciendo a, remitiendo a, un objeto: el concepto intelectual remite a la imagen del acto imaginante y ésta al percepto sensible. Desde esta consideración, el objeto en cuanto conocido *según* la especie es el objeto propio y formal de un acto intencional.

36. La conciencia concomitante respecto del acto objetivante es un peldaño, pero no es la descripción manifestativa de la presencia. La descripción fenomenológica de la presencia de objeto es gestión del hábito intelectual.
37. De acuerdo con lo sugerido en la subsección III.2, el contenido objetivo puede ser la unidad sintética de notas percibidas que en la vida humana funcionan como dinero, mesa o martillo, etc., bien que estos sentidos, a su vez, no fuesen más que intenciones significativas son, empero, términos con una intensión y extensión lógicas.
38. Cabe discutir la matriz finalista de la filosofía poliana sobre el conocimiento. No obstante, es seguro que Polo ya no piensa el *fin* cognitivo como una causa (1987, 262-265).

En el ámbito del acontecer cognitivo, el objeto en cuanto fin poseído significa determinación recibida por la forma de la potencia cognitiva, no por una materia. La determinación de la forma por el fin ocurre sólo si el fin es poseído, lo que no acaece si el acto cesara con el objeto: el fin es poseído, el término no.

Ampliando el modelo hilemórfico aristotélico cabrá considerar el acto de una potencia formal como receptivo, posesión de *télos* (Zorroza, 2014). En el modelo morfo-energo-télico poliano el acto puede ser receptivo, pero no una capacidad pasivamente determinada. En torno de este asunto es exigido aseverar que la posesión conmensurada del fin objetivo no es una determinación formal de la operación (*v.gr.*: el color no colorea la visión, el calor no calienta el tacto, calienta el órgano del tacto), pero sí tratamos con una medida, una determinación final (no formal), de la posesión de objeto: el acto vidente está medido por su objeto propio y recíprocamente. El fin sigue siendo superior a la forma en el acontecer cognoscitivo. La forma conocida (el color o el

cubo) está determinada por el fin inmanente del acto o porque la receptividad de la operación está medida por aquél y el fin objetivo, a su vez, está mensurado por la operación. El fin predomina como orden recíproco respecto de la forma del acto y de la forma conocida.

Entre forma del acto y forma conocida rige la ordenación por el fin, en tal medida no hay una relación de poder mayor o menor: no se trata de que la inteligencia tenga menor poder para objetivar colores, sino, que no lo tiene en lo absoluto. La jerarquía cognoscitiva no se basa en esa relación de poder: si la inteligencia requiriese objetivar visualmente los colores no sería inteligencia.

39. La objetualidad no pertenece al objeto como contenido intencionalizado, la presencia objetual no es algo *del* contenido, sino sólo en tanto está siendo pensado, conocido. No es implicante lo anterior de que el contenido deba existir con independencia del acto cognitivo (*v.gr.*, las “cualidades primarias”), sino que el contenido en cuanto conocido es discernible del acto cognoscente que lo presenta.
40. Completamos estas distinciones relativas a la “irrealidad” de la presencia o de la objetualidad añadiendo que la objetivación de “cualidades secundarias” les confiere mismidad o unicidad, aunque, no obstante, sólo existan *objective*: el color sólo existe objetivado por la visión, empero el color u otra “cualidad secundaria” es únicamente lo que es (lo mismo que es) *en cuanto conocida* y no en tanto es esta o aquella cualidad sensible. Una cualidad potencialmente sensible (no sentida), no es *lo mismo*, ni es única. Por otra parte, el efecto de la energía estimulativa de la facultad orgánica puede tener sólo una objetual existencia tal que, como con la “cualidad secundaria”, el *contenido* conocido no *consista* en ser sentido o percibido, toda vez que el acto es supositivo o se oculta para que comparezca únicamente el contenido: el color podrá sólo existir objetualmente como efecto de dinamisismos orgánicos y energéticos inconscientes, pero el color como color no *consiste* en ser actualmente percibido, entretanto sólo existe siendo percibido, de acuerdo con la tradicional distinción de cualidades primarias y secundarias.
41. El acto intencionalizante no puede aprehender el objeto (*el contenido*) con nexos constitutivos de índole causal en los niveles de la sensibilidad, toda vez que sus objetivaciones son estrictamente presenciales (Polo, 1964, 15-16).

Conforme con dicho reparo, la crítica de Polo a la apojé husserliana considera su extravío: no se requiere la “puesta entre paréntesis” toda vez que el conocer objetivante logra el ser real en *presencia* y, en tal medida, lo supone al ocultarse el acto cognoscente; ocultamiento que no puede ser tachado de voluntario (1964, 199).

42. En este tramo de nuestro recorrido puede apreciarse que la fenomenología poliana del conocimiento operacional-objetivo se distancia de la crítica zubiriana a la fenomenología de la conciencia de Husserl. Polo y Zubiri empatan al considerar que, en efecto, la epojé reductiva llega demasiado tarde, toda vez que en el acto cognitivo se está “en las cosas mismas”, aunque para Zubiri el *estar* es el estar-en el “*ergón*” mismo de la realidad y no como parece ser el caso con Polo Barrena, en el *esse intentionale* intracognitivo (Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, 23).

Empero, cabrá advertir que el ser intencionalizado en la nueva formulación del axioma F, en cohesión con el axioma del acto, es el *contenido* que de suyo *consiste* en sus notas, en tanto que únicamente está presente con ellas (ver notas 23, 24 y 29, más arriba). El contenido es (v.gr.) lo visto con las notas objetivamente propias de lo visual. El señalamiento que puede hacer Polo a la crítica zubiriana estriba, en sus términos, en que ser “de suyo” es *consistir*, estar unas notas respecto de otras en la mera actualización cognitiva: visual, auditiva, imaginativa, etc. Dos manchas del color que sea parecerán cada una ser “de suyo” lo que son, “en propio” lo que son, se resuelve en pura *consistencia* comparecida o presente sin más, un ser “de suyo” respecto del acto cognitivo y sólo respecto de él: el “de suyo” o “en propio” de cada mancha de color carece de sentido significativo entre ellas, toda vez que una no está presente a la otra; tanto así que “entre” una y otra mancha se destacan las notas de independencia y recíproca alteridad, relación en la que se encuentran “ante” la mente como *contenido* de su acto; acto presentante que se revela como perceptivo e intelectual, según Zubiri. Sin embargo, de acuerdo con Polo Barrena, existen dos actos cognitivos y no inocentemente uno solo. Incluso, si el acto intelectual-sentiente fuese operativamente singular, el contenido objetivado no es el “de suyo” de las manchas de color, sino uno más complejo, intelectivamente destacado. El contenido consistente podrá decirse “de suyo” ser lo que es, pero sólo respecto del acto

cognoscente o presentante y, precisamente, en su calidad *intencional* sentiente y/o intelectual. En términos polianos, el “de suyo” zubiriano no trasciende la consistencia del contenido conocido. Las “cualidades secundarias” tradicionales, aunque sólo existan *de suyo* en el acto objetivante sensorial, no son causadas por el susodicho acto objetivante en lo que respecta a su consistencia, en términos polianos. Entre tanto, la objetualidad o existencia objetual se debe, ahora sí formal-eficientemente, al acto cognoscente.

Conforme con lo aportado por la noción descriptiva de *consistencia*, las cualidades secundarias no notifican o exhiben el “ser percibidas” como nota suya, por más que sólo existan siendo percibidas, situación que, para el acto sensorial, en efecto, debe ser ignoto.

Podrá reconocerse que el “de suyo” es un carácter descriptivo relevante, empero no alcanza un realismo gnoseológico en dirección a la investigación de principios constitutivos de lo real que no dependan del ámbito objetual de la *consistencia de contenido*.

Bibliografía

- Agazzi, E. (1986). *La lógica simbólica*. (Traduce J. Pérez Ballestar). Barcelona: Editorial Herder.
- Allison, H. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. (Trad. Dulce María Granja Castro). Barcelona: Editorial Anthropos.
- Aristóteles (2001). *Ética a Nicómaco*. (Trad. José Luis Calvo). Madrid: Alianza Editorial.
- Bochenski, I. (1985). *Los métodos actuales del pensamiento*. (Traduce Raimundo Drudis B). Madrid: Ediciones Rialp.
- Camacho, L. (2005). Saber en condiciones y condiciones para saber. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 43 (108). San José, C.R.: Editorial U.C.R.
- Díaz, J. (2007). *La conciencia viviente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Franquet, M. (1996). Trayectoria intelectual de Leonardo Polo. *Anuario Filosófico*, 29 (Nº2), 303-322.
- González G., D. (2005). *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo*. Recuperado de <http://w.w.w.academia.edu/...> El_acto_de_conocer_Antecedentes_aristotélicos_de_Antecedentes_aristotélicos_de_Leonardo.

- González M., M. (2015). *La intencionalidad cognoscitiva en Leonardo Polo y Edmund Husserl, una comparación* (trabajo final de grado). Recuperado de http://w.w.w.unav.es/users/Dan_González_TFG.pdf.
- Hartmann, N. (1965). *Ontología I. Fundamentos*. (Trad. José Gaos). México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1982). *Investigaciones Lógicas, 2*. (Versión española de Manuel García Morente y José Gaos). Madrid: Alianza Editorial.
- . (1992). El artículo “Fenomenología” de la Enciclopedia Británica. En: I.C.E., y U.A.B. (Eds.). *Invitación a la fenomenología*. (Introducción de Reyes Mate. Traduce Antonio Ziriñón). Barcelona: Paidós. Ibérica S.A.
- . (1997). *Meditaciones Cartesianas*. (Estudio preliminar y traducción de Mario A. Presas). Madrid: Tecnos.
- Leal, F. (2009). *Experiencia de la conciencia. Principios de lógica de la alteridad*. San José, C.R.: Editorial U.C.R.
- Millán P., A. (1990). *Teoría del objeto puro*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Polo Barrena, L. (1964) *El acceso al ser*. Madrid: Ediciones Rialp (encomendada por la Universidad de Navarra).
- . (1987). *Curso de teoría del conocimiento I*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.
- . (1989) *Curso de teoría del conocimiento II*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S.A.
- Sartre, J. (2005). *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*. (Traduce Manuel Lamana). Buenos Aires: Editorial Losada.
- Zorroza, M. (2014). Leonardo Polo y la intencionalidad: la revisión y reactualización de un concepto clásico. En: *Thémata. Revista de filosofía*, julio-diciembre (Nº50), 303-312. doi:10.12795/themata.2014.i50.15.
- Zubiri, X. (2006). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (2008). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri.

Stanley Gerardo Arce Delgado. Licenciado en filosofía e instructor en la Escuela de Estudios Generales de la Sede de Occidente. Ha realizado varias publicaciones en diversas revistas universitarias como *Praxis* (2011) y la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Costa Rica (2012).

Recibido: 12 de mayo de 2018
Aprobado: 18 de febrero de 2019

Olivia Cattedra

La educación del rey. Una relectura de “El rey y el cadáver” en el Medioevo hindú

Resumen: *El presente artículo se basa en un relato que pertenece al universo de la India medieval: el Brhat-Kathâsarît sâgara. En esta colección, y bajo el arquetipo del rey, analizaremos la narración de las andanzas del monarca quien como representante y responsable del destino colectivo debe cumplir la misión de profundizar refinadamente su autoconocimiento revisando sus estructuras axiológicas y sus fundamentos metafísicos. De este modo logra concretar su destino y, a través de él, constituirse en ejemplo y modelo para el hombre actual aquejado por un mundo desorientado jaqueado por la postmodernidad.*

Palabras clave: *Ascetas siniestros. Destino. Justicia.*

Abstract: *This article is based on a story that belongs to the universe of medieval India: the Brhat-Kathâsarît sâgara. In this collection and under the archetype of the king we will analyze the narration of the wanderings of the monarch who as representative and responsible for the collective destiny must fulfill his personal mission, which means the search of his deepest self-knowledge; and this will require a redefinition of his axiological structures and his metaphysical foundations. In this way he will realize his destiny and through it he might become an example and model for the current man afflicted by a disoriented world hacked by postmodernity.*

Keywords: *Sinister ascets. Destiny. Justice.*

Este escrito se refiere a un ejemplo de la literatura secundaria del medioevo hindú y sus proyecciones pedagógicas. Se trata del relato del Rey y el Cadáver, el cual aparece dentro de la colección conocida como el *Kathâsarît sâgara* (Speyer, 2010). El relato central versa sobre la educación del rey, entendida en términos socráticos: el conocimiento de uno mismo como requisito fundamental para el cumplimiento del destino superior, *-dharma, svadharma-* que se ha venido a realizar en esta vida.

La figura del rey (Duncan, 1976), propone una doble perspectiva: el rey en sí mismo y, con mayor precisión, el rey como arquetipo, es decir, como un modelo y ejemplo para el hombre verdadero. De hecho, una fuerte tendencia entre los estudiosos de la India sostiene que la totalidad de las enseñanzas transmitidas por medio de la interpolación sapiencial en la épica del *Mahâbhârata*, están destinadas a la educación del rey Yudhishtira (Fitzgerald, 2003), quien además ostenta, en su progenie simbólica, ser hijo del mismo Dharma y por tanto su encarnación concreta.

Una de las connotaciones de tan regia posición es la no tan feliz portación del karma colectivo, el cual deberá asumir y liberar ajustándose a su *dharma*. En efecto, *karma* y *dharma* constituyen las dos caras de una misma moneda, siendo el *karma* el aspecto predeterminado y condicionado en tanto que el *dharma* constituye la función a través de la cual la libertad haya su expresión en un individuo o situación particular.

La imposición colectiva de rey es un tema ampliamente desarrollado por el pensamiento y la literatura extremo oriental; y en la India ha sido una constante que, en épocas modernas ha sido reformulada por R. Tagore, quien presenta dos sugestivas obras teatrales donde la figura del rey es fundamental para comprender el camino de conocimiento: *El rey del salón oscuro*, y *El rey y la reina*.

Desde luego, la narrativa pedagógica oriental ha encontrado su camino hacia la Europa cortesana que, a pesar de la evidente modificación propia de la difusión, ha llegado a influir en distintos grados, incluso en los cuentos de hadas que siguen inspirando escrupulosas investigaciones de orden antropológico, pedagógico, psicológico y metafísico.

En la producción oriental original, así como en sus derivaciones e influjos medievales y modernos de occidente, se advierte la consistencia de su intención pedagógica perdurable, en especial a través de la estructura mítica y símbolos, propios de esta clase de literatura y que aportan enseñanzas altamente formativas para la maduración espiritual, axiológica y psicológica del hombre actual.

La época de nuestro relato es la India medieval, mundo complejo y profundo, en el que confluyen diversas culturas: hindúes, budistas, musulmanas y nativas. He aquí el mundo de los *purāna*, al que se le suma una famosa tradición narrativa hallada en el Medioevo y que se expresa a través de distintas y maravillosas compilaciones¹. La colección denominada *el océano del río de los cuentos*, o *Kathāsarītsāgara*, o más propiamente el *Brhat-Kathāsarītsāgara*. Se trata de un ejemplo temprano de las colecciones conocidas como cuentos eslabonados que, junto con los cuentos contextualizados, existen con anterioridad a la conformación de la narrativa propiamente dicha (Zvelebil, 1997).²

En este caso, consiste en una colección recopilada por el brahman Somadeva hacia el s. XI-XII en torno a una fuente perdida. Somadeva dedica su composición a la reina Suryavati de Cachemira, piadosa dedicada al estudio devocional, para que pueda encontrar solaz y distracción de sus estudios científicos (Van Buitenen, 1959). Un erudito francés, Félix Lacôte (1906) halló

un manuscrito anterior, posiblemente del s. VIII aproximadamente, bien preservado en la zona del Nepal con el nombre del *Brhat-Kathāślokaśamgraha*. La fuente original, el *Brhatkathā*, habría sido escrita por un mítico sabio, Guṇāḍhya, “Rico en virtud”, en una lengua vernácula del norte de India, su receptor no es tanto el brahman sino el comerciante. Esta orientación es muy interesante porque, por un lado, se aleja del objetivo primordial de la educación de la India antigua —que era específicamente espiritual y religioso— (Scharfe, 2002, 47 y ss.), y por otro plantea el auditorio de la colección como una sabiduría mundana para hombres terrenales —y eventualmente heroicos— que guardan en su interior la vigencia de un horizonte de valores espirituales arraigado en el *caturvarnaśramadharmā*.

Desde luego estos valores rondan en torno a la liberación del sufrimiento, el propósito de la vida, el camino de la devoción, el servicio, el conocimiento y, desde luego, el amor. Por ejemplo, la noción del amor ideal y romántico está cubierto por un velo de “realidad concreta”, y los esfuerzos de los héroes se dedican, más bien, a la búsqueda de los bienes “en los tres mundos”, es decir; bienes terrenales, anímicos y espirituales.

Dada la continuidad metafísica implícita que atraviesa la tradición hindú, se advierte cómo, por ejemplo, los bienes materiales han sido considerados como la expresión material de otros bienes más preciosos o elevados que son los espirituales.

La misma regla explica la rica y opulenta ornamentación arquitectónica, en especial de los templos. Además, la diosa de la riqueza es Lakṣmī, la esposa o forma femenina del dios Viṣṇu, el que protege. Esta diosa, se encuentra acompañada por un búho o lechuza, muy semejante a la Atenea griega y con el mismo significado: la riqueza sin sabiduría es destructiva, según Śāṅkara³. En el mismo sentido, los bienes recibidos constituyen un don cuya administración está sujeta a la sabiduría que siempre tiende al Bien común, en la medida en que la esencia de la sabiduría es el reconocimiento de la unidad y la disipación de la ignorancia que “apropia y separa”. Aun como veremos enseguida, para Van Buitenen esta búsqueda de la riqueza mundana se presenta en una inserción histórica pertinente, y por consiguiente,

su trasfondo y simbolismo espiritual no resulta un dato aleatorio, y el consiguiente rigor encamina todo un conjunto destinado al hombre auténtico, destinado a ser “rey de sí mismo”

La trama de enseñanzas derivadas se complica y articula en una bisagra donde confluyen los principios del *ârtha* (bien, virtud, valores, riquezas, justicia) y el *dharma* (la expresión de la verdad en la vida, la rectitud y aun la religiosidad), el ya mencionado *caturvarnasramadharma*.

Van Buitenen observa que el momento histórico donde surge la compilación del *Brhat Kâtha* es el florecimiento y apogeo de la civilización Gupta con su magnífico despliegue en el mundo material, ciencias y arte.

El relato de “*el rey...*”, sugiere que: “El príncipe es un conquistador, pero no en un sentido épico, ni gracias al progreso marcial...” (Van Buitenen, 1959, 3) Su nombre es el de un mercader, Naravâhanadatta, y sus armas son sus cantos y poemas. La composición original, así como la recolección de Somadeva

Son testigos del meteórico nacimiento de las ciudades comerciales donde los comerciantes alejandrinos interactuaban con los mercaderes de la seda china y donde los romanos poseían fábricas. También fue la época en la cual los mercaderes indios se embarcaron hacia el este en busca de oro y al pasar asentaron la espléndida cultura de la cual el Ankor Vat y Barabudur constituyen los monumentos perennes... (Van Buitenen, 1959, 4).

En estos cuentos se destaca el lugar de la sabiduría mundana, del amor, de los vínculos humanos, de la riquísima sensualidad india nunca desenchajada de su contexto espiritual y del símbolo del mar y del viaje.

El viaje, que en la traducción arábica de Burton es *travail*, adquiere en estas historias la envergadura de una peregrinación, y al final de la cual el hombre puede trascender la condición humana y encontrar el Oro. El hombre puede y debe, de acuerdo con la tradición, devenir un súper hombre. Este concepto llega tarde a la tradición occidental que en cierto modo lo desfigura, aun cuando continúa inspirando los relatos de viajes y

aventuras en la literatura de ciencia ficción. Para los hindúes siempre ha tenido un sentido mucho más profundo y filosófico, ... el término utilizado para superhombre es “*vidyâdhara*” que puede traducirse como “aquel que posee el conocimiento que redime” reflejando indubitablemente la ambición mística propia del hindú... (Van Buitenen, 1959, 8)

La colección del *Brhat Kâtha* presenta una versión en la tradición tibetana. Wayne Schlepp explica que tal colección “es didáctica y su propósito era la educación del hombre común. Se trata de un conjunto de cuentos enmarcados en la historia del príncipe *Bde-spyod bzang-po*, quien a través de una cadena de circunstancias llega a ser el discípulo del fundador de la escuela budista *Madhyamikâ*, que se encuentra envuelto en las circunstancias de recuperar un cadáver mágico que se supone aportará la salvación al mundo. Para lograr este fin, el príncipe debe observar ciertas prescripciones estrictas, una de las cuales es no pronunciar palabra mientras acarrea el cuerpo; el cadáver, desesperado por escapar tiente al príncipe mediante la narración de historias maravillosas, el final de las cuales evoca invariablemente la admiración o la sorpresa del príncipe. Finalmente, el cadáver logra romper sus ataduras y escapar. Las historias son trece en la colección básica a la cual se añaden otras...”²⁴

En español encontramos dos ediciones relevantes:

La primera, abreviada aunque particularmente interesante, debida a H. Zimmer, *El rey y el cadáver: cuentos psicológicos para la conquista del mal*, compilada por J.Campbell, editada por Marymor en Buenos Aires 1977 y republicada por Paidós en 1999. Previamente, esta editorial había publicado una versión completa pero no analizada: *Los cuentos del Vampiro*; edición que ha sido impresa en España en 1980, y que en realidad es una traducción del original sanscrito de Louis Renou, impreso por Gallimard, 1963; con el auspicio de UNESCO. La traducción ha estado a cargo de Alberto L. Bixio, bajo supervisión del reconocido orientalista argentino, Osvaldo Svanascini.

La versión de H. Zimmer ofrece una interpretación profunda y evocadora, mientras que la de Bixio formula una introducción literaria y técnica prolija que tiene la virtud de mantener la integridad de los 25 enigmas del *Vetâla*⁵ (Gordon White, 2009, 255; Macdonald, 1972; Emenau, 1935) o vampiro. La totalidad de la composición puede presentarse desde muchas perspectivas y una de ellas es un ejercicio de discernimiento: *viveka*, que es el segundo paso del *sâdhana* planteado por la metafísica medieval.

La enseñanza asume la estructura de los enigmas, *brahmodyâ*, término que designa los diálogos (o enseñanzas en este caso) por enigmas, en los cuales el silencio vuelve a asumir el valor supremo del que gozaba en el mundo védico que antecede al relato (Renou, 1949, 14; Golderg, 1997)

Cada subcapítulo exhibe un título que sugiere el enigma que será formulado por el *vetâla*. De este modo, la respuesta del rey revela sus implicancias pedagógico-doctrinales, con una fuerte presencia de las enseñanzas sobre *dharma*, *adharma*, *ârtha* y *kâma*, que en su conjunto conforman la doctrina del *varnâśramadharmâ*. Versa ésta sobre la articulación de la unidad a través de los múltiples estados del ser. Es decir, las dimensiones distintas en que se expresa la vida y las experiencias a las que da lugar, ofreciendo de este modo un marco significativo en el cual el hombre puede y debe buscar la explicación al sentido de su vida. La totalidad del conjunto apunta al discernimiento que libera las confusiones, las cuales, en otra perspectiva descriptiva, dan lugar a lo que en el mundo metafísico del Vedânta y del yoga constituyen las identificaciones confusas de la mente, y en la literatura maravillosa se conoce como “hechizos”.

Para la mentalidad occidental y en una perspectiva psicológica moderna, la noción de hechizo podría considerarse como una identificación con un complejo autónomo; tal la definición aportada por Jung, que requiere el concurso de la conciencia mediante su función de discernimiento. Es interesante observar la recurrencia, en muchos de los planteos donde se muestra el reiterado tema del influjo de la dimensión erótica,

bien y no tan bien encauzada, dentro de la experiencia humana. Naturalmente, lo que está en tela de juicio no es lo erótico como tal, sino sus ecos emocionales que refractan inevitablemente en los planos inferiores de la mente fortaleciendo los planos de confusión e identificación tal como define y preocupa al espíritu sapiencial de la India clásica.

En cuanto a una descripción de la concatenación de cuentos, y sus títulos podría describirse sintéticamente de acuerdo a lo siguiente:

Prefacio: El rey y el mendigo, “el cuento sùtrico”⁶ que enlaza toda la colección y que presenta tres protagonistas, todos ellos asumen un papel marcadamente dual que respeta la tensión *karma-dharma* o ignorancia-conocimiento:

- a) El rey bueno, aunque ingenuo e inmaduro, quien no se conoce a sí mismo y cuya tarea será autodescubrirse asumiendo lo que es en su realidad interior: un rey verdadero. Esta propuesta sirve de espejo a todo hombre que se pregunte por el sentido de la vida.
- b) El mendigo llamado “Rico en Paciencia”, cuya función es tender la trampa al rey. Gracias a ella, nuestro héroe se ve enredado en una deuda kármica que, además, provoca el estallido de sus conflictos destinales. Este mendigo es también un asceta que emplea sus poderes invisibles con fines no espirituales y que es definido por Zimmer como un “nigromante”. David Gordon White (2009) en un impecable análisis de los poderes yóguicos le dedica un párrafo imprescindible a la hora de conocer los meandros del mundo invisible del yoga.
- c) El campechano cadáver, que es en realidad un vampiro o más precisamente un *vetâla*, cuya función es tan amenazante como auxiliadora y por eso su doble denominación: cadáver –o zombie según Gordon White (2009)– y vampiro. La presencia de este cautivante personaje instala permanentemente otro aspecto de la dualidad, manifestando que aquello que nos ata o enferma, en realidad tiene la posibilidad de liberarnos y sanarnos (Zolla, 1994, 33).

El planteo de la colección y el enigma central se despliega en torno al tema de la distracción, el grave problema de la curiosidad, y muy particularmente el asunto del “regalo incorrecto” que se vincula con: la posibilidad de dar, el mérito de dar, el precepto de la generosidad, la naturaleza del dador, sus motivaciones y, en este caso constituyendo una falta grave para el rey, el hecho de recibir regalos sin causa evidente, acción que lo deja en situación de desventaja y deuda desde el punto de vista kármico⁷. En seguida, la introducción según la versión de Zimmer:

“Fue notable la manera cómo el rey se vio envuelto en la aventura. Durante diez años, cada día se había estado presentando en su salón de audiencias, donde se sentaba solemnemente para escuchar peticiones y dispensar justicia, un santo varón vestido como un asceta mendicante, el cual, sin decir palabra, le ofrecía cada vez una fruta. Y el personaje real aceptaba el baladí obsequio y lo pasaba, sin pensar un momento, a su tesoro, que estaba de pie detrás del trono. Sin hacer ningún pedido, el mendicante se retiraba luego, y se desvanecía entre la multitud de peticionantes, no mostrando señal alguna de decepción o de impaciencia...” (Zimmer, 1977, 144)

Síntesis:

1. “Como el príncipe ganó una mujer gracias a su amigo el hijo del ministro”. El caso de cómo los pretendientes permanecieron fieles a la doncella muerta. Este caso figura también en la versión de Zimmer, y su respuesta apunta a señalar la necesidad de contemplar más allá de las apariencias para comprender el sentido de las experiencias, todas ellas duales e impregnadas por una dualidad que, más que ambigüedad, alberga la profundidad del misterio de *mâyâ*. Este relato se encuentra, también, en la recopilación de Zimmer.
2. “Como los pretendientes permanecieron fieles a la doncella muerta”. El cuestionamiento conduce a revisar la naturaleza del valor y cómo este se manifiesta en el contexto del sacrificio o *yajña* que requiere la totalidad de la vida para colaborar en su conjunto a la dinámica del todo. Este enigma también es analizado en la versión de Zimmer.
3. “Son o no son las mujeres más perversas que los hombres”. Este enigma parece carecer de implicancias filosóficas, mientras que trasluce cierta misoginia propia de algunas vertientes de la cultura brahmánica antigua.
4. “Cómo Vîravara se sacrificó por su rey que en seguida le devolvió la vida”. Versa este enigma sobre la dilucidación de quien es más noble, el “eminente héroe” Vîravara o el rey a quien sirve, ambos puestos a prueba por la diosa Caṇḍî. La respuesta del rey, la evaluación final de la eminencia del coraje se contextúa según la naturaleza de lo que cada uno de ellos estaba dispuesto a renunciar o sacrificar, así se dice que “Shudraka (el rey) los supera a todos, porque estaba dispuesto a sacrificar la vida por súbditos, cuyo sacrificio presta de ordinario salvaguarda a la propia existencia de los reyes...” (Anónimo, trad. Bixio, 1980, 60).
5. “Cómo la doncella tuvo que escoger entre tres pretendientes”. El quinto enigma presenta una estructura que se reitera bajo el arquetipo de la “triplemente amada”. La dualidad de las disyuntivas opuestas siempre presenta un tercer camino de síntesis y resolución. El símbolo del ternario como resolución que permite superar el dilema, y en tanto superación de un nivel ya agotado, el tercero en cuestión debe demostrar una cualificación superior que refleje la misma noción de superación. Este principio de la dinámica psíquica corresponde al análisis de M. L. Von Franz quien resume del siguiente modo: “... la inercia de la conciencia es superada por la tendencia hacia un nivel de conciencia más elevado” (Von Franz, 1993, 57).
6. “Cómo fueron trastocadas las cabezas del hermano y del amante”. Este relato también se encuentra en la versión de Zimmer, aunque presenta algunas modificaciones. El famoso relato de las cabezas trastocadas, cuento que fuera retomado y reinterpretado por Thomas Mann (Schulz, 1962), y que se vincula con el tema de la ofrenda de la cabeza en el ritual, tema resaltado por

la iconografía y escultura sagrada (Vogel, 1931); muestra, además y en este caso, cómo ciertos “accidentes” de la vida tienen por función restaurar la vía correcta, aunque perdida después de un error inicial, en este caso, la imagen de las cabezas traspuestas. Sugestivamente, el hecho de que la cabeza sea considerada el órgano más importante y marque la pauta por la cual se resuelve el camino correcto, nos habla de cierta presencia de la tradición shivaita-yóguicas, cuyo punto de concentración es el entrecejo y no el corazón como en la tradición upanisádica. Al mismo tiempo, además de la cabeza del marido/hermano, retiene el tronco-cuerpo del amigo/amante, rectificando la instancia instintiva, ya que valoriza simultáneamente los demás chakras/planos que evidentemente llamaban la atención, el interés y los sentidos de la dama.

7. “Cómo el rey casó a su fiel vasallo con la hija del rey de los demonios” He aquí un relato de coraje, entrega y entereza que vuelve a traer a consideración los diferentes niveles de vida y las interrelaciones entre estos, en particular los vínculos de los mortales con los seres sobrenaturales superiores e inferiores. La respuesta del rey: “el más valiente fue Sattvaśîla pues se sumergió en el océano sin saber lo que le sobrevendría. En cambio, el rey tenía una idea de lo que iba a ocurrir cuando se lanzó al mar...” (Anónimo, trad. Bixio, 1980, 78).
8. “Tres hermanos de excesiva delicadeza” relato relacionado con las reglas de la pureza en materia de alimentos, mujeres y camas: cuál de ellos era más riguroso en mantener la pureza.
9. “Cómo el rey se quedó confuso ante cuatro pretendientes a la mano de su hija”. En este caso, la respuesta del rey entraña otras preguntas, obligando a precisar la cuestión. Interesante precepto que se deriva de estas repreguntas: el brahmán que se cree un hombre superior es solo un mago que ha olvidado las leyes de su casta.
10. “Cómo a la ligera Madanasena hizo un juramento”. Versa este relato sobre el principio de la generosidad⁸, la cual es una virtud

o, más precisamente, una “perfección de la sabiduría” (*pârâmita*, tal el nombre con que la identificará el budismo mähâyana). Esta condición del ser encarnado puede presentarse por sí sola, si hay cierta evolución de conciencia; sin embargo, se advierte que en todas las tradiciones se la invoca como principio de un modo u otro, en tanto y en cuanto forma parte de las modificaciones éticas espirituales que señalan la presencia de un proceso espiritual genuino; para aquel que ya posee un grado básico de sabiduría, surge como una característica natural en la medida que es gracias a la generosidad que se recupera la dinámica entre todos los planos de existencia. Fundamental en la comprensión del funcionamiento ritual, la generosidad es una clave insoslayable del proceso espiritual bajo cualquier tradición. Dicho de otro modo, la presencia de la generosidad implica el reconocimiento de la unidad en el ser y, a la vez, presenta un antídoto eficaz y esclarecedor ante perturbaciones espirituales mucho más graves que el apego: la avaricia y la codicia

11. “Tres reinas de sensibilidad extrema”. El caso de las tres reinas sensibles plantea el muy interesante tema de la sensibilidad (Todorova, 1974). Esta, en tanto conexión con el orden de lo sensible, da lugar a paradojas tales como “el destino transforma en males la virtud de la sensibilidad de estas mujeres amadas” (Todorova, 1974, 95). Ante la pregunta acerca de cuál es la más sensible, el rey tiene la oportunidad de discurrir acerca del sonido, sentido ligado al principio del éter, ya que este es el elemento más elevado, es decir, más cercano a la dimensión sutil en sí misma.
12. “Cómo el rey se prendó de una ninfa celeste”. Este cuento, que reelabora el tema de Śakuntalâ, es uno de los enigmas más extensos, se inscribe dentro de las relaciones entre los planos horizontales (por ejemplo: social, el rey y el ministro) y verticales (el rey y la ninfa) y cómo se entrelazan. El título es: “Cómo el rey se prendó de una ninfa celeste”, es acaso, uno de los más aleccionadores en relación a la cosmovisión india, y a la

descripción de cómo los distintos niveles o planos del ser actúan unos sobre otros, y se interpenetran. Por un lado, plantea las obligaciones funcionales del rey y exministro, y que sucede cuando uno no hace lo que debe hacer o se excede en compensar las faltas del primero, superponiendo los caminos destinales. En ambos casos, se destaca un desequilibrio primario que busca compensarse con dificultades dentro de un nivel; tales obstáculos, no obstante, son los que permiten una ruptura de ese mismo nivel y abrirían una puerta hacia otra dimensión, u otro plano donde entran en juego otro tipo de experiencias correlacionadas aun cuando no consecuentes ni consecutivas. Es decir, al excederse el ministro en sus funciones que intentan compensar las fallas del rey, se ve empujado a una experiencia de peregrinaje y ascetismo. Y por esto mismo, experimenta el mundo de los espíritus aéreos o intermedios, desde los cuales atestigua una presencia perteneciente en rigor al destino del rey. Por su parte, el rey persiste en su irresponsabilidad y vuelve a descuidar tanto sus asuntos oficiales como su deber de casta. No hay aquí un capricho ciego, sino que sus “errores” constituyen una respuesta a sus procesos anímicos internos. Desde luego, a primera vista parece un desatino, aunque ya estamos advertidos acerca de la inutilidad de las miradas superficiales o externas. Por esto, Zimmer insiste en señalar que todo lo que hace el hombre es, consciente o inconscientemente, ir en busca de su destino. He aquí otro *leit motiv* centrales del cuento. En este caso, a través de la revalorización del antiguo vínculo basado en el amor y el placer, tan poderoso que permite destruir el hechizo y restaurar cierto nivel de orden. La función regia sigue afectada, hecho que lleva al ministro a la muerte por ruptura de su corazón. El ministro ha ofrendado (¿necesariamente?) su vida, para que finalmente el rey asumiese sus deberes regios ya madurado por la consistencia que da la experiencia amorosa asentada. La pregunta del vampiro se concentra en cuál es la causa del fallecimiento del ministro. Este habría muerto,

según nuestra interpretación, por considerar que, al casarse el rey con la ninfa, seguiría descuidando sus obligaciones y “el mal se agrava”; quizás, demasiado apegado a la estructura de las funciones sociales, no pudo ver, los otros propósitos del tejido dharmico subyacentes a las dificultades del rey.

13. “Cómo el brahmán perdió primero a su mujer y luego a la vida”. Plantea el tema de la pérdida, puesto que, para la tradición medieval en sentido amplio, toda mujer es una manifestación de la fuerza (*śakti*). A la pérdida de la esposa conduce correlativamente a la pérdida de la fuerza vital en sí misma. Por motivos que no se aclaran, aunque seguramente tienen una raíz kármica, el brahman en cuestión ingresa en una experiencia y situación de pérdida. Aunque recibe auxilio para no morir a causa de sus penurias y privaciones, muere accidentalmente. La pregunta se dirige a quien es responsable, la respuesta del rey no nos parece particularmente atractiva, sin embargo, deja en evidencia el principio del karma.
14. “Cómo la hija del mercader se enamoró del ladrón”. En este caso se describe la insondabilidad ontológica de la experiencia amorosa como conexión esencial con el ser y sus consecuencias que conllevan la integridad y la fidelidad; así la joven muestra un ejemplo de integridad personal que resuena con otros ejemplos análogos en la tradición, tal el caso de Draupadī en el salón del trono después del juego de dados, y la historia de la princesa Savitrī, cómo en definitiva el amor es más poderoso que la muerte.
15. “Cómo el mago Mûladeva cambiaba los sexos”. En este caso se advierte la presencia de las fuerzas eróticas, así como tensiones propias de la tradición *smârta* donde el eje amor-ascetismo cumple una función constantemente reguladora, fiel a aquel principio según el cual “la pasión que se desperdicia, es poder” que está en la raíz misma de la noción de ascetismo o *tapas*. La tensión se refleja en la complementación de distintos mundos, entendidos además como espacios de pertenencia de cada uno de los actores y las pruebas que cada uno de ellos debe

- atravesar en cada caso. Por ejemplo, es fácil para un Brahman anacoreta cumplir con las reglas ascéticas dentro de un *asram*, pero ¿le es igualmente fácil fuera de él? Cuando el Brahman se encuentra con la joven “...sintió el alma hechizada y a pesar de su nombre, dejó de ser dueño de sus pensamientos. El amor lo extravió”
16. “Cómo Jímûtavâhana se ofreció en sacrificio”. Nuevamente la pregunta: ¿quién fue superior en coraje? La respuesta tiene que ver con los antecedentes y las circunstancias ante las cuales el rey considera que merece alabanza. Śankhacuda, pues habiendo escapado a la muerte, fue en busca de su enemigo Garuḍa quien mientras tanto había encontrado otra víctima. Śankhacuda le ofreció con insistencia su propio cuerpo para que se alimentara con él. Posiblemente, uno de los mitos que subyace en el trasfondo de este enigma y su enseñanza sobre el principio de la dualidad polar, así como la enemistad entre las aves y las serpientes, el mito de Vinata y Kadru⁹.
 17. “Cómo el rey fue víctima de la venganza de una mujer que había desdeñado”. Una enseñanza explícita de este enigma es que “Los seres de gran corazón podrían abandonar la vida, pero no el camino justo...”, “El comportamiento de los hombres devotos escapa a toda razón”. La pregunta del cadáver-vampiro insiste sobre el mismo tema: quién es más virtuoso entre los protagonistas. El rey elige a aquel que “abandonó la vida como un hombre virtuoso y en ningún momento se apartó del recto camino, por eso estima que ese hombre sabio fue el más grande de los dos” (Anónimo, trad. Bixio, 1980, 149).
 18. “Cómo el hijo del brahmán no logró adquirir poderes mágicos”. La respuesta pone en evidencia una situación esencial y olvidada: ante la pregunta que propone ¿por qué se ha perdido la sabiduría aunque el ritual mágico ha sido bien realizado? La respuesta tiene que ver con precisar los requisitos que encuadran el mundo de lo sagrado: el ritual debe ser realizado con las condiciones de sinceridad y la nobleza de corazón. Un ritual sin fe y sabiduría es ineficaz, según enseña ya en los orígenes de la tradición, la *Chând. Up.*
 19. “Cómo el hijo del ladrón tenía otros dos padres”. Expresa la tradición que, así como el nacimiento es oscuro, así lo son sus ancestros y sus descendientes. Y así, como puede haber distintos padres, hay diferentes madres: “Manu enseña que hay seis clases de hijos, el que se concibe en la propia mujer y otros cinco: obtenido como regalo, comprado, encontrado, criado, adoptado o concebido en otra mujer” (Van Buitenen, 1973, 169). A su vez, según el *Mahâbhârata*, la vida es visualizada como un don que recibe el hombre y respecto de la cual contrae cinco clases de deudas, cuyo pago está relacionado con la responsabilidad que marca deberes hacia todo el resto de la vida: ...Primero aparecen con importancia los deberes del hombre. Se dice que este tiene ciertas deudas con los dioses, los otros hombres y los animales. Los deberes se distinguen en deberes a los dioses, a los videntes, a los ancestros, a otros hombres y a los seres de la creación inferior. El buen hombre es aquel que cumple su parte y se ocupa de todos los niveles. Este enigma es analizado en la versión de Zimmer.
 20. “Cómo el joven brahman se sacrificó para salvar al rey”. Equívocos y faltas rituales enmarcan este relato que desplegando todo el poder ilusorio de *mâyâ*, resaltando una vez más la interacción de los diversos planos de la vida, el sacrificio y la ofrenda como elemento regulador del juego de equilibrios y desequilibrios y la siempre vigente condición de la pureza de corazón. Adicionalmente, el cuento concluye con la explícita mención de la transferencia de mérito:

...Y aquel niño de gran corazón se dijo rebosante de alegría: ojalá que el mérito que adquiriera al sacrificar mi cuerpo no me conduzca ni al paraíso ni a la liberación, esferas en que es desconocida la ayuda a los demás- ojalá que, nacimiento tras nacimiento, adquiriera un cuerpo nuevo para bien de mi prójimo...y mientras el niño expresaba ese deseo, el firmamento se llenó de pronto de carros que llevaban a la cohorte de dioses y que

derramaban una lluvia de flores... (Anónimo, trad. Bixio, 1980, 175)

Este aspecto que se vincula con el ritual propio del budismo, y que se denomina transferencias de mérito, tiene sus paralelos en la tradición hindú y se vincula con el principio que otras teologías occidentales describirán como la mecánica operativa de la gracia (Gómez, 2002). Y fundamentalmente pone de manifiesto la importancia del último pensamiento y deseo.¹⁰

21. “Cómo murieron, uno tras otro, la mujer, el amante y el marido”. Nuevamente, el tema del erotismo y su contextualización dentro de la tradición ascética, por un lado, aunque mundana por el otro, se instala como prueba y tentación mostrando la indeclinable necesidad de la disciplina sobre el plano sensorial a fin de que las fuerzas vitales que pertenecen a la propagación de la vida no interfieran con el desarrollo de las potencias espirituales que buscan superar al individuo elevándolo por pureza y concentración al ámbito de la sabiduría.
22. “Cómo cuatro jóvenes hicieron revivir un león”. En este sutil cuento se muestra cómo la omisión de la enseñanza, que indica que la consideración de las causas lejanas, puede ser peligrosa. Aquí, la codicia y la curiosidad rigen el inicio de un proceso cuya peligrosidad no se advierte en primera instancia y que tiene resultados fatales.
23. “Cómo el ermitaño recobró la juventud”; aunque la recuperación de la juventud aparece frecuentemente asociada al logro de la sabiduría, que es eterna y conectada con los orígenes. “El que comprende tiene alas”, al decir de las *upanishad*, y al mismo tiempo, el que sabe se libera de las ataduras del tiempo. Sin embargo, este relato muestra una variante de este principio que también daría lugar a analizarse como una crítica al uso, buen uso o mal uso, de los poderes ascéticos. Observamos en este caso el arquetipo de la tradición de los Sanât, el *sanâtanadharmâ* (Panikkar, 2005, 37) y muy particularmente, de Sânatujâta (Cattedra, 2011).
24. “Cómo el padre se casó con el hijo y cómo el hijo se casó con la madre”. Se trata del

dilema insoluble, tal lo define Van Buitenen. El rey no responde porque no sabe. Guarda silencio.

Por fin, su interrogador había encontrado un enigma que pudo dejarlo mudo. Por eso siguió caminando con un paso notablemente vivaz, rumiando el problema en silencio. Los niños eran dos paradojas vivientes de parentesco, varias cosas a la vez: tío y sobrino, sobrino y tío; tanto por parte de madre como por parte de padre. Pero, ¿acaso no sucede siempre lo mismo –con todas las cosas– desde algún punto de vista secreto? ¿No son todas las cosas, de alguna manera profunda, sus propios contrarios? Aun cuando el intelecto discriminante, la lógica categorizadora del lenguaje y del pensamiento humano se rehúse a aceptar el hecho paradójico; sin embargo, cada rasgo, cada momento de la vida, incluye de alguna manera cualidades diametralmente opuestas a las que aparentemente implica... (Zimmer, 1977, 151)

Es este el nudo del misterio de *mâyâ*: lo que es y no es al mismo tiempo.

25. Epílogo, “El rey y el mendigo”. He aquí la resolución del conjunto narrativo.

Concluida la serie de enigmas y ante el último que, frente al silencio del desconocimiento y del dilema insoluble, se convoca la resolución desde un plano superior. Este se manifiesta a través del cadáver, que abandona al rey con un consejo para que advierta el peligro que le espera con el mendigo que ahora revela su verdadero rostro: un nigromante.

Toda la secuencia de las peripecias del rey en el cementerio y crematorio, escenario de por sí claramente *śivaita*, admite ser interpretada como las dos instancias de una iniciación ritual: en la primera, bajo la conversación con el cadáver-vampiro y sus enigmas, el rey salda sus deudas kármicas. Para responder, el rey ha debido echar mano a su conciencia más profunda, a su ser interior y superior. Así, fue obligado a recordar y procesar las enseñanzas que habitan en su interior de modo mayéutico. El proceso provoca que el rey –y nosotros– volvamos

reflexivamente sobre nosotros mismos, y por consiguiente, presionar y presionarnos ante nuestros propios límites de entendimiento para superarlos. Solo así nace la respuesta adecuada que conjura al vampiro, puesto que el cadáver –más cadáver que vampiro en este momento– representa tanto la superficialidad del personaje (curiosidad y temor) así como lo estancado en el viviente y sus posibilidades dormidas en las que reside la potencia para el despertar evolutivo o de conciencia. La dualidad karma-dharma también ha sido resuelta a través de las faltas que lo empujaron a la falla por la cual quedó atrapado en la situación; además, puesto que ha adquirido maestría en el discernimiento aplicado a la justicia y al dharma, podremos decir que ha asumido exitosamente su poder temporal: ahora sí *es*, verdadera y consumadamente, un rey bueno y justo.

En el segundo momento, debe probar que el conocimiento que ha reactualizado en su ser es eficaz a la hora de vencer la oscuridad, es decir, debe emplear el poder espiritual que se ofrece como posibilidad. La última prueba será ceremonial: el ritual preparado por el nigromante implica una disyuntiva espiritual y energética: la totalidad de los poderes psíquicos convocados por el hechicero serán puestos al servicio de la luz o la oscuridad, todo depende de quién y cómo se realice la ofrenda: si el rey en su honor y sabiduría es ofrendado por el nigromante, éste reclamará el mérito y ello implica hacerse de un poder oscuro para fines aún más siniestros enfundados en el poder y su mal uso. Si el rey noble y justo, puede vencer al brujo, los poderes se elevarán hacia la luz en beneficio de todos, es decir, de la Unidad.

Conclusiones

La cadena de enigmas insiste sobre determinados hitos que constituyen el núcleo de la enseñanza hindú tradicional. Son estos:

1. La razón del nacimiento y el sentido de la vida.
2. La concatenación causal de las experiencias de la vida, o principio del karma. Asociado al principio metafísico de la manifestación, *mâyâ*. Es esta una fuerza interna entendida como una dualidad que se va abriendo, en sentido de una expansión arbórea y las múltiples consecuencias que hacen a la configuración del plano de la historia y el mundo de la manifestación (García Bazán, 1982), es decir, el plano del devenir, *mâyâ*, *karma* y *samsâra* en términos indios (Cattedra, 2012).
3. La presencia de las pruebas espirituales y sus circunstancias aparentemente aporéticas, que renuevan la dinámica de los enigmas en sí mismos¹¹, cuya función es impulsar e inspirar el proceso de discernimiento.
4. Este hace a la integración y articulación bajo el eje revelación y razón, en la construcción de los valores efectivos del ser y la construcción de la conciencia individual. La razón que hace al discernimiento, junto con el pensar adecuado y la meditación son los elementos que se requieren para “convertir el conocimiento mediato en inmediato, la razón ayuda a quitar las falsas atribuciones. Razón y revelación no se contradicen, de hecho, son complementarias. La razón, entendida como *vicâra*, es decir, como el pensamiento que interpreta lo dado, lo arregla, lo corrige y lo regula es necesario ante la revelación. Para el espíritu indio la razón carece de sustancia y la revelación o *sruti* carece de formas. Entre ambas completan e integran el conocimiento, *jñâna* (Coward, 1996, 71-72).
5. La maduración de la conciencia ya que en términos de lo que dice el *Upadesasâhasrî*, “se debe saber que es y que no es real...” Vale la pena reiterar la noción: la enseñanza es universal, su apropiación es individual. Entra en juego la construcción propia, personal podríamos decir, de una estructura ética que se despliega desde la interioridad reflexiva hacia la exterioridad activa. Se trata de la consideración de los grados del ser, y su expresión en el plano de lo relativo. Mientras que en la esencia todo es Uno, no todo lo es para todos de la misma manera ni

en idénticos tiempos. Tal es la dificultad del plano de la existencia donde rigen las leyes de la ya mencionada *mâyâ*. Y quizás aquí se encuentre el meollo del enigma más oculto: el viviente se encuentra ante el desafío de otorgar sentido a su existencia a través del desarrollo de su conciencia individual como un horizonte de significados en perpetua expansión y apertura, madurada y arraigada en una plataforma de conducta flexible y pronta a adaptarse a las experiencias del devenir según una base subjetiva confiable, apta para estructurar sabiamente la vida, hecho que se traduce en confiar en la propia competencia, siendo este el eje al que confluyen todos los procesos deliberativos del rey en busca de sí mismo.

6. La amenaza del vampiro: estallará la cabeza (Vogel, 1931). La reiterada amenaza hace alusión a una situación tanto espiritual como psicológica: la presión inconsciente de quien sabiendo la verdad se niega a asumirla y sus connotaciones clínicas.

Por lo tanto, en su proyección a otros espacios de oriente y occidente, la intención pedagógica y sanadora de estos relatos prosigue de modo tal que se contempla como los seres que habitan las literaturas secundarias y las narraciones legendarias (princesas, hijos de hadas y mortales, seres mixtos, o mortales moradores de lugares encantados) muestran un desfase ontológico en la construcción de la personalidad que debe ser rectificado. Una mezcla que abre distintas opciones. Si se resuelve, generalmente por romance y amor, los dos son sanados en el nivel necesario.

En otros casos, la resolución se presenta a través de la virtud y heroísmo. Como ejemplos, diremos que en el caso de la India, encontramos ayudantes paradigmáticos (Scharfe, 2002, 278-280)¹² como el mismo Señor Kriṣṇa en el *Bhagavad Gītâ*, el Cadáver¹³ en el Rey, etc.

Nuestro relato concluye felizmente, lo que no debe extrañarnos pues esta característica constituye un aspecto clave de la literatura maravillosa. Es posible que su origen tenga que ver con la relación con la narrativa india. En la India, la constante del final feliz adquiere la

forma de una regla ontológica, transmitida por el *Mahâbhârata* “Lo que está lleno de dolor, es vacío de realidad...” La realidad última, tal como la concibe la filosofía clásica, Brahman es descrito (aunque no definido) como *SAT CIT ANANDA* en la literatura sùtrica, El último de estos términos es ânanda, y que significa un estado de beatitud y felicidad, de ahí que el contacto con la realidad, como experiencia, se traduzca en un plano de felicidad. El ser es y es ânanda, feliz. La ilusión y la ignorancia deben ser vencidas, en este modo, toda la narrativa india termina bien, abriendo de este modo una fuerte brecha en las aguas con la narrativa occidental y en especial con aquella que derivará en las formas de la tragedia griega. Esta es la razón por la cual, se puede constatar que en India, mayoritariamente, hay drama pero no tragedia.

Finalmente, los aportes pedagógicos incluidos en esta colección de narraciones no son ajenos al mundo griego clásico. En relación a ciertos diálogos platónicos denominados aporéticos y la salud del alma, se llama la atención sobre el asunto de las preguntas. Y encontramos que es más importante su correcta formulación que –acaso– la respuesta. Cuando la pregunta es correcta, su respuesta conduce a una nueva pregunta mejor formulada. Esto se observa en los diálogos de la juventud que están más cerca de la experiencia viviente de Sócrates quien parece haber encaminado a sus discípulos a que aprendieran a formular las preguntas; el diálogo más emblemático en este caso es el *Teeteto* y todos aquellos vinculados a las virtudes. De alguna manera tanto los enigmas de *El rey y el cadáver*, como el silencio de las *upanisads* y las repreguntas de los diálogos aporéticos obligan a que el oyente, el discípulo piense, y al decir del Prof., Pier Paolo Ottonello en una intervención del coloquio de Michael Sciacca, “hay una sola manera de pensar, y es con la propia cabeza”.

Notas

1. También el *Pañca tantra* que ha sido traducido desde el siglo VI a casi todas las lenguas y sus historias han inspirado a toda Asia Menor,

- Europa y el Sudeste asiático. «Alentándonos en el camino del conocimiento podemos comprobar que al menos en uno de sus niveles los valores humanos no reconocen fronteras» (Van Buitenen, 1959, 5).
2. “La colección de cuentos eslabonados existe antes de que se construyera la novela como formato. Tal como explica Shklovskij se observa en esto una regla general, y se distinguen dos tipos de construcción: el cuento eslabonado y el cuento contextualizado o enmarcado. La construcción por “enmarcado” nos lleva a obras bien conocidas como *Las mil y una noches*; o al *Decamerón* de Boccaccio...la construcción por eslabonamiento se halla con mayor frecuencia en obras que describen las experiencias de un mismo protagonista...”, en el presente caso, del rey Vikramāditya que podría considerarse un paralelo del arquetipo representado, en la tradición británica, por el rey Arturo...
 3. Comentario a la *Taittiriya Upanisad*.
 4. Unahistoria del capítulo 11 de *Vetâlapañcavimsati*.
 5. Aunque hay una convención académica para traducir *Vetâla* como vampiro, el concepto de zombie es más preciso porque el narrador de las historias es un espíritu que ha revivido el cuerpo de un cadáver.
 6. Introducimos este neologismo a partir de (de *Sûtra*, hilo conductor).
 7. Dos preceptos (*yâmas*): *asteya* y *aparigraha*, y una prohibición (*niyama*), *santoṣa*, suelen traducirse como no robar, no acumular y observar el contentamiento. Tales traducciones quedan muy cortas en el significado de estos términos. Expresa Karambelkar (s/f, pp. 138, 181): “...*asteya* o no robar no se limita a tomar aquellas cosas ajenas que no pertenecen a uno mismo. Incluso la intención o el deseo de poseer estas cosas que pertenecen a otras es un *steya* (robo) mental. Por ejemplo, el plagio, muchas veces practicado por los escritores y oradores, es un ejemplo de ello y es considerado penable como acto criminal incluso por las leyes actuales...”
 8. Respecto de principio de generosidad, el dar, el otorgar regalos, y la prohibición de aceptarlos, puede leerse el muy interesante trabajo de Brekke, T. (1998)
 9. Este episodio de las hermanas que darán lugar a la estirpe de las aves y las serpientes ha sido cuidadosamente analizado a lo largo de toda la tradición por Blackburn (1986).
 10. Chând. Up. III.14.
 11. El término enigma, derivado del latín *aenigma*, y este del griego *ainigma* con raíz en *ainissoi-mai*, ha sido específicamente utilizado como instrumento pedagógico e incluso como aproximación al conocimiento de lo sagrado. En este último caso, justamente es a través de los enigmas como el hombre se plantea el problema concreto de Dios.
 12. La compleja función del maestro; fundamentalmente dos nociones: *âcârya* “el que enseña la conducta recta” o también “aquel a quien (uno) debe aproximarse” y *gurû*, con muchos matices de acepción.
 13. O más exactamente vampiro o zombie, *Vetâla*. Ver nota 5.

Bibliografía

- Anónimo. (1980). *Cuentos del vampiro* (trad. A. Bixio), Buenos Aires: Paidós.
- Blackburn, S. (1986). Domesticating the Cosmos: History and Structure in a Folktale from India en *The Journal of Asian Studies*, 45 (3), 527-543.
- Brekke, T. (1998). Contradiction and the Merit of Giving in Indian Religions, en *Numen*, 45 (3), 287-320.
- Cattedra O. (dir.) (2011). *Mito e historia I: El umbral del tiempo*, Bahía Blanca: Ediuns.
- _____. (2012). Las puertas de la India en *Tabano. Revista de Filosofía*, UCA, Buenos Aires, 1 (8), 41-60.
- Coward, H. (1996). *Studies on Indian Thought: collected papers of Prof. T.V.R. Murti*, Delhi: Motilal.
- Dasgupta, S. (1980). *History of Indian Philosophy*, Delhi.
- Diez de Velasco, F. (2010). *Religión y mito*, Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Duncan, J. (1976). Rajadharma, en *The Journal of Asian Studies*, 35 (4).
- Emeneau, M. B. (1935). A Story of Vikrama's Birth and Accession en *Journal of the American Oriental Society*, 55 (1), 59-88.
- Fitzgerald, J. L. (2003). Rethinking the *Mahâbhârata*: A reader's guide in the Education of the Dharma King by Alf Hiltebeitel, en *Journal of the American Oriental Society*, University of Michigan, 123 (4).
- García Bazán, F. (1982). *Neoplatonismo y Vedânta I, la doctrina de la materia en Sankara y el Neoplatonismo*. Buenos Aires: Depalma.

- Goldberg, C. (1997). Dilemma Tales in the Tale Type Index: The Theme of Joint Efforts, en *Journal of Folklore Research*, 34 (3), 179-193.
- Gómez, L.O. (2002). El budismo como religión de esperanza, observaciones sobre la lógica de una doctrina y su mito fundacional, en *Estudios de Asia y Africa*, 37 (3), 476-501.
- Gordon White, D. (2009). *Sinister Yogis*. University of Chicago Press. p. 255.
- Karambelkar, P.V. (s/f). *Patañjala Yoga Sûtras*. India: Lonayla.
- Lacôte, F. (1906). *Une version nouvelle de la Brhathkathā de Guṇāḍhya*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Macdonald, A.W. (1972). Reviewed Work (by: D. Seyfort Rugg): *Matériaux pour l'étude de la littérature populaire tibétaine, I: Édition et traduction de deux manuscrits tibétains des "Histoires du cadavre"* (= *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études, tome LXXII*) en *Indo-Iranian Journal*, Brill Academic Publishers, 14 (1/2) 137-140.
- Nowak, M. y Durrant, S. (1977). *The tale of the Nissan Shamaness, a Manchu Folk*. Seattle: University of Washington Press.
- Panikkar, R. (2005) *Espiritualidad hindu, sanātana dharma*. Barcelona: Kairos.
- Renou, L. (1949). Le valeur du silence dans le culte vedique, en *Journal of the American Oriental Society*, 69, 11-18.
- Scharfe, H. (2002). *Education in Ancient India*. Brill.
- Schulz, S. (1962). Hindu Mythology in Mann's Indian Legend, en *Comparative Literature*, 14 (2), 129-142.
- Speyer, J.S. (2010). *Studies about the Kathā Sarītsāgara, 1849/1913*. Memphis: General Book.
- Todorova, M. (1974). Délicatesse et sensibilité dans le Contes du vampire, en *L'Homme*, 14 (3-4), 85-99.
- Van Buitenen (trad.) (1973). *The Mahābhārata* (1.7.69-15), Vol. I. University Of Chicago Press.
- Van Buitenen, J.A.B. (1959). *Tales of Ancient India*. University of Chicago.
- Vogel, J. (1931). The Head Offering to the Goddess in Pallava Sculpture, en *Bulletin of Oriental Studies*, University of London, 6 (2).
- Von Franz, M. L. (1980). *Símbolos de redención en los cuentos de Hadas*. Barcelona: Luciérnaga.
- _____. (1993). *Érase una vez*. Barcelona: Luciérnaga.
- Zimmer, H. (1977). *El rey y el cadáver*. Buenos Aires: Marymor.
- Zolla, E. (1994). *Auras, culturas, lugares y ritos*. Paidós.
- Zvelebil, K. (1997). The Tamil Vikramāditya, en *Journal of the American Oriental Society*, 117 (2).

Olivia María Cattedra (ocattedra@gmail.com) es Dra. en Filosofía y Lic. en Estudios Orientales (Universidad del Salvador); investigadora de CONICET, profesora asociada en la Universidad FASTA, y docente de posgrado en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Autora de varios libros y artículos especializados, entre ellos:

- * “La presencia del mito en la poesía amorosa: un ejemplo en Borges”, en *In Itinere. Revista Digital de Estudios Humanísticos de la Universidad FASTA*. Vol. V, N° 1, Abril 2015, pp. 112-124, ISBN 1853-5585 (<http://revistas.ufasta.edu.ar/index.php/initinere/article/view/89>)
- * “La noción de āyus en la tradición india: Breve introducción a la relación tiempo - acción - libertad”, en *Cuadernos del Sur*, Bahía Blanca, 2014.

Recibido: 18 de julio de 2017

Aprobado: 24 de octubre de 2018

Javier R. Alegre

Bourdieu y las condiciones sociales de la eficacia simbólica del lenguaje

Resumen: *El presente artículo aborda la teoría de Bourdieu sobre lenguaje e intercambios lingüísticos y su vinculación con otros procesos y prácticas sociales. Para ello, desarrollamos conceptos centrales dentro de su sistema teórico –tales como violencia, poder y dominación simbólicas– y analizamos su propuesta a contraluz de otras teorías lingüísticas que critica y de las convicciones iniciales que guiaron el giro pragmático.*

Palabras claves: *Violencia simbólica. Dominación simbólica. Giro pragmático. Bourdieu.*

Abstract: *This article undertakes Bourdieu's theory about language and linguistic exchanges and its association to other social processes and practices. Thus, we develop central concepts of his theoretical system –such as symbolic violence, power and domination– and analyze his proposal in contrast to other linguistic theories criticized by him and the initial convictions that guided the pragmatic turn.*

Keywords: *Symbolic violence. Symbolic domination. Pragmatic turn. Bourdieu.*

Dentro de las muy disímiles reapropiaciones que se han hecho del *giro pragmático* iniciado a mediados del siglo XX por Austin y el segundo Wittgenstein, las reflexiones de Pierre Bourdieu se destacan por proponer una visión

no consensualista de los procesos lingüísticos basada en la existencia de una correlación entre los elementos del mundo lingüístico-simbólico y los del mundo social, por lo que toda relación de fuerza es también una relación simbólica y, viceversa, toda fuerza debe ser reconocida para que actúe eficazmente y todo reconocimiento simbólico se base en la dispar distribución de fuerzas dentro del espacio social. Los análisis lingüísticos de Bourdieu tienen como referencia la estructuración del espacio social y el modo de funcionamiento de las múltiples fuerzas que lo componen y a partir de allí se remontan hacia la capacidad que posee el lenguaje para legitimar los distintos tipos de capitales y poderes que están entrelazados con dichas fuerzas; sus indagaciones tienen como eje las formas en que se constituyen y desarrollan las distintas prácticas y campos sociales y alcanza al lenguaje en cuanto participe necesario de sus estructuras y dinámicas. De aquí que las reflexiones bourdieusianas en torno del lenguaje se preocupen por esclarecer las formas en que violencia y poder simbólicos se presentan, transforman y producen efectos reales en los diferentes ámbitos.

En relación con esto, dedicamos el presente artículo a abordar cuestiones y conceptos centrales de la teoría bourdieusana sobre los intercambios y prácticas lingüísticas, con el propósito particular de analizar la manera en que el lenguaje logra su eficacia simbólica y la relación que presenta con fenómenos cardinales como la violencia y dominación simbólicas. Al precisar esto, estaremos en condiciones de señalar las

principales virtudes y riesgos del modo en que es recuperada la fuerza pragmática del lenguaje en la perspectiva agonística bourdieusiana.¹ Para ello, hemos estructurado el artículo en cuatro partes. Comenzamos (I) por abordar las características y alcances de dos conceptos claves con que Bourdieu piensa la relación entre lo simbólico y lo social: *poder simbólico* y *violencia simbólica*. Luego, (II) exponemos las críticas que Bourdieu realiza a tres teorías del lenguaje, señalamientos que sirven para comprender los ejes centrales de su propia perspectiva. A continuación, (III) desarrollamos la concepción bourdieusiana del lenguaje y especificamos sus relaciones con la dominación simbólica. Y, por último, (IV) presentamos algunas apreciaciones evaluativas finales que buscan brindar una visión de conjunto y exponer ciertas virtudes y riesgos de su teoría, a la luz de las fuentes de las que abrevia.

I. Violencia y poder simbólicos

En Bourdieu hay un esfuerzo por conjugar la visión marxista, acerca de que la sociedad se constituye con base en relaciones de fuerza, con la visión weberiana de que lo hace en torno de relaciones de sentido; la constante articulación de estas dos facetas es uno de los sellos distintivos de sus esfuerzos teóricos. Esto queda particularmente de manifiesto en sus conceptualizaciones sobre dominación, violencia y poder simbólicos, conceptos a través de los cuales busca alejarse de las resonancias sustancialistas e intelectualistas que encuentra en las nociones de clase social e ideología del marxismo, sin por ello abandonar los beneficios teóricos que halla en esta línea teórica. Para Bourdieu las estrategias de imposición simbólica incardinan directamente en, y sirven para reforzar, las prácticas propias de los distintos grupos e instituciones y están fuertemente engarzadas con las estrategias económicas, políticas y culturales, las cuales, a su vez, deben someterse a la dinámica propia de las luchas y reconocimiento simbólicos. Tanto el reconocimiento como las características del capital simbólico ligan directamente con la dominación: por un lado, todo acto de percepción y clasificación

del mundo social es un acto de dominación, de búsqueda de que una imposición se transforme en legítima, y, por el otro, dado que el capital simbólico está basado en el reconocimiento de los demás tipos de capital y que la dominación implica el reconocimiento de los sometidos hacia las atribuciones simbólicas del dominante, toda dominación es simbólica; “la dominación, incluso cuando se basa en la fuerza más cruda, la de las armas o el dinero, tiene siempre una dimensión simbólica, y los actos de sumisión, de obediencia, son actos de conocimiento y reconocimiento que, como tales, recurren a estructuras cognitivas susceptibles de ser aplicadas a todas las cosas del mundo y, en particular, a las estructuras sociales” (Bourdieu, 1999, 227).

La dominación, y en especial la dimensión simbólica de toda forma de dominación, es central en la comprensión del mundo social; la estructuración de los diferentes campos se da en torno de las luchas de dominantes y dominados por adquirir aquello que se considera como legítimo y valioso según la lógica simbólica propia del campo. Ahora, la dominación en la visión bourdieusiana no se ejerce de modo directo entre diferentes clases o sectores, sino que es más bien el resultado de redes de coacciones entrecruzadas formadas a partir de la estructura y lógica propias de un campo, en las que ciertos grupos poseen recursos más cuantiosos y apropiados que otros. Toda dominación se impone gracias a las condiciones estructurales que favorecen a los grupos dominantes, pero para llevarse a cabo necesita ser aceptada como legítima por parte de los diferentes integrantes del campo, sólo puede efectivizarse gracias a la *sumisión dóxica* de los dominados, sumisión que implica la reproducción activa de las estructuras sociales y que está ligada con las disposiciones pre-reflexivas del *habitus* y no con procesos de tipo consciente. La eficacia de la dominación simbólica reside en que es impuesta por quienes detentan mayores capitales y recursos simbólicos y es ejercida con la participación activa de quienes son los receptores de ella, lo cual refuerza la correspondencia entre las posiciones que ocupan en el espacio social y las representaciones y *habitus* que son esperables de acuerdo con cada posición; “toda dominación simbólica implica por parte de quienes la sufren

una forma de complicidad que no es ni sumisión pasiva a una coerción exterior, ni adhesión libre a los valores” (Bourdieu, 1982, 36).

Por ello, la dominación simbólica vuelve necesario superar la alternativa entre libertad o coerción ya que el tipo de violencia que le es propia –suave, disimulada, libre de la necesidad de actos intimidatorios expresos– actúa solamente sobre los agentes que están predispuestos a ser influidos por ella debido al proceso de formación y adquisición de conductas y capacidades (físicas, cognitivas, lingüísticas, etc.) en que se han desarrollado. En la visión bourdieusiana, todas las relaciones cognitivas y comunicativas son a la vez relaciones de violencia y poder simbólicos en tanto que se basan en, y plasman, relaciones inequitativas entre los integrantes de la sociedad, relaciones desiguales que quedan disimuladas, ocultas y justificadas tras el carácter compartido, multidireccional y legitimado de los intercambios simbólicos. Los sistemas simbólicos son instrumentos de conocimiento y de dominación, producen integración cognoscitiva e integración social a un orden arbitrario; estas funciones se dan en conjunto, están estrechamente interconectadas y son interdependientes (sólo puede separárselas *en el papel*, teóricamente).

Lo mismo ocurre entre las relaciones de fuerza y de sentido, la cualidad específica de la violencia simbólica reside en imponer significaciones que convierten los arbitrios culturales en principios universales y ahistóricos en que las relaciones de fuerza quedan enmascaradas bajo la forma de relaciones simbólicas; en este efecto transfigurador yace la particularidad y efectividad de la violencia simbólica: “*violencia censurada y eufemizada*, es decir, desconocida y reconocida. (...) La *violencia simbólica* es, en efecto, esta forma de dominación que, superando la oposición que se hace comúnmente entre las relaciones de sentido y las relaciones de fuerza, entre la comunicación y la dominación, no se realiza sino a través de la comunicación bajo la cual se disimula” (Bourdieu, 2007, 62-4). En tanto que violencia larvada, invisibilizada, la violencia simbólica obtiene su fuerza de la desigual distribución de capitales en los distintos campos y tiene la capacidad de que esas relaciones de fuerza se expresen bajo la forma de relaciones

de sentido y queden legitimadas. A través de la acción de la violencia simbólica, las relaciones de dominación y sumisión se transforman y adquieren la fisonomía de relaciones institucionales, afectivas o de carisma, es testimonio de la presencia (irreconocible) de violencia en aquellos ámbitos y relaciones en que es imposible para los agentes descubrir la existencia de violencia.

Así, violencia y dominación simbólicas se sostienen mutuamente y forman un continuo que se refleja tanto en sus efectos como en sus notas comunes. La violencia simbólica puede ejercer su acción únicamente a partir de que quienes son receptores de esa violencia tienen la predisposición a ser influidos de cierta manera con base en las coincidencias que poseen con quienes la ejercen, las que devienen en una adhesión *forzada* que tiende a reforzar las predisposiciones y confirmar la distribución de fuerzas. La efectividad de la violencia simbólica reside en que pone en funcionamiento los sistemas de percepción y clasificación que ya han sido incorporados previamente por los agentes debido a la estructuración general del espacio objetivo y a la potencia del *habitus*, las que actúan en forma conjunta y generan recepciones simétricas en dominantes y dominados, “la violencia simbólica se basa en la sintonía entre las estructuras constitutivas del *habitus* de los dominados y la estructura de la relación de dominación a la que ellos (o ellas) se aplican: el dominado percibe al dominante a través de unas categorías que la relación de dominación ha producido y que, debido a ello, son conformes a los intereses del dominante” (Bourdieu, 1997, 197). Dado que la violencia simbólica está sólidamente incardinada en disposiciones pre-reflexivas incorporadas y estabilizadas no puede ser erradicada mediante discursos o predicaciones argumentativas, su nivel de anclaje reside en esa especial vinculación entre condiciones sociales y técnicas corporales que excede largamente los ámbitos conscientes.

Las estrategias de los agentes dentro de un campo se orientan de acuerdo con su direccionamiento hacia el monopolio de la violencia simbólica y pueden tender a la conservación o subversión de la distribución del capital propio del campo; en este enfrentamiento por la posesión de la violencia legitimada (*luchas simbólicas*) los

agentes toman parte comprometiendo el capital simbólico que adquirieron con anterioridad y se juega la definición simbólica del mundo social. Aquí también queda expresado el carácter agnóstico de las relaciones y de la constitución de la realidad social: las luchas simbólicas son el factor clave en el establecimiento de las clases lógicas a través de las cuales los agentes perciben el mundo social y contribuyen en la reproducción o transformación del orden establecido, “la lucha, que se halla en el principio mismo de las distribuciones, es inseparablemente (...) una lucha por la imposición de la manera legítima de percibir la relación de fuerzas manifestada por las distribuciones, representación que puede, por su propia eficacia, contribuir a la perpetuación o a la subversión de esa relación de fuerzas” (Bourdieu, 2010, 227).

Lo que está en juego en las luchas simbólicas y en el ejercicio de la violencia simbólica es, en definitiva, el poder simbólico, el cual encierra la capacidad de constituir la realidad a partir de organizar la percepción del mundo social y posee los mismos rasgos que los demás componentes simbólicos, sustentados en intercambios en que todos los implicados (dominantes y dominados) desarrollan una complicidad activa mediante la que se asegura el reconocimiento de legitimidad para dicho poder y, por lo tanto, el desconocimiento de su carácter arbitrario y de la violencia ejercida a través de él; “el poder simbólico es, en efecto, ese poder invisible que no puede ejercerse sino con la complicidad de los que no quieren saber que lo sufren o incluso que lo ejercen” (Bourdieu, 2005, 66). El poder simbólico resulta de la posesión y transfiguración de las otras especies de poder, es el que provee de legitimidad para que un agente actúe en un campo a partir de la transformación de los distintos tipos de capital en capital simbólico, tarea crucial en la que cumplen un rol determinante las prácticas lingüísticas –“el poder simbólico es un poder de hacer cosas con palabras” (Bourdieu, 1996, 141)–; aunque, como precisaremos más adelante, las condiciones sociales estructurales adquieren en Bourdieu una relevancia mucho mayor que en Austin y reflejan una continuidad entre la estructuración y las fuerzas del espacio social y los mecanismos intervinientes en el funcionamiento

del lenguaje. La lógica de los universos simbólicos dista tanto de la mera inmanencia a la comunicación entre los participantes como de servir nada más que a la dominación por parte de los grupos hegemónicos, pero tampoco puede desligarse unilateralmente de estos factores ya que, como vimos, las relaciones de fuerza y de sentido se nutren y refuerzan entre sí; el mundo simbólico es así un mundo bifronte en que se da la simbiosis entre componentes que a primera vista se presentan como contrarios e irreductibles, pero que en último término se sostienen gracias al aporte de aquello que aparece como su opuesto.

II. Tres críticas que delimitan la propia teoría

Dedicamos este tramo a examinar las críticas que Bourdieu realiza en diferentes partes de su obra a tres teorías sobre el lenguaje pues sirven para evidenciar y clarificar, por contraposición, el modo en que entiende el lenguaje. Abordamos aquí los señalamientos que Bourdieu dirige en el ámbito del lenguaje a: a) el estructuralismo de Saussure, b) la *teoría de los actos de habla* de Austin y c) la *teoría de la acción comunicativa* de Habermas.

En sus análisis sobre el lenguaje, Bourdieu parte de las insuficiencias que encuentra en la teoría de Saussure, a quien señala que su división tajante entre lengua y palabra (*langue* y *parole*) hace que separe la lengua de los factores sociales y culturales y escamotee su naturaleza social, lo que lo lleva a brindar sólo una visión internalista y a centrarse en análisis lingüísticos formales-gramaticales, desconociendo las condiciones socio-históricas de las que surge el lenguaje. El inconveniente que yace en los planteos saussurianos no residiría nada más que en analizar una lengua docta, sino también en que mantendría una relación docta con todos los tipos de lenguas, aprehendiéndolas sólo como códigos, no como lenguas practicadas; Saussure toma en forma excluyente el análisis objetivista de las estructuras lingüísticas, por lo que no puede dar cuenta de las prácticas concretas sino bajo el

modo de relaciones puras entre signos y de ejecución por parte de los hablantes de las propiedades ya ínsitas en las estructuras del lenguaje según Bourdieu. Es por ello que considera que “todos los presupuestos –y todas las dificultades consecutivas– de todos los estructuralismos derivan de esta división originaria entre la lengua y su realización en el habla, es decir en la práctica, y también en la historia, y de la incapacidad de pensar la relación entre las dos entidades de otra manera que como la del modelo y la ejecución, la de la esencia y existencia” (Bourdieu, 2010, 55).

Esto conduce, dentro de la visión estructuralista, a recaer en una aproximación al lenguaje de neto corte teorista según Bourdieu, en la que éste es comprendido como un mero intercambio simbólico, en el que sus demás capacidades quedan relegadas por la función de asegurar la comunicación entre los participantes;

aceptar el modelo saussuriano y sus presupuestos, es tratar el mundo social como un universo de intercambios simbólicos y reducir la acción a un acto de comunicación (...). Para romper con esta filosofía social, hay que mostrar que, por legítimo que sea tratar las relaciones sociales –y las propias relaciones de dominación– como interacciones simbólicas, es decir, como relaciones de comunicación que implican el conocimiento y el reconocimiento, no hay que olvidar que esas relaciones de comunicación que son por excelencia los intercambios lingüísticos son también relaciones de poder simbólico donde se actualizan las relaciones de fuerza. (Bourdieu, 1982, 13-4)²

En esta crítica está la clave de la perspectiva bourdieusiana: los intercambios lingüísticos no son sólo relaciones de comunicación, sino también relaciones de poder, por lo que todo análisis del lenguaje debe tener en cuenta la estrecha conexión que éste mantiene con las condiciones y relaciones sociales, políticas y económicas en que se da la producción y adquisición del lenguaje. Frente a la concepción estructuralista del lenguaje, Bourdieu toma como modelo a la teoría del segundo Wittgenstein, no tanto porque retome el bagaje conceptual wittgensteiniano (no hay una reapropiación específica de nociones

tales como *juegos de lenguaje*, *formas de vida*, *parecidos de familia*, etc.), sino más bien porque, por una parte, Wittgenstein señala el camino en la denuncia a la falacia –en la que incurriría el estructuralismo según Bourdieu– de transferir un modelo producido en la investigación a una práctica que excluye de por sí la postura teórica propia de la investigación científica (error de deslizarse del modelo de la realidad a la realidad del modelo) y, por la otra parte, porque Bourdieu realza y adopta el modo pragmático, anti-esencialista y anti-substantialista de examinar y comprender los procesos lingüísticos propios de la perspectiva wittgensteiniana tardía (Wittgenstein, 2004; 1994).

En cuanto a la *teoría de los actos de habla* de Austin (Austin, 1962; 1970), Bourdieu le reconoce el hallazgo de haber centrado los estudios en la gran capacidad realizativa del lenguaje, sin embargo, critica que no preste debida atención a las convenciones y condiciones sociales e institucionales que posibilitan el rendimiento del lenguaje: “intentar fundar en el lenguaje el principio y los mecanismos de su eficacia, es olvidar que *la autoridad le viene al lenguaje desde afuera* (...). La eficacia del habla no yace en “expresiones ilocucionarias” ni en el discurso mismo, como sugiere Austin, pues no es otra cosa que el *poder delegado* de una institución” (Bourdieu y Wacquant, 2008, 190). Austin quedaría preso de una visión ingenua acerca de la capacidad realizativa del lenguaje, que lo lleva a entender los actos de habla como entidades con capacidades casi-autónomas y atender sólo a las cuestiones del contexto que atañen en forma directa a las emisiones lingüísticas particulares. La posibilidad de que el lenguaje produzca este hechizo tiene que ver con la *visión escolástica* (*scholé*, concepto del mismo Austin que refiere a la situación de *ingravidéz social* propia del investigador, en la que se dejan de lado las urgencias, quehaceres y coerciones de la vida cotidiana) de la que no se desprendería Austin y originaría su desatención hacia los factores y condiciones sociales que hacen que el lenguaje funcione tal como lo hace. A Bourdieu le interesa retener la fuerza pragmática de la teoría de Austin, pero dotándola de bases más sólidas respecto de las condiciones sociales de producción del lenguaje

a través de un análisis ligado a las nociones de su topología social; “trato solamente de generalizar y de darle a una percepción de la filosofía analítica, un fundamento sociológico del que carece. No critico a Austin; digo que no da cuenta plenamente de las condiciones sociales de posibilidad del proceso que describe” (Bourdieu y Eagleton, 1993, 93).

Bourdieu avanza, entonces, en la línea abierta por la teoría austiniana y señala su acierto en poner en relación la capacidad realizativa del lenguaje con las condiciones de éxito perlocucionario, por oposición a las teorías lingüísticas despreocupadas de la esfera pragmática, pero sostiene que en Austin los componentes de la eficacia simbólica parecen estar en dependencia o incluidos en las emisiones lingüísticas. Por el contrario, para Bourdieu es necesario que la teoría del lenguaje dé cuenta de que la fuerza ilocucionaria remite a condiciones sociales fijadas muchas veces de modo externo al lenguaje, que permiten que un agente y las competencias lingüísticas reflejadas en su discurso posean determinadas fuerzas y propiedades y gocen del reconocimiento de los demás individuos. Así, la endeblez de la teoría de Austin residiría en no prolongar la atención más allá de los condicionamientos sociales extra-locucionarios ligados a determinados factores presentes al momento de la emisión, lo que lo lleva a desatender los efectos que causan las fuerzas y procesos sociales más generales sobre el complejo que representa cualquier acto de habla. Al énfasis micro-social, institucional y con ánimos de formalización de Austin, se le opone la perspectiva macro-social, agonística y esquiva a los formalismos de Bourdieu.

Y respecto de la teoría de Habermas, Bourdieu ve en ella una continuación de las mismas falencias de Austin, en cuanto a que encuentra la fuerza racional propia de las acciones comunicativas en los mismos actos de habla y en las condiciones de la *situación ideal de habla* y no en las condiciones sociales e institucionales de las que dependen los actos de habla. Así, la crítica principal de Bourdieu a Habermas está dada por la idealización del lenguaje que subyace en sus elaboraciones teóricas: “la *idealización* (...) tiene por efecto evacuar prácticamente de las

relaciones de comunicación las relaciones de fuerzas que se realizan allí en una forma transfigurada: prueba de ello es la utilización no crítica de conceptos como el de *illocutionary force* que tiende a colocar la fuerza de las palabras en ellas mismas –y no en las condiciones institucionales de su utilización” (Bourdieu, 1982, 25). Por el contrario, para Bourdieu sentido y violencia, conocimiento y poder, actúan en forma conjunta, lo simbólico no se puede separar de su –aparente– opuesto. Los intercambios simbólicos están atravesados por las demás prácticas del espacio social, intentar separarlos de ellas conduce a caer inevitablemente en divisiones forzadas y omisiones ficticias acerca de las condiciones de uso y funcionamiento del lenguaje y a introducir instancias trascendentales que sólo se realizan en el lenguaje, “estamos tan lejos en este caso de la visión irénica, invocada por Habermas, de un intercambio intelectual sometido a la «fuerza del mejor argumento» (...). No existen universos transhistóricos de la comunicación, como pretenden Apel o Habermas, pero sí formas socialmente instituidas y garantizadas de comunicación” (Bourdieu, 1999, 145-6).³

Asimismo, Bourdieu critica el análisis de Habermas porque se desinteresa de las condiciones económicas y sociales que posibilitan la instauración de la deliberación pública y lo acusa de caer en una *ilusión epistemocéntrica* al desconocer las condiciones fácticas de acceso e intervención en la esfera pública y de incurrir en una doble reducción indebidamente justificada: primero reduce las relaciones de fuerza políticas a relaciones de comunicación y, luego, éstas a relaciones exclusivamente de diálogo racional, lo cual da por resultado que “el análisis de la esencia del lenguaje y la «intercomprensión» (...) se lleva a cabo en una teoría llamada «sociológica» de la comunicación no violenta (...) [que] implica, lisa y llanamente, la desaparición de la cuestión de las condiciones que han de cumplirse, tanto en el orden de las relaciones interindividuales como en el orden político” (Bourdieu, 1999, 91-2). En resumidas cuentas, los principales señalamientos de Bourdieu a la *teoría de la acción comunicativa* apuntan a que en el lenguaje no residen estructuras universales independientes de las demás prácticas sociales, ni es posible atribuirles

una racionalidad transhistórica, y a que la comunicación no es *la* función paradigmática del lenguaje, sino que éste antes que nada actúa de caja de resonancia de las fuerzas que atraviesan el espacio social.

III. Lenguaje, intercambios y dominación simbólicos

En la visión bourdieusiana, entender el lenguaje como una unidad, un *tesoro común*, un reservorio disponible en forma homogénea para todos los agentes, implica pasar por alto la desigual distribución del capital lingüístico y dejar trabajar libremente a la violencia simbólica. Todo lenguaje porta jerarquización y dominación y cumple, entre otras, funciones de legitimación y reproducción de las relaciones de fuerzas presentes en el espacio social, de aquí que Bourdieu se centre especialmente en la economía de las prácticas lingüísticas y en el modo que éstas contribuyen a la dominación simbólica, política y económica. El lenguaje para Bourdieu es más un instrumento de acción y poder que de conocimiento y comunicación, “los discursos no son únicamente (o lo son sólo excepcionalmente) signos destinados a ser comprendidos, descifrados; son también *signos de riqueza* destinados a ser valorados, apreciados y *signos de autoridad* destinados a ser creídos y obedecidos” (Bourdieu, 1982, 59-60). El lenguaje cumple sus funciones simbólicas gracias a las capacidades transformadoras y creadoras que posee, así como también por servir de ámbito de transmisión del poder proveniente de la distribución de fuerzas del espacio social; la conjunción de estos dos aspectos hace que el lenguaje no sea solamente un medio de reproducción de las estructuras sociales ni tampoco actúe como un factor de creación *ex nihilo*.

Dado que Bourdieu entiende el mundo social como voluntad y representación, el lenguaje, en tanto lugar privilegiado de las representaciones y de constitución y expresión de las voluntades, no puede sino ocupar un rol determinante dentro de él, y este rol, a su vez, está unido en forma indisoluble a las luchas de fuerzas y su transformación

en luchas simbólicas. Su concepción agonística de la sociedad se expresa también en la esfera del lenguaje: todo intercambio simbólico está atravesado por las luchas entabladas entre los agentes y grupos por hacerse de la fuerza provista por los modos reconocidos de producción y legitimación simbólicas con el propósito de acceder a una posición hegemónica en el ejercicio de la violencia simbólica. Asimismo, las luchas simbólicas se expresan en los discursos bajo la forma de antagonismos y estrategias en torno de la clasificación y ordenamiento de la realidad social, la institución de grupos y clases, la naturalización de divisiones, etc., todas disputas que se presentan bajo ese modo transformado e irreconocible propio de los fenómenos del mundo simbólico. Debido a esto, al abordar los procesos lingüísticos es necesario para Bourdieu incluir las estructuras de las relaciones de poder y las dinámicas que las caracterizan en el análisis de las relaciones lingüísticas; “es imposible aclarar cualquier acto de comunicación con el análisis lingüístico como única brújula. Incluso el más simple intercambio lingüístico pone en juego una red compleja y ramificada de relaciones de poder históricas” (Bourdieu y Wacquant, 2008, 184-5).

Frente a las teorías de corte comunicacional, para Bourdieu la performatividad de una emisión está en dependencia del poder delegado que posee el emisor; si las palabras ejecutan acciones es porque quien las pronuncia concentra en sí la representación y el capital simbólico acumulado por un determinado grupo. Para que el lenguaje *funcione* ya debe darse un reconocimiento –implícito, olvidado, irreconocible– de la autoridad y superioridad del emisor; cuanto más establecida e institucionalizada esté la jerarquía de la que se vale el emisor en su enunciación, mayor será la eficacia simbólica de sus palabras. Bourdieu expresa esto en tono de ley física: “la eficacia del discurso performativo que pretende hacer advenir lo que enuncia en el acto mismo de enunciarlo es proporcional a la autoridad de quien lo enuncia” (Bourdieu, 1982, 140-1). La alquimia social dada en el lenguaje necesita de condiciones sociales para tener lugar, esas condiciones generalmente están definidas en los discursos de institución, que son discursos que preparan y proveen los medios para constituir

las condiciones de su propia comprobación. Bourdieu emplea el término *institución* en forma dinámica y transitiva (aquello que sirve para instituir algo) y de modo general para referirse a las relaciones sociales estables que proveen a los agentes de diferentes formas de reconocimiento y autoridad. Son las instituciones, entendidas de esta manera, las que otorgan a los emisores el poder para que sus palabras produzcan los efectos buscados; la eficacia simbólica surge de la relación entre las propiedades del discurso, del portavoz, de la institución que lo autoriza a pronunciarlo y de la configuración de fuerzas del espacio social. Con esto, Bourdieu subraya el carácter institucional de los actos realizativos y la importancia de las condiciones sociales en el funcionamiento del lenguaje; el poder simbólico del lenguaje está incardinado en el reconocimiento institucional de las palabras y, principalmente, del emisor indicado a partir de las relaciones y distribuciones estructurales (y no en los propios sistemas simbólicos ni en las fuerzas ilocucionarias por sí mismas).

En cuanto al funcionamiento propiamente dicho del lenguaje, Bourdieu propone un modelo de producción y circulación lingüísticas en que están en relación, por un lado, los *habitus* lingüísticos, entendidos a *grosso modo* como las disposiciones a expresarse de un modo determinado y sobre ciertos temas, y, por el otro lado, las estructuras del mercado lingüístico, en tanto sistema al que están destinadas y donde adquieren valor las producciones lingüísticas. Bourdieu resume esta combinación mediante una sintética fórmula: “lo que quisiera hacer es explicitar un modelo muy sencillo que podría formularse de la siguiente manera: *habitus* lingüístico + mercado lingüístico = expresión lingüística, discurso” (Bourdieu, 1990, 143). El *habitus* lingüístico posee el mismo carácter incorporado, ajeno a la voluntad y la conciencia que las demás disposiciones del *habitus* y es el producto de la transformación de las necesidades y presiones grupales en elecciones y virtudes individuales. En tanto que el *mercado lingüístico* constituye el ámbito en el que las disposiciones y producciones lingüísticas se desempeñan, es el sustrato necesario para que éstas circulen y adquieran valor dentro del espacio social, y está estructurado de acuerdo

con el sistema de relaciones que tiene expresión en él y con la desigual distribución del capital lingüístico. En la producción del discurso importan tanto las competencias del hablante como las determinaciones del mercado lingüístico en y para el que ese discurso es producido; el mercado lingüístico conforma un entramado en que se valoran no sólo las competencias lingüísticas, sino también las condiciones de recepción de las emisiones lingüísticas, la autoridad y legitimidad de quien profiere las palabras, el respaldo institucional y el *status* social (posición económica, sexo, edad, etc.), entre las variables de mayor peso que intervienen en los intercambios lingüísticos.⁴

Las relaciones de dominación producidas por las relaciones de fuerza se transforman dentro del mercado lingüístico en posesión y acumulación de capital simbólico por parte de los agentes y grupos dominantes, en lo cual cumplen una función determinante los factores extra-locucionarios que actúan como condición de posibilidad de la transformación simbólica operada por las prácticas discursivas; “la relación de fuerzas lingüística no se define nunca exclusivamente por la relación entre las competencias lingüísticas en presencia. (...) la imposición simbólica (...) sólo puede funcionar en tanto y en cuanto se reúnan condiciones sociales absolutamente exteriores a la lógica propiamente lingüística del discurso” (Bourdieu, 1982, 68). El sentido y valor de las emisiones lingüísticas dependen, por lo tanto, de la posición que ocupa el hablante dentro del espacio social y de la posesión de capital lingüístico y simbólico adecuados (que, a su vez, siempre tienen por base a los otros tipos principales de capital: económico, social y cultural); por ello, cuando *habitus* y estructuras del mercado lingüístico coinciden, no se requieren coacciones ni censuras de otro tipo, sino que la forma incorporada en los agentes ya genera las disposiciones requeridas, agentes que ven en la apropiación de las competencias lingüísticas legitimadas no un acto de sumisión, sino la posesión de signos de diferenciación y distinción social que les aseguran el reconocimiento.

En relación con lo desarrollado hasta aquí, para Bourdieu el eje pasa, entonces, por desarrollar una *Realpolitik* de las amplias condiciones

sociales, en general, y lingüísticas, en particular, que intervienen en la conformación y valoración de las prácticas discursivas. Antes que centrarse en la fuerza ilocucionaria de las palabras, es necesario actuar políticamente sobre las estructuras sociales objetivas y subjetivas que se presentan como obstáculos específicos a la comunicación racional. Por ello, Bourdieu aboga por la concreción de una *pragmática sociológica* que conduzca a reincorporar las propiedades formales de los discursos, propiedades que son preocupación excluyente de los estudios analíticos, pero sin recaer en la reducción en que estos abordajes suelen incurrir por su desatención de los factores sociales que actúan en el lenguaje:

todas las formas de análisis de los discursos que ponen entre paréntesis, frecuentemente sin siquiera saberlo, todo lo que concierne a las condiciones de producción y de recepción, la mayoría de las veces invisibles, de esos discursos, actúan como obstáculo para la constitución de una verdadera ciencia de los discursos destinada a recobrar en las propiedades más típicamente formales de los discursos los efectos de las condiciones sociales de su producción y circulación. (...) para asentar del modo más completo el método, al afinarlo se deberían multiplicar los estudios de casos, precisando cada vez más el análisis de las propiedades de posición y extrayendo así progresivamente los principios de una verdadera *pragmática sociológica*. (Bourdieu, 2001, 328-30)

En esta propuesta de una *pragmática sociológica* en que derivan las reflexiones bourdieusianas sobre el lenguaje se evidencian con claridad tanto sus preocupaciones por la inclusión y tratamiento de las condiciones sociales que intervienen en el rendimiento simbólico del lenguaje, en detrimento de los enfoques internalistas y comunicacionales, como el *espíritu* científico que lo anima en sus indagaciones sociológicas y lingüísticas, en el sentido de dar prioridad y abogar por la ampliación de la autonomía y los efectos del conocimiento científico respecto de su contexto socio-político de producción. En el análisis lingüístico de Bourdieu queda la impronta de estas elecciones epistemológicas,

realizadas con el propósito de que se plasmen, en definitiva, en un sistema teórico que logre integrar la base y fuerza pragmáticas de las expresiones lingüísticas junto con los procesos de violencia y dominación simbólicas que actúan y configuran en parte el espacio social.

IV. Apreciaciones finales

Para cerrar el artículo, queremos centrarnos en dos puntos que nos resultan de particular interés: por un lado, evaluar en conjunto el modo en que Bourdieu concibe el lenguaje y retoma el legado del *giro pragmático* inicial y, por el otro, exponer las virtudes y riesgos cardinales que encontramos en su original reapropiación.

La perspectiva historicista, sustantiva e inmanente del mundo social de Bourdieu se plasma en el ámbito lingüístico en su visión *no consensualista* y agonística opuesta a la filosofía de la conciencia y al reinado de categorías cognitivas ligadas a la noción de sujeto moderna. Si el sujeto eje de la modernidad poseía una racionalidad fuerte y el lenguaje le servía para expresar los procesos cognitivos y volitivos que se daban en su interior (modelos del lenguaje como *espejo* o como *ropaje* del pensamiento), en Bourdieu, de modo congruente con el *giro pragmático*, el agente se hace junto con las prácticas lingüísticas. Esto otorga un lugar prominente al campo lingüístico dentro de las prácticas sociales y, ya puertas adentro del lenguaje, desplaza los fundamentos mentales y representacionales en favor de los componentes relacionales, disposicionales y los condicionamientos sociales. Contra los enfoques formalistas, internalistas o comunicacionales, tal como vimos, Bourdieu otorga prioridad al tratamiento de los mecanismos sociales que posibilitan el rendimiento simbólico del lenguaje; es infructuoso tratar de comprender los intercambios lingüísticos sin abarcar sus conexiones y mutuos condicionamientos con el conjunto de las prácticas sociales, las estructuras objetivas del campo, las disposiciones socialmente incorporadas y el intento por la *ampliación* de la racionalidad de la que el lenguaje puede formar parte.⁵

El lenguaje es parte primordial de la operación simbólica de *alquimia social* por la que las

relaciones de dominación se tornan legítimas y naturales, si bien ésta no es su única función, se encuentra dentro de las principales debido a que las relaciones de dominación estructurales requieren necesariamente de la dimensión simbólica del reconocimiento y, además, la dominación en forma directa o por la fuerza física retrocede comparativamente frente a los alcances de la dominación simbólica en las sociedades actuales. El lenguaje es tanto instrumento de conocimiento y comunicación como de violencia y dominación simbólicas, participa en la integración cognoscitiva y social a un orden desigual y desempeña un papel importante en la *sumisión dóxica* necesaria para la eficaz tarea de esa dominación caracterizada por presentarse en forma deformada e irreconocible. Las relaciones estructurales de poder y de fuerza asimétricas aquí no quedan excluidas ni son entendidas como opuestas ni contradictorias de las relaciones lingüísticas, sino que se desempeñan como condición de posibilidad para que el lenguaje actúe en forma normal y cumpla eficazmente las funciones simbólicas que le son propias.

Dado que el mundo simbólico es un mundo bifronte, que se conforma por igual de relaciones de fuerza como de relaciones de sentido, todo análisis tiene que incorporar a ambos aspectos para no caer en abordajes parcializados. En Bourdieu hay una superación del modelo intencionalista en lo que refiere a la explicación del significado y de las prácticas lingüísticas y aboga por un abordaje histórico de las prácticas sociales, racionales y lingüísticas vinculado con las desigualdades estructurales de sus contextos de desarrollo y utilización y, por lo tanto, opuesto a idealizaciones o divisiones abstractas abruptas. En este sentido, el *constructivismo estructuralista* y la propuesta de la *pragmática sociológica* de Bourdieu, por un lado, se mantienen fieles a las convicciones originarias del pragmatismo lingüístico de Wittgenstein y Austin y, por el otro, implican una ampliación de la perspectiva pragmática inicial hacia nuevos ámbitos y líneas teóricas. Al resaltar la interdependencia de las funciones simbólicas con las estructuras y dinámicas sociales, Bourdieu retoma, por un lado, la gran capacidad realizativa del lenguaje y sus variados modos de empleo en la *teoría de los actos de habla*—aunque

incurra por momentos en una interpretación parcializada de la dimensión ilocucionaria en ella—⁶ y, por el otro, el modelo anti-representacionista wittgensteiniano en que las prácticas lingüísticas se combinan con las prácticas institucionales y el seguimiento colectivo de reglas. A su vez, el pensamiento bourdieusiano está en tensión permanente hacia las dinámicas que atraviesan los modos efectivos de producción simbólica y no universaliza de manera abstracta una función del lenguaje, ni una forma de institucionalización, en detrimento de las demás; en este sentido, su teoría enriquece y profundiza el calado, en los condicionamientos y funcionamientos lingüísticos, propio de los inicios pragmáticos.

El tratamiento bourdieusiano se destaca por la insistente incorporación de las fuerzas y variables extra-locucionarias de carácter macro-social en el análisis de las prácticas lingüísticas y en ello consideramos que radica el distintivo central de su teoría y también sus principales virtudes y peligros. La atención prestada por Bourdieu a la forma en que intervienen las condiciones sociales generales que atraviesan el espacio social —y no sólo aquellas explícitamente presentes en la interacción entre los hablantes— es indiscutiblemente superior a la mayoría de los autores enrolados en el pragmatismo lingüístico. Bourdieu no termina reconduciendo todo lo social e institucional a las propiedades del lenguaje, ni viceversa; en su *pragmática sociológica* el lenguaje ocupa un lugar de suma importancia, pero lejos está de portar en sí mismo los requisitos para su performatividad dado que no fija las condiciones sobre las que actúa. En la preocupación de Bourdieu por tomar en cuenta en forma basal la participación del lenguaje en los fenómenos de dominación y legitimación reside la especificidad y el mayor rédito de su propuesta, ya que la perspectiva pragmática se abre a las relaciones con un contexto social que no queda reducido a los elementos de la intersubjetividad directa ni es visto como un factor distorsionante a partir de propiedades asignadas de manera formal o ideal al lenguaje. El núcleo de la teoría de Bourdieu está constituido por conjugar los fundamentos teóricos provistos por la perspectiva pragmática con las condiciones y factores macro-sociales que intervienen en la conformación de las

prácticas sociales y, en específico, las prácticas lingüísticas, lo cual significa una línea de apertura de los estudios de base pragmática a esferas y categorías de mayor amplitud que las usualmente abordadas dentro de la tradición analítico-pragmática (en especial las líneas anglosajonas) y así la dota de renovadas posibilidades en la búsqueda de mayores alcances y niveles de integración teóricos.

Esta apertura es, sin duda alguna, rasgo meritorio central en las reflexiones de Bourdieu, si bien en sus posibles continuaciones deben enfrentarse ciertos aspectos que de no ser tratados cuidadosamente pueden derivar hacia interpretaciones deterministas o circulares que sólo entorpecerían las aproximaciones pragmático-institucionalistas al lenguaje. En algunos momentos del análisis bourdieusiano, la explicación de las prácticas lingüísticas parecería bordear una suerte de determinismo ejercido por las condiciones extra-locucionarias, del cual escapa Bourdieu a través de la especificidad que le otorga al campo lingüístico –autonomía relativa al igual que todos los demás campos–, que puede generar diversas producciones a partir de condiciones estructurales similares gracias a la conformación y redistribución del capital y la lógica que son específicos del campo (capital y lógica lingüísticos) y a las diferencias interindividuales entre los *habitus* lingüísticos de los agentes participantes. El *habitus* lingüístico es a la vez adaptativo y transformativo, reproductivo y generativo, repetitivo y creativo, de aquí que el lenguaje también posea una lógica práctica que no se guía exclusiva ni primordialmente por principios economicistas ni de cálculo racional, sino que refiere a procesos que están guiados por un *sentido práctico* no fijado en su totalidad por las condiciones previas o estipulados en forma férrea e inamovible. Atendiendo a esto, es claro que no existe determinismo ni circularidad en la explicación del lenguaje de Bourdieu, aunque sí el riesgo de deslizarse hacia ellos si no se toman debidamente en cuenta ciertos rasgos y elementos de su teoría. Lo que encontramos en la propuesta bourdieusiana es más bien un entramado de conceptos en que evita colocar uno como mero reflejo o apéndice de otros o uno por debajo y como fundamento pre-formador de otros –si bien hay algunos que indudablemente presentan mayor peso en el

conjunto general–, a través de lo cual se mantiene fiel a su forma de pensar relacional y retiene las ventajas de no realizar una concatenación lineal de conceptos, sino de establecer una articulación reticular entre ellos que dota de mayores interconexiones y lazos sólidos a su esquema conceptual.

Toda reinterpretación de la teoría lingüística de Bourdieu debe asumir estos desafíos para, por un lado, potenciar y profundizar *hacia adelante* los aspectos positivos y enriquecedores de su reapropiación del legado pragmático y, por el otro, limitar y no dejar trabajar libremente, *por detrás*, los componentes *riesgosos* implícitos en sus análisis. Tareas no exentas de dificultad, pero que consideramos que bien vale la pena afrontar en orden de retomar de modo productivo la fuerza heurística que yace en los estudios pragmáticos iniciales del lenguaje y de la que es notable subsidiario y continuador el multifacético enfoque bourdieusiano.

Notas

1. Vale señalar que nuestro desafío pasa en parte por poder superar la dificultad de que Bourdieu en su extensa obra no hace un tratamiento particularizado del tema más que en algunos textos específicos –e incluso en varias ocasiones no explícita las fuentes filosóficas con las que trata– y que, si bien cuenta con una primera e influyente formación en filosofía, su contexto inmediato de discusión está dado por el campo de las ciencias sociales. Es claro que consideramos que bien vale realizar el esfuerzo ya que, más allá de estos obstáculos, las elaboraciones de Bourdieu constituyen un aporte interesante para la temática.
2. Aquí cabe dejar nada más que apuntado, pues escapa a nuestros objetivos, que aunque las críticas de Bourdieu tienen asidero, también soslayan algunas precisiones hechas por Saussure acerca del carácter social y vivo de la lengua. Si bien es cierto que Saussure, tras establecer la división ente *langue* y *parole*, privilegia el estudio de la *langue*, no por ello excluye la interrelación existente entre ambas y tampoco obtura toda posibilidad a los estudios que pretendan dar cuenta de esta estructuración dual; “hay, pues, interdependencia de lengua y habla; aquella es a la vez el instrumento y el producto de ésta” (Saussure, 1987, 35).

3. Ya en *Esquisse d'une théorie de la pratique* (en 1972), Bourdieu se distanciaba de aquellas teorías que tienden a interpretar las interacciones sociales sólo en clave de procesos comunicativos despojados de los condicionamientos sociales y critica los intentos de “reducir todas las relaciones sociales a relaciones de comunicación y todas las interacciones a intercambios simbólicos” (Bourdieu, 2010, 227).
4. A través de la conjugación de *habitus* y mercado lingüísticos, lo que pretende Bourdieu es *salvar* ciertos aspectos del estructuralismo que le resultan atinentes (que se reflejan en su visión del mercado lingüístico) y ponerlos en relación con elementos constructivistas, modo en que se expresa, a través de una mirada pragmática, su *constructivismo estructuralista* en el campo de los análisis lingüísticos.
5. Si la razón y el lenguaje pueden cumplir tareas en favor de la ampliación *universal* de acceso a sus productos históricos –en contra de profundizar y perpetuar la dominación, estas funciones tienen que vérselas con las mismas condiciones estructurales que hacen posible la configuración desigual de los campos y la existencia de violencia y dominación simbólicas, por lo que establecer divisiones abruptas entre las diferentes esferas sólo puede conducir a cortes ficticios y entorpecedores desde la óptica bourdieusiana. La introducción de principios racionales y mayores niveles de equidad en las prácticas lingüísticas no pasa por la invocación de las potencialidades racionales que yazcan en el lenguaje o en las capacidades de sus fuerzas ilocucionarias, sino principalmente por las luchas simbólicas efectivas que buscan defender las realizaciones históricas de la razón y el acceso a ellas en mayores condiciones de igualdad para el grueso de los integrantes de la sociedad; cuestiones a las que, dentro del campo lingüístico, atienden los análisis que integran las estructuras y dinámicas de las relaciones de poder simbólico y por lo cual éstos se encuentran en ventaja respecto de aquellos que las excluyen o minimizan en sus investigaciones.
6. Consideramos que la crítica de Bourdieu no está justificada en su totalidad ya que Austin en su teoría también contempla e incluye condiciones sociales e institucionales que deben estar presentes para la concreción exitosa de los actos de habla (no todo el poder de las palabras reside en el propio discurso en la visión austiniana). De todos modos, la preocupación de Austin se dirige casi con exclusividad a las condiciones que deben estar presentes en el contexto mismo de los

intercambios lingüísticos o bien a las condiciones institucionales que están en relación directa con ellos. Es posible reconducir la crítica bourdieusiana hacia un plano más apropiado señalando que el déficit de la teoría de Austin reside en no prolongar la atención más allá de las condiciones y convenciones ligadas a determinados factores institucionalizados y grupos sociales particulares, lo que lo lleva a desatender los efectos que causan las fuerzas y procesos sociales más generales sobre el complejo que representa cualquier acto de habla.

Referencias bibliográficas

- Austin, J. (1962). *Philosophical Papers*. Londres: Oxford University Press.
- . (1970). *How to do Things with Words*. Londres: Oxford University Press.
- Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. París: Fayard.
- . (1990). “El mercado lingüístico”. *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- . (1996). “Espacio social y poder simbólico”. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- . (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- . (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- . (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique (précédé de Trois études d'ethnologie kabyle)*. París: Seuil.
- . (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. París: Seuil-Fayard.
- . (2005). “Sobre el poder simbólico”. *Intelectuales, política y poder*. Bs. As.: Eudeba.
- . (2007). “Modos de dominación”. *Campo del poder y reproducción social. Elementos para un análisis de la dinámica de las clases*. Córdoba: Ferreyra Editor.
- . (2010). *El sentido práctico*. Bs. As.: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Eagleton, T. (1993). “Doxa y vida corriente”. *El cielo por asalto*, n° 5.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2008). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Bs. As.: Siglo XXI.
- Saussure, F. (1987). *Curso de lingüística general*. Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, L. (1991). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.
- . (2004). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: UNAM/Crítica.

Javier Alegre (pillancho@yahoo.com.ar) es Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional del Nordeste - Argentina) y Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de La Plata - Argentina). Se desempeña actualmente como docente-investigador en el área de *Filosofía Contemporánea* y como director del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE).

Publicaciones recientes:

_____ (2017). “Fuerza pragmática y carácter institucional del lenguaje: entre la acción comunicativa y el poder simbólico”. En: *Dianoia*,

vol. *LXII*, n° 79. Instituto de Investigaciones Filosóficas – Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y Fondo de Cultura Económica (FCE), México, pp. 3-27. ISSN 0185-2450.

_____ (2017). “El trabajo capitalista como fundamento y diagnóstico del mundo moderno: las perspectivas de Locke y Weber”. En: *El concepto moderno de trabajo. Actas de las VI Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna*. Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP). E-book. ISBN 978-987-544-791-2.

Recibido: 20 de febrero de 2018

Aprobado: 12 de diciembre de 2018

II.
DOSSIER

MARTÍN LUTERO Y LA FILOSOFÍA.
EN OCASIÓN DEL
QUINGENTÉSIMO ANIVERSARIO
DE LA REFORMA PROTESTANTE

EDITOR INVITADO:
DR. JETHRO MASÍS,
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

Dossier: Martín Lutero y la filosofía. En ocasión del quingentésimo aniversario de la Reforma Protestante

El 27 de septiembre de 2017 se organizó una mesa de discusión en ocasión del quingentésimo aniversario de la Reforma Protestante en el marco de las XXIII Jornadas de Investigación Filosófica, que cada año lleva a cabo el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica. La mesa estuvo conformada por las siguientes exposiciones:

- Juan Diego Moya Bedoya: “El argumento de Martín Lutero en favor del necesitarismo. Una crítica racional”.
- Manuel Ortega Álvarez: “Lutero y la experiencia mística: un enfoque filosófico”.
- Francisco Quesada Rodríguez: “Martín Lutero: ¿Precursor de la Modernidad? La crítica de Ludwig Feuerbach”.
- Jethro Masís: “El influjo de Lutero en la filosofía fenomenológica y hermenéutica: el caso de Heidegger”.

Este dossier reproduce tres de las cuatro ponencias originalmente leídas en aquella ocasión (todas menos la de Juan Diego Moya Bedoya). Las ponencias que fueron pronunciadas en aquella ocasión han sido reelaboradas en forma de artículos y ampliadas para el presente dossier.

En “Lutero y la experiencia mística: un enfoque filosófico”, Manuel Ortega pone en continuidad la teología luterana con la tradición mística. En Lutero, la idea de lo inefable del misterio transforma al creyente a través de la palabra revelada, y para fundamentar esta posición Ortega se sirve de estudios de Moltmann (1983) y Blaumeiser (2016), quienes han argumentado que el Reformador comparte con

la mística la necesidad de ver unidas teología y experiencia vital.

Francisco Quesada en “Martín Lutero: ¿Precursor de la Modernidad? La crítica de Ludwig Feuerbach” discute la tesis tradicional según la cual Lutero fue un precursor de la Modernidad a partir de la emancipación de la conciencia humana de las estructuras eclesiales y políticas. Quesada argumenta que del hecho de que Lutero haya aportado elementos decisivos para los inicios de la Modernidad no se sigue necesariamente que todo su pensamiento sea moderno. En efecto, la antropología teológica luterana reniega de la razón y esto incide, según Quesada, en que difícilmente se pueda concebir a Lutero como un pensador genuinamente moderno.

Por último, Jethro Masís presenta el estudio “El influjo de Lutero en la filosofía fenomenológica y hermenéutica: el caso de Heidegger” donde argumenta que la crítica heideggeriana de la metafísica tiene como antecedente un procedimiento metodológico que el pensador alemán descubre en Lutero, la ‘*Destruktion*’, que a partir de entonces formará parte de su propia práctica fenomenológica para dismantelar la tradición ontológica y los conceptos que desfiguran la experiencia fáctica de la vida. Según Masís, este concepto luterano es decisivo para la transformación hermenéutica de la fenomenología llevada a cabo por Heidegger que culmina con la publicación en 1927 de su *magnum opus*.

En general, el dossier tiene el propósito principal de valorar las aportaciones de Lutero a la historia del pensamiento. Son harto conocidas las palabras de Nietzsche en *El Anticristo*: “el pastor

protestante es el abuelo de la filosofía alemana” (§ 10). Uno puede encontrar en esto algo nefando, como Nietzsche mismo para quien esta herencia protestante debía concebirse como el verdadero *peccatum originale* de la filosofía alemana. Pero también el ‘principio protestante’ puede concebirse –como hace Hegel en *Glauben und Wissen* (1802)– como el principio mismo de la subjetividad que pone en movimiento el pensamiento moderno (Hegel, 2018, 316). En cualquier caso, Lutero sin duda ha tenido un influjo enorme en la filosofía alemana. En primer lugar a causa de su papel como ‘creador’ (*Sprachschöpfer*) del alemán escrito merced a su traducción de la Biblia a la lengua vernácula. Jacob Grimm ha afirmado en el prefacio de su afamado *Deutsches Wörterbuch* (1854) que el alemán (en su variante de *Neuhochdeutsch*) solamente comenzó decisivamente con Lutero. Su hermano, Wilhelm Grimm, concedió además que se debe a Lutero y a Goethe la transformación del alemán en una lengua apasionada y viva (Besch, 2000, 1715). Tal como ya lo reconoció Schupp en el siglo XVII, Lutero puede con todo derecho ser considerado el “verdadero Cicerón alemán”, de forma que “quien quiera aprender la lengua alemana debería leer la traducción luterana y los demás escritos de Lutero” (cita de Josten, 1976, 120).

Sea de ello lo que fuere, el dossier se plantea la tarea de responder a la pregunta acerca de la importancia filosófica del Reformador. ¿Tiene Lutero alguna importancia para la historia del pensamiento aparte de su contribución a la formación de la lengua escrita alemana de la que son herederos Hegel, Nietzsche y Heidegger? En esto las opiniones se dividen. Si Lutero es un teólogo que reniega de la razón –acerca de lo cual existen muchas corroboraciones textuales– su contribución a la tradición filosófica moderna sería más bien incidental. Los pensadores alemanes, tal como ha argumentado Quesada, habrían más bien racionalizado y ennoblecido a Lutero de tal forma que le habrían otorgado una dignidad filosófica que en realidad no se encuentra en su pensamiento teológico. Otra posibilidad es poner a Lutero en continuidad con la tradición mística alemana que, de Meister Eckhart a Tauler, pasando por Nicolás de Cusa y Jakob Böhme, podría constituir el mismo germen del

pensamiento alemán. Sobre Böhme, por ejemplo, ha dicho Hegel que su filosofía es auténticamente alemana pues se caracteriza por “aquel principio protestante... que consiste en situar el mundo intelectual dentro del propio ánimo y en contemplar, saber y sentir en la conciencia de sí lo que hasta entonces se situaba en el más allá” (1985, 231). Este ‘principio protestante’ deviene así el vínculo de transmisión entre Meister Eckhart y Nicolás de Cusa, por un lado, y pensadores decimonónicos como Fichte, Schelling y Hegel, por el otro.

Los artículos de Ortega y Masís se encuentran más cercanos a esta línea de interpretación según la cual el pensamiento luterano no debe concebirse como un irracionalismo dentro de los cánones de la *ratio* escolástica, sino en continuidad con la idea ampliada de racionalidad del misticismo alemán. La racionalidad tendría su fundamento, no en algo simplemente otro respecto de sí mismo, sino en algo no-otro. Se trata de aquello que el Cusano llamaba *non-aliud*: “¿No ves acaso ahora con absoluta certeza que, no pudiendo ser definido por otro, no-otro se define a sí mismo? (2008, 33). El pensamiento alemán es dialéctico desde su mismo origen y, si Hegel tiene razón, esto no es entonces descubierto por Lutero, sino sólo redescubierto y contrapuesto furiosamente contra las definiciones escleróticas de la racionalidad que ignoran esa dimensión vertical que vincula lo teológico con la experiencia vital.

En suma, la discusión radica en si Lutero es un irracionalista arraigado en concepciones pre-modernas, o si más bien es un impulsor genuino del pensamiento alemán moderno, tan reacio a confundir los resultados de la racionalidad empírica y objetiva con aquello no-otro (no empírico) que funge como condición de posibilidad de eso empírico y objetivo, sin al mismo tiempo ser empírico y objetivo. Quizá no es casualidad que la diferencia de opiniones que podrán corroborarse en las contribuciones que forman parte de este dossier radiquen de alguna forma en la procedencia vital de sus mismos autores, pues Quesada es de formación católica, mientras que Ortega y Masís también estudiaron teología, como Quesada, pero de orientación marcadamente protestante. Los tres autores de

este dossier son pues principalmente filósofos pero han llevado a cabo estudios formales en la teología de ambas confesiones.

Los artículos que se presentan a continuación constituyen a su manera una puesta en escena de dicha discusión y corroboran en sí mismos las posibilidades que todavía se encuentran en la obra de Lutero para pensar problemas que todavía forman parte de la agenda filosófica de la actualidad y que de ninguna forma se hallan enteramente decididos.

Referencias

- Besch, W. (2000). Die Rolle Luthers für die deutsche Sprachgeschichte. En: W. Besch et al. (eds.) *Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*. Berlin/ New York: De Gruyter, 1713-1746.
- Blaumeiser, H. (2016). Martín Lutero: una mística de la palabra. *Unidad y Carisma*, 100, 24-27.
- Cusa, N. (2008). *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo lo define*. (Trad. J. Marchetta). Buenos Aires: Biblos.
- Hegel, G. W. F. (2018). *Jenaer kritische Schriften. Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. 1*. Hamburg: Felix Meiner.
- . (1985). *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Vol. III. (Trad. de W. Roces). México: Fondo de Cultura Económica.
- Josten, D. (1976). *Sprachvorbild und Sprachnorm im Urteil des 16. und 17. Jhs. Sprachlandschaftliche Prioritäten, Sprachautoritäten, sprachimmanente Argumentation*. Frankfurt am Main/Bern: Lang.
- Moltmann, J. (1983). Mística de Cristo en Teresa de Ávila y Martín Lutero. *Revista de Espiritualidad*, 42, 459-478.

Jethro Masís
Universidad de Costa Rica

Lutero y la experiencia mística: un enfoque filosófico

Resumen: *El artículo analiza la experiencia mística –sobre todo tal como se desarrolla en la mística del Carmelo– y la “mística de la Palabra” de Martín Lutero. Se verá como Lutero comparte con la mística carmelitana la idea de lo inefable del Misterio, el cual, no obstante, transforma al creyente en la unión con el Cristo a través de la Palabra revelada. Las categorías teóricas acerca de la experiencia mística son tomadas, primordialmente, de estudiosas ya clásicas del fenómeno místico: Evelyn Underhill, Hilda Graef y Victoria Cirlot. En lo que respecta al abordaje de la mística desde la perspectiva luterana nos hemos servido de los aportes de Jürgen Moltmann y Hubertus Blaumeiser.*

Palabras clave: *Experiencia mística. Lutero. Misterio. Teología. Fenómeno místico.*

Abstract: *The article analyzes the mystical experience –especially as it develops in the mystique of Carmel– and the “mystic of the Word”, by Martin Luther. It will be seen how Luther shares with the Carmelite mystic the idea of the ineffable of the Mystery, which, however, transforms the believer into union with the Christ through the revealed Word. The theoretical categories about the mystical experience are taken, primarily, from already classical scholars of the mystical phenomenon: Evelyn Underhill, Hilda Graef and Victoria Cirlot. With regard to the approach to mysticism from the Lutheran perspective, we have used the contributions of Jürgen Moltmann and Hubertus Blaumeiser.*

Keywords: *Mystical experience. Luther. Mystery. Theology. Mystical phenomenon.*

I. Introducción

¿En qué sentido se puede hablar de relación entre la mística y la teología luterana, sobre todo si tomamos en cuenta que, por un lado la mística se comprende como la búsqueda y el esfuerzo del contemplativo para lograr la unión con la Divinidad y, por el otro, el luteranismo sostiene la imposibilidad del ser humano de alcanzar por sus propios medios algún tipo de conocimiento divino? El presente artículo intenta dilucidar, en parte, esa relación problemática entre dos tipos de espiritualidad que en los albores de la Modernidad contaron con ilustres representantes. Para ello, se hará en primer lugar algunas precisiones con respecto al significado del término “mística”. Posteriormente, con los aportes de algunos estudiosos del luteranismo se verá que sí es posible hablar, en cierto sentido, de experiencia mística en la teología de Martín Lutero.

2. La experiencia mística

La tarea de precisar qué se entiende por “mística” enfrenta dificultades de gran calado, toda vez que el significado del vocablo padece una especie de “muerte de las mil calificaciones”. Para allanar un poco el terreno en el que nos movemos valga por el momento recurrir a la etimología. “Mística” es la transcripción latina de *mystikos*, término referido a los misterios (*ta mystika*), que eran las ceremonias de las religiones místicas en las que el iniciado participaba de la muerte y la resurrección de la divinidad. El adverbio *mystikos*, por su parte, deriva del verbo

myo, que significa cerrar la boca y los ojos a realidades secretas e inefables (Velasco, 2003, 20).

A partir del siglo III el vocablo “mística” se introdujo al lenguaje del cristianismo. Con el paso del tiempo llegó a significar al menos tres cosas distintas. En primer lugar, se utilizó para hablar del simbolismo religioso en general y se aplicó específicamente a la interpretación alegórica del texto sagrado. En segundo término, también se utilizó en la liturgia cristiana para referirse a los elementos utilizados en ella. Finalmente, “místico” se usó para referirse a las verdades inefables y ocultas de la religión (Velasco, 2003, 20).

Empero, las dificultades de acercarse a la mística no quedan disminuidas por el simple hecho de señalar su etimología o la historia de su uso en las tradiciones religiosas. Como ha afirmado con acierto Juan Martín Velasco, la polisemia de la palabra incluye desde significados referentes a las personas dedicadas a la vida religiosa, lo esotérico, lo oculto, lo paranormal o lo psíquico, hasta la descripción de movimientos de talante más o menos religioso, surgidos del cansancio que experimentan las sociedades tecno-científicas (Velasco, 2003, 17-18).

Pero como si lo anterior no representara ya un arduo problema, existe además un uso más amplio del término, uso no necesariamente vinculado a las experiencias religiosas. Dicho significado está asociado al compromiso total a una causa; así, por ejemplo, se habla de mística de la acción, de un trabajo realizado con mucha mística o incluso de una mística humanitaria. Sumado a ello, tenemos además que la pluralidad de puntos de vista desde los que se estudia la experiencia mística (la historia, la sociología, la psicología, la filosofía, entre otras) crea más dificultades a quien se acerca a su estudio (Velasco, 2003, 19).

Evelyn Underhill, al igual que Velasco, enfatiza que una palabra como “mística”, que ha sido usada en contextos tan distintos (“las actuaciones de los médiums, el éxtasis de los santos, la brujería, la poesía y los excesos doctrinales del gnosticismo”), “pronto deja de tener un significado útil” (Underhill, 2006, 89). Al mismo tiempo, señala que

En la mística, la voluntad está unida a las emociones en un apasionado deseo de trascender el mundo de los sentidos, con

el fin de que el yo pueda unirse, mediante el amor, al único Objeto último y eterno del amor, cuya existencia es percibida de manera intuitiva por lo que solíamos llamar alma, pero a lo que ahora encontramos más fácil referirnos como sentido «cósmico» o «trascendental.» (2006, 89)

La mística, según Underhill, tiene al amor como punto de partida¹; “el místico está «enamorado de lo Absoluto»” (Underhill, 2006, 89). El punto culminante de esta experiencia es la abolición del yo en la Unión con la Realidad Última. Ahora bien, este arrobamiento místico no es algo reservado para unos pocos iniciados; Underhill sostiene que la mística no es un privilegio elitista, sino la facultad de cualquier individuo de percibir la realidad trascendental (Underhill, 2006, 90). Cualquier persona que ha experimentado en algún momento de su vida un sentimiento de asombro ante la realidad, podría volcar esa vivencia en una experiencia de unión trascendental. Habría, de esta manera, similitudes entre la experiencia mística y, por ejemplo, la experiencia estética, o eso que Carnap ha llamado, no sin cierto grado de sorna, “actitud emotiva ante la vida” (Carnap, en Ayer, 1993, 84).

Underhill propone cuatro características o notas, con las que se puede identificar la experiencia mística:

- La mística es activa y es práctica, es un proceso vital y orgánico.
- La disposición de ánimo del místico se encamina hacia el Uno o la Realidad (podríamos decir Dios) que es su objeto de amor viviente y personal.
- La unión con ese Uno es el término de la búsqueda del místico. Se llega a esta unión mediante un proceso psicológico y espiritual arduo, el cual involucra una reconstitución del carácter y una nueva forma de conciencia.

Finalmente, Underhill destaca que la mística no tiene nada que ver con la búsqueda de un conocimiento oculto ni es la mera facultad de contemplar la Eternidad; tampoco constituye una especie de rareza religiosa. La mística es, en

resumen “el nombre que se le da a aquel proceso orgánico que supone la perfecta consumación del Amor de Dios” (2006, 21).

También podría comprenderse la mística, con Graef (1970), como el deseo de unión con Dios. En el caso particular del cristianismo, el neoplatonismo ha ejercido una fuerte influencia en una concepción de la vida cristiana que perdura hasta ahora, y que la ve como una peregrinación unitiva con la Deidad. La vía de santidad en la mística cristiana, de manera casi idéntica al neoplatonismo, no es más que la peregrinación del individuo hacia la unión contemplativa de lo Uno. Para llegar a este estado de contemplación el místico tiene que atravesar un proceso de mortificación que le conduce a la unión con Dios (Graef, 1970, 20).

Esta unión con lo Absoluto se experimenta, por un lado, en la aniquilación del yo y, por el otro, en la imposibilidad de traducir en palabras exactas el carácter inefable de la Divinidad. A ese obstáculo insalvable se refiere Rahner, en el plano del lenguaje teológico, cuando escribe que “no se puede afirmar sobre Dios ningún contenido de índole positiva, sin que se haga notar a la vez una radical inadecuación entre ese enunciado positivo y la realidad misma en que se piensa” (Rahner, 2005, 21). “Lo místico”, aquello que se muestra, pero sobre lo que no se puede hablar (Wittgenstein), parece ser la clave de bóveda de una experiencia –la mística– que ante la imposibilidad de hacer uso de un lenguaje positivo echa mano del lenguaje figurativo de los símbolos y del arte. El lenguaje de la mística no busca, en definitiva, la palabra justa o totalmente adecuada, porque se sabe imperfecto, porque reconoce una Realidad más allá de toda posible, razón por la que permanece como balbuciente ante la desmesura (Cirlot y Vega, 2006, 15).

Otros autores han comprendido la experiencia mística como “experiencia plena de Vida”. Así por ejemplo Raimon Panikkar, quien desde un contexto interreligioso hinduista-cristiano propone que la mística es la experiencia de unidad con todo cuanto existe, una vivencia *advaita* (no dual) que, lejos de ser escapismo o negación del sufrimiento, es el reconocimiento de la unión con la totalidad de lo existente (Panikkar, 2005). La mística es sentimiento vital de

unión con esa Totalidad que aparece en todas las religiones y a la que el cristianismo llama Dios.

Tomando en consideración las anteriores anotaciones, tenemos que para los propósitos de este trabajo se entenderá que la mística presenta al menos las siguientes características:

- Un estado de unión con lo Absoluto, al cual desde la perspectiva religiosa suele llamarse Dios. En algunas tradiciones místicas, sobre todo cristianas, para llegar a este estado de unión el místico se eleva a Dios por medio de un proceso que involucra la vía purificativa, la vía purgativa y, finalmente, la vía unitiva, punto de llegada de la elevación mística.
- La unión con Dios no es equiparable a conocimiento, si por conocimiento entendemos la total aprehensión de algún objeto.
- La contemplación mística no solamente procura la unidad con lo divino. En la experiencia de unión con Dios el místico es transfigurado mediante el amor que todo lo transforma. La unión del místico con Dios se traduce en amor que desborda y se manifiesta hacia las demás personas.
- En el fondo de toda experiencia mística permanece la idea de que existe algo trascendente (que, sin embargo, puede ser también inmanente) identificable con el Misterio Divino. La naturaleza manifiesta, de alguna manera la huella de este Misterio que todo lo envuelve.
- El místico, en virtud de la imposibilidad de comunicar su experiencia, recurre con frecuencia al lenguaje de los símbolos y a la expresión artística.

Una vez puntualizados algunos elementos de la experiencia mística, se verá a continuación si hay algún tipo de relación entre la espiritualidad mística y la teología del reformador alemán.

3. La relación de Lutero con la mística: algunas notas generales

Pareciera, *prima facie*, que el consabido rechazo de Lutero a cualquier tipo de esfuerzo

humano para alcanzar la unión con lo Divino le ubica en las antípodas de la experiencia mística. No existe en la teología luterana obra alguna mediante la cual se logre alcanzar algún estado superior de la conciencia en lo que respecta al conocimiento de Dios; contrariamente, dicho conocimiento es una gracia que se le imparte y se le revela al creyente por medio de la Palabra encarnada y la Escritura.

No obstante, algunos estudiosos del reformador han señalado que pueden distinguirse en él rasgos de una espiritualidad que le acercan de algún modo a la experiencia mística. Blaumeiser (2016), que ha enfatizado las diferencias entre la mística contemplativa –una mística de la “visión”– y la “mística de la escucha” –o de la Palabra– más propia a la teología del reformador, ha subrayado posteriormente algunas características que acercan a Lutero a importantes figuras de la tradición espiritual como lo son Juan Taulero y Bernardo de Claraval, entre otros. Con estos místicos comparte Lutero la creencia en el abismo insondable del Misterio, los momentos de “noche oscura”, la necesaria unión entre teología y experiencia y la gracia que Dios otorga al ser humano para que participe de su misma vida (Blaumeiser, 2016, 24).

Lutero, lo mismo que Bernardo de Claraval, enfatiza los sufrimientos del Crucificado, su entrega y “el efecto de la fe sobre el ánimo humano” (Besier, 2003, 131). Los escritos del cisterciense, sumados a los de Juan Gerson y al cuidado pastoral de Juan Staupitz, fueron una importante ayuda en medio de las crisis religiosas de un Lutero que, por demás, ya conocía profundamente las grandes obras de Agustín, así como el *corpus dionisianum* y la mística de la Alta Edad Media. El alma atormentada de Lutero, su percepción propia como un ser pecador, así como su constante sentimiento de melancolía (Roper, 2018) fueron el terreno fértil en el que arraigó una espiritualidad donde la unión con lo Divino, por medio del don gracioso de la justificación, pasaba a un primer plano en la vida del creyente (Besier, 2003, 131-132).

Las similitudes entre la teología de Bernardo de Claraval y la de Lutero han sido enfatizadas también por Joan Busquets, autor que destaca el parecido verbal entre ambos teólogos. Claraval,

que a decir verdad es más pensador espiritual que teólogo especulativo, comparte con Lutero su creencia en la justificación por medio de la fe y la inutilidad de los méritos humanos delante de la justicia divina, así como una antropología negativa de acuerdo con la cual el mal se aloja en el corazón del hombre (Busquets, 2002, 126).

Del mismo modo, también se podrían encontrar puntos de acercamiento entre la teología luterana y la mística renana, especialmente la de Juan Taulero. Alrededor de 1516 Lutero habría leído los sermones del místico dominico, cuyo rechazo a las obras humanas como esfuerzos válidos para conocer a Dios fue asimilado con beneplácito por el monje agustino, quien veía en esa doctrina, así como en el abandono absoluto a la bondad y la gracia divinas, bocanadas de aire fresco que aliviaban la seca aridez de las disputas escolásticas (Busquets, 2002, 127).

Así pues, aunque no se puede decir que la teología luterana es del todo equiparable a una teología mística, no sería un desacierto afirmar que en Lutero hay “una comprensión mística de la existencia cristiana” (Blaumeiser, 2016, 25). Cabría pensar que en el reformador es posible hallar una espiritualidad que comparte el camino pasivo de las experiencias místicas cuyas raíces se alimentan del *Pseudo Dionisio Areopagita* o incluso de la *Vida de Moisés*, de Gregorio de Nisa, obra de vital importancia para los contemplativos de todos los tiempos, incluido el Areopagita².

Por supuesto, una vez dicho lo anterior habría que puntualizar que a diferencia de estas místicas Lutero rechaza enfáticamente el camino de ascenso en búsqueda de la unión con lo divino. En la “vía pasiva” de la mística luterana Dios “desciende” y actúa en el ser humano quien, por su parte, corresponde a la iniciativa divina con un acto de despojo de sí mismo (Blaumeiser, 2016, 26). La purificación desde la perspectiva luterana no obedece a algún camino de perfección cuyo recorrido eleve, por méritos propios, al hombre hacia Dios. Por el contrario, la purificación es la muestra de gratitud de un pecador que ha sido perdonado y justificado por la sola gracia.

4. Lutero y la mística del Carmelo

La vida de Lutero y la eclosión de su teología coinciden con el nacimiento de una de las místicas más refinadas y expresivas del cristianismo: la mística del Carmelo. Mientras en la Península Ibérica la nobleza y el clero se han unido, más o menos felizmente, para contrarrestar la “herejía luterana”, Juan de la Cruz y Teresa de Ávila –encargados de la reforma de su orden– vuelcan en textos cargados de poesía y simbolismo su experiencia con el Misterio.³

Jürgen Moltmann ha indicado que con frecuencia el protestantismo ve en la mística una desviación y, finalmente, un alejamiento del creyente respecto de la Palabra de Dios y de la obra redentora de Cristo. Desde esta perspectiva, el místico no solo oculta su arrogancia bajo el vestido de una falsa piedad, sino que además desprecia el camino de descenso por el que Dios busca al pecador y, por último, pretende elevarse en la vía contemplativa con el fin de poder conocer a Dios gracias a su esfuerzo (Moltmann, 1983, 2). Y a pesar de ese fuerte desacuerdo entre protestantismo y mística, Moltmann, acto seguido, rescata el hecho de que “la teología medieval de la experiencia mística y la amplia influencia de Agustín relacionan a Teresa de Ávila con Lutero en una tradición común” (Moltmann, 1983, 2).

Efectivamente, tanto para el reformador como para la carmelita, la unión mística es inseparable de la humanidad de Cristo y del Dios crucificado. Así, por ejemplo, en la tesis 20 de la *Controversia de Heidelberg*, Lutero enfatiza, con base en las cartas paulinas, que la manifestación de Dios acaece en los padecimientos del Crucificado. La paradoja envuelve, de esta manera, la revelación de Dios, pues el Dios que se manifiesta es a la vez el “Dios escondido” del que habló el profeta Isaías (Lutero, 2006, 82). Esa afirmación de Lutero guarda similitudes más que evidentes con la teología mística del Carmelo, específicamente con Juan de la Cruz. Una lectura del poema “Otras canciones a lo divino de Cristo y el alma” deja ver que para fray Juan, lo mismo que para fray Martín, la cruz aparece como *locus* en el que se manifiesta lo divino:

Y dice el pastorcito: ¡Ay desdichado
de aquel que de mi amor ha hecho ausencia
y no quiere gozar la mi presencia,
y el pecho por su amor muy lastimado!

Y a cabo de un gran rato se ha encumbrado
Sobre un árbol, do abrió sus brazos bellos,
Y muerto se ha quedado asido dellos,
El pecho de amor muy lastimado, (De la Cruz,
2007, 62)⁴

En ambos autores la idea parece ser la misma: Cristo es la máxima expresión de Dios; en él coincide de manera perfecta la unión mística de lo divino y de lo humano. Pero, al mismo tiempo, la infabilidad de Dios es manifiesta puesto que su manifestación se oculta en la paradoja. En los evangelios, los discípulos de Jesús quieren ver a Dios Padre; la respuesta de Jesús envuelve la manifestación de Dios en el Misterio “el que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Juan 14.9).

La teología de la cruz, por lo demás, aparece también reiterada en el pensamiento de Teresa de Jesús. En efecto, la afirmación luterana según la cual “es en Cristo crucificado donde está la verdadera teología y el conocimiento verdadero de Dios” (Lutero, 2006, 82), pareciera coincidir con los siguientes versos teresianos

En la cruz está «el Señor
de cielo y tierra»
y el gozar de mucha paz,
aunque haya guerra.
Todos los males destierra
en este suelo,
*y ella sola es el camino
para el cielo (...)*

En la cruz el «árbol verde
y deseado»
de la Esposa, que a su sombra
se ha sentado
para gozar de su Amado,
el Rey del cielo,
*y ella sola es el camino
Para el cielo* (De Jesús, 2006, 1378).

Pero, además, como ha señalado también Moltmann, la unión mística es un elemento

importante en la espiritualidad luterana. Esta unión es “la inhabitación de Dios Espíritu Santo en el corazón del hombre que origina la unión del hombre con Dios” (Moltmann, 1983, 2). Este postulado básico de la reforma luterana subyace en el fondo de los movimientos pietistas surgidos posteriormente en el luteranismo, durante el siglo XVI y XVII, y cuyo desarrollo evidencia la influencia de la mística carmelitana de Juan de la Cruz y Teresa de Jesús.

Del mismo modo, tanto en Lutero como en la mística carmelitana se le otorga especial importancia a la oración. Mientras que para los carmelitas la oración está indefectiblemente ligada al acto contemplativo mediante el cual el místico atraviesa la *noche oscura* (debería, con rigor hablarse de diversas noches, tanto de los sentidos como del alma), para Lutero la oración no solamente acaece en el acto mismo de orar, sino que, siguiendo el dicho atribuido a Jerónimo, “toda obra del creyente es oración”. Así puede verse en el pequeño tratado “Método sencillo de oración para un buen amigo”, aparecido en 1535, y que Lutero dedicó a Pedro Beskendorf, su amigo personal. En este pequeño texto, Lutero empieza dando un ejemplo de su práctica personal de oración, la cual toma como modelo el Padrenuestro y los Diez Mandamientos. Cada una de las frases de ambos pasajes bíblicos son aplicadas a la piedad y a la vida de oración personal. Al mismo tiempo, el reformador insiste en que no es necesario tanto la repetición de palabras como el corazón dispuesto y enardecido por medio del cual el creyente se une en oración con Dios. Hay en el libro, de manera semejante a como puede verse en Teresa de Jesús, varias menciones sobre el corazón inflamado de amor, debido a su cercanía con Dios.

Cabría señalar, en acuerdo con Blaumesier, que la “mística de la Palabra y la escucha”, propias de Lutero, le ubican entre un “sí” y un “no” con respecto a la mística contemplativa. Si, puesto que en ambos es posible encontrar evidencias del corazón que arde de amor por Dios; en el caso de Lutero este amor se alimenta de la revelación contenida en la Palabra escrita, la cual revela al Verbo (la Palabra Viva) quien hace habitación en el corazón creyente. Curiosamente nos encontramos ante una Palabra que dice algo

acerca de lo indecible. Mística y Palabra serían, desde este punto de vista, la respuesta de Lutero a una *teología de la gloria* cuya preocupación radica solamente en ver, pero descuida la escucha atenta. Al mismo tiempo, la mística de la Palabra ubica a Lutero en una posición de contraste con respecto a la mística contemplativa, en tanto que Lutero abominaría de caminar con los místicos el camino de ascenso que lleva del hombre a Dios.

Finalmente, ya sea a partir de una común teología de la cruz, en la cual Jesucristo se presenta como la unión entre lo divino y lo humano, la doctrina de la inhabitación de Dios en el corazón humano o bien la oración como medio que tiene el creyente para conocer a Dios y, al mismo tiempo, para conocerse a sí mismo, encontramos puntos en común entre la espiritualidad mística y la luterana. En realidad, no sería esto de extrañar, toda vez que Lutero vive intensamente su vida religiosa como una relación directa con Dios. Lo mismo que Agustín, Lutero advierte que la llama de la espiritualidad arde en el corazón del creyente que ha descubierto a Dios en él, morando por su gracia.

Notas

1. Algo que ya había señalado la tradición platónica cuando afirmaba que es el amor el que impulsa al ser humano a filosofar. A este respecto, Miguel García-Baró puntualiza lo siguiente: “Este ser carne de hecho e idea sólo como sujeto de su conocimiento, convierte al hombre en amor, en anhelo, en tensión de búsqueda, porque se conoce carente, a distancia” (García-Baró, 2007, 18).
2. *Vida de Moisés* es uno de los escritos místicos más antiguos de la tradición teológica cristiana originaria de Grecia. En él, Gregorio de Nisa toma como ejemplo para la vida del creyente a Moisés. Al igual que el profeta bíblico, en su camino hacia Dios el creyente atraviesa tres etapas: la experiencia de la zarza ardiente, el ingreso en la nube y las divinas tinieblas. En esta última, aunque el creyente se encuentra más cerca de Dios no logra jamás verlo, pues la Divinidad está rodeada de tinieblas. Véase Gregorio de Nisa. (1993). *Vida de Moisés*. (edición preparada y presentada por Teodoro H. Martín-Lunas). Salamanca: Sígueme.

3. Como es sabido, Teresa de Ávila recluta a fray Juan para que trabaje a su lado en la reforma del Carmelo. La “herejía luterana” se extendía amenazante ante los ojos de la religiosa, quien –es justo decirlo– desconociendo en gran medida la fe protestante, vuelca su decidido temperamento y sus esfuerzos en la organización de la Contrarreforma. Fray Juan, por su parte, que posee un talante espiritual distinto, es el contemplativo por antonomasia. No que se desentienda de la Iglesia *qua* institución, sino que parece estar más interesado en la elevación del espíritu a Dios y en el trabajo pastoral con el pequeño grupo de religiosas a su cargo. Una biografía completa del santo, que además le ubica en relación con su mentora y el contexto histórico de la España de la época es la de José María Javierre (2002).
4. Itálicas en el original. Las expresiones “a cabo” y “dellos” se han dejado tal como aparecen en la edición de Monte Carmelo.

Referencias

- Ayer, A. J. (comp.) (1993). *El positivismo lógico*. (Trad. de L. Aldama). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Besier, G. (2003). La espiritualidad cristiana en la Reforma. De la renovación de formas de vida espiritual al espiritualismo, el dogmatismo y el liberalismo. (Trad. de Elisabeth Reinhardt). *Anuario de historia de la Iglesia*, (12), 129-138.
- Blaumeiser, H. (2016). Martín Lutero: una mística de la Palabra. *Perspectivas*, (100), 24-27.
- Busquets, J. (2002). Recepción de Agustín en el pensamiento de Lutero. *Teología y Vida*, 43 (2), 121-137.
- Cirlot, V. y Vega, A. (editores). (2006). *Mística y creación en el siglo XX*. Barcelona: Herder.
- De la Cruz, J. (2007). *Obras completas*. (Edición preparada por Eulogio Pacho). Burgos: Monte Carmelo.
- De Jesús, T. (2006). *Obras completas*. (Edición preparada por Tomás Álvarez). Burgos: Monte Carmelo.
- De Nisa, G. (1993). *Vida de Moisés*. (Edición preparada y presentada por Teodoro H. Martín-Lunas). Salamanca: Sígueme.
- García- Baró, M. (2007). *De estética y mística*. Salamanca. Sígueme.
- Graef, H. (1970). *Historia de la mística*. (Trad. de Enrique Martí Lloret). Barcelona: Herder.
- Javierre, J. M. (2002). *Juan de la Cruz, un caso límite*. Salamanca: Sígueme.
- Lutero, M. (2006). *Obras*. (Edición preparada por T. Egido). Salamanca: Sígueme.
- Moltmann, J. (1983). Teresa de Ávila y Martín Lutero. La vuelta a la mística de Cristo en Teresa de Ávila. (Trad. de Frederic Serra). *Selecciones de Teología*, 22 (88), 1-7. Recuperado de http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol22/88/088_moltmann.pdf
- Panikkar, R. (2005). *De la mística. Experiencia plena de la Vida*. Barcelona: Herder.
- Rahner, K. (2005). *Sobre la inefabilidad de Dios*. (Trad. de Constantino Ruiz-Garrido) Barcelona Herder.
- Roper, L. (2017). *Martín Lutero. Renegado y profeta*. (Trad. de Sandra Chaparro). Barcelona: Taurus.
- Underhill, E. (2006). *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. (Traducido por Carlos Martín Ramírez). Madrid: Trotta.
- Velasco, J. M. (2003). *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta.

Manuel Ortega Álvarez (Bach. Filosofía, Universidad Nacional, Lic. Teología, Universidad Bíblica Latinoamericana, M.Phil. [egresado] Universidad de Costa Rica) es profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica. Contacto: mortegalvarez@yahoo.es

Francisco Quesada Rodríguez

Martín Lutero: ¿Precursor de la Modernidad? La crítica de Ludwig Feuerbach

*„Unser letztes Ereignis ist immer noch Luther,
unser einziges Buch immer noch die Bibel“
(Nietzsche, Nachgelassene, Frühjahr 1884, Fragmente 25)*

Sumario: *Después de una contextualización histórica y filosófica de los antecedentes medievales de la Reforma protestante promovida por Lutero durante el Humanismo renacentista, este artículo discute la tesis hegeliana según la cual Lutero fue el precursor de la Modernidad a partir de la emancipación de la consciencia humana de las estructuras eclesiales y políticas. La crítica de Feuerbach a la filosofía de Hegel y a la teología de Lutero muestra, no solo que las ideas teológicas luteranas sirvieron para pensar al ser humano filosóficamente, como en Nietzsche y Heidegger, sino que efectivamente estas permitieron continuar con el proceso de secularización iniciado por la Reforma protestante.*

Palabras clave: *Lutero. Teocracia. Monarquía. Libertad. Teonomía. Autonomía.*

Abstract: *After a historical and philosophical contextualization of the medieval background of the Protestant Reformation promoted by Luther during Renaissance Humanism, this article discusses the Hegelian thesis according to which Luther was the forerunner of Modernity following the emancipation of human consciousness out of the ecclesiastical and political structures. Feuerbach's critique of Hegel's philosophy and Luther's theology proves, not only that Lutheran theological ideas helped to think*

human being philosophically, as Nietzsche and Heidegger do, but also that these ideas actually allowed the process of secularization to continue since the Protestant Reformation.

Keywords: *Luther. Theocracy. Monarchy. Freedom. Theonomy. Autonomy.*

1. Introducción

Cierto, hay duda histórica de que el día 31 de octubre de 1517 el monje agustino Martín Lutero (1483-1546) haya divulgado las 95 tesis en la catedral de Wittemberg. Pero hay certeza de que Lutero escribiera y discutiera públicamente las 95 tesis durante aquel año, así como una innumerable cantidad de escritos de teología (Luther, 2016). El contexto histórico y literario en que Lutero escribió permite ubicarlo en el movimiento del Humanismo renacentista, sobre todo porque él tradujo la Biblia a la lengua vernácula desde el hebreo y el griego, haciéndola accesible al pueblo, mientras la Iglesia reconocía como texto oficial la traducción latina realizada por Jerónimo de Estridón entre los siglos IV-V, versión desconocida por el pueblo iletrado. Durante muchos años, Lutero se dedicó a perfeccionar su traducción y contribuyó a la estandarización de la lengua y la nación alemana, así como

una “renovación de la libertad alemana” y un “movimiento nacional humanista” (Leppin, 2017, 30-55).

En el mismo espíritu del Humanismo, Lutero sostuvo también una disputa con Erasmo de Rotterdam sobre la voluntad y la libertad (Gillespie, 2008, 129-169). Sin embargo, en cuanto al surgimiento de la ciencia renacentista, Bertrand Russell explicaba que Lutero menospreció el sistema copernicano porque revertía el modelo astronómico de la época y contradecía el texto bíblico (Russell, 1996, 487). Lutero era consciente de que la Biblia no podía interpretarse literalmente en relación con el mundo natural (Hedley-Brooke, 2014, 130), pero él despreció el conocimiento filosófico (Aristóteles) y científico (Copérnico) para mantener la primacía de la fe y de la Biblia (Lienhard, 2016, 580). Para Lutero, el Evangelio no era un libro cualquiera, ni siquiera una Biblia ni un código para aprender, sino un mensaje vivo para el tratamiento personal existencial. Sin embargo, Lutero estaba situado en la misma tradición de la Iglesia, como la simple fraternidad del Evangelio de Francisco de Asís (Kasper, 2016, 23-25).

La polémica de Erasmo de Rotterdam con *De libero arbitrio* (1524) y Lutero con *De servo arbitrio* (1525) muestra el conocimiento que tenían los humanistas cristianos de los textos bíblicos. Esta se trataba de una disputa entre dos hombres de letras, los traductores de la Biblia de la época que intentaban persuadirse con argumentos gramaticales, filológicos y retóricos sobre la libre voluntad humana (Hoping, 2017, 229-230). Mientras Erasmo utilizaba todavía algunos argumentos escolásticos, como el escepticismo de los filósofos escotistas, Lutero comenzaba a liberarse de aquella manera de argumentar negando el uso de la filosofía escolástica en la teología, en la medida que aceptaba la separación y contraposición de la fe y la razón, como los filósofos ockhamistas. Lutero protagonizó con Erasmo una discusión sobre el contenido de las 95 tesis, el cual se convertirá posteriormente en una doctrina teológica que, al negar la libre voluntad humana, sitúa al ser humano frente a la gracia. A pesar de que la antropología luterana contradice en gran medida los valores del Humanismo renacentista porque

su visión del ser humano pecaminoso es muy pesimista, su concepción de la gracia divina lo hace un ser optimista porque promueve al ser humano a obrar libremente por medio de la fe en la sociedad y en la política. Además, por medio de la teología de la gracia, Lutero dotó al pueblo de la libertad de conciencia para que cada individuo pudiera interpretar los textos bíblicos, a pesar del pecado, sin necesidad de la autoridad jerárquica de la Iglesia (Kenny, 2010, 505-509). Este constituye el origen de una emancipación de las conciencias del poder jerárquico de la Iglesia medieval que tendrá una serie de consecuencias a nivel político y social desde la Pre-modernidad. Así, pues, la crítica de Lutero a la Iglesia fue elaborada a partir de una antropología teológica influenciada por el Humanismo renacentista.

Sin embargo, el teólogo y filósofo Ludwig Feuerbach (1804-1872), elaboró una crítica filosófica a la teología de Martín Lutero desde aquella misma perspectiva antropológica pesimista para hacer luego una reducción antropológica de la teología. En realidad, Feuerbach realizaba una crítica a partir de aquello que había sido, para Lutero, una novedad teológica a fin de promover la Reforma protestante contra la Iglesia, a saber: la *sola gratia*. Mejor aún, Feuerbach elaboró una diatriba filosófica al núcleo de la teología luterana en el libro *Das Wesen des Christentums* (1843 y 1849) y en el libro *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Ein Beitrag zum „Wesen des Christentums“* (1844), así como en otros escritos donde profundizó los fundamentos del ateísmo antropológico moderno.

2. Los antecedentes políticos y filosóficos desde el Medioevo

Aunque desde los orígenes del cristianismo siempre haya existido personas que han tratado de renovar la Iglesia con sus ideas y obras, sobre todo después de que el cristianismo fuera declarado la religión oficial del Imperio romano con el Edicto de Tesalónica (379-380) por el emperador Teodosio I (347-395), durante el Medioevo podemos encontrar una serie de grupos organizados popularmente con el ideal de hacer una

reforma espiritual frente al poder político y económico que la Iglesia había acumulado desde el Papa Gregorio VII (1073-1085) con la llamada “Reforma gregoriana”, la cual dio origen a una monarquía pontificia de dimensiones universales en la “Cristiandad” y, después, con la instauración de una sola Iglesia o teocracia universal por el Papa Bonifacio VIII (1294-1303) para la dominación espiritual y temporalmente. Entre algunas de las personas y grupos medievales de reforma espiritual podemos mencionar al monje calabrés Gioacchino da Fiore y los joaquinistas, Pierre Valdès y los valdenses, los albigenses o cátaros, los franciscanos pauperistas o espirituales, entre otros grupos laicos surgidos durante los siglos XII-XIV. Normalmente estos movimientos populares hacían sentir la necesidad de reformar espiritualmente la Iglesia por medio de la pobreza, frente a la riqueza eclesial, pero fueron considerados como grupos heréticos y condenados por errores doctrinales.

Cierto, en este contexto histórico lejano puede comprenderse mejor la Reforma protestante frente a la autoridad papal romana durante el Medioevo, pero el llamado “Cisma de Occidente” (1378-1417) evidenció el problema de la concentración del poder monárquico y teocrático papal, situado en Roma, contra los intereses soberanos de los franceses y los italianos. El hecho histórico de que hubiera tres papas durante aquellos años evidenció también la crisis de la autoridad en la Iglesia. De ahí que los teólogos y filósofos se preguntaran justamente quién tenía la autoridad en la Iglesia: ¿El papa o los concilios como representación del pueblo? A decir verdad, el pueblo no tenía representación en el concilio porque prevalecían los intereses soberanos de los cardenales franceses e italianos.

Sin embargo, más que los detalles históricos que ciertamente pueden ayudarnos a comprender el contexto del problema de la libertad de la conciencia en la antropología teológica de Martín Lutero, frente al poder religioso y político de la época, interesa destacar aquí que hacia el final Edad Media podemos encontrar una teorización filosófica para diferenciar el poder eclesial y el poder político, lo cual hará posible, indirectamente, una fundamentación teórica para el Estado Moderno.

Básicamente, hay dos filósofos medievales que fueron más allá de la justificación filosófica hecha por Tomás de Aquino (1224/25-1274), según la cual el poder político constituye una necesidad natural para la organización social y la Iglesia constituye una finalidad sobrenatural en armonía con aquella. Sin embargo, en el sistema monárquico, el Aquinate no podría aceptar, paralelamente, desde los presupuestos aristotélicos y cristianos, que el poder religioso estuviera subordinado al poder político, aunque la autoridad política provenga de Dios, porque la finalidad del poder religioso era sobrenatural, la salvación. En el opúsculo *De regno o De regimine principum* (1265-1267), Tomás de Aquino distinguió entre el poder político y religioso con fundamentos aristotélicos, pero hizo silencio al no poder separar, filosóficamente, los dos poderes en una teoría política supuestamente armonizada. En realidad, el poder político estaba supeditado al poder religioso en una sola finalidad: la bienaventuranza del ser humano. La “filosofía política” de Tomás de Aquino es irreconciliable con la historia moderna, pero dos filósofos medievales –que influyeron en la teología de Lutero a pesar de sus argumentos aristotélicos– sí pudieron separarlos con la influencia del averroísmo.

Por un lado, Marsilio de Padua (1275/80-1342/43) en su libro *Defensor pacis* (1324) subordinó el poder religioso al poder político en la medida en que “la ley del Estado es autónoma y suprema” (Copleston, 1993, 175). El pueblo, la totalidad de los ciudadanos, constituye el legislador, pero una asamblea general de los ciudadanos se encarga de emitir las leyes mientras hay un príncipe que debe ser elegido, no por sucesión, para establecer un supremo poder ejecutivo. Al ocaso de la Edad Media, Marsilio presentó una teoría política y jurídica de “modernidad” (Touchard, 2008, 165; Touchard, 2012, 200). “La supremacía significa que todos los otros poderes, ejecutivo o judicial, deben estar subordinados al príncipe” (Copleston, 1993, 176), pero si el príncipe se equivoca, él puede ser corregido por el legislador. En cierta manera, Marsilio concebía desde el Medioevo, sin relación a la Iglesia, el contrato social y los tres poderes de un Estado moderno: legislativo, judicial y ejecutivo.

“Soberanía popular y Estado de derecho: estos son los dos pilares innovadores de la original teoría política de Marsilio de Padua” (Reale & Antiseri, 1991, 554). En efecto, cuando Marsilio elaboraba el concepto de un Estado autónomo, él hace también una crítica de la institución divina del papado, separando los dos poderes. Pero, “esta negación radical de la Iglesia –Lutero reconocerá al menos una Iglesia ‘mística’– lleva consigo la universalidad total, hasta totalitaria, del Estado” (Touchard, 2008, 166; Touchard, 2012, 202). Los argumentos contra el poder religioso del papa miran a limitar la injerencia en lo temporal: “En la segunda parte [*Defensor pacis*] presenta sus argumentos contra la intervención papal en asuntos temporales y demuestra que las pretensiones papalistas no se pueden apoyar en argumentos escriturísticos” (Saranyana, 2003, 382). La separación de poderes puede ser considerado como un tipo de “averroísmo político” (Gilson, 1982, 640; Gilson, 1944, 592), esto es, una derivación política de la teoría de la doble verdad. Un dato histórico interesante a destacar es que las copias del *Defensor pacis* (1324) no circularon durante dos siglos, sino que fue publicado como un libro en el año 1517, es decir, cuando Lutero publicaba las 95 tesis.

Por otro lado, Guillermo de Ockham (1280/85-1347/49), a pesar de que no terminara de escribir el *Breviloquium de principatu tyrannico* (1339/1340), esta obra contiene sintética y precisamente la teoría de una serie de escritos políticos redactados en Múnich durante los años 1337-1340. En el contexto histórico cercano al “Cisma de Occidente”, frente al poder del papado, Guillermo abogaba por la abolición de la universalidad del poder teocrático en la sociedad medieval. Contrariamente a la teocracia, como parte de la teoría del conocimiento ockhamista en la que prevalecía la experiencia, él enaltecía al individuo humano como un ser concreto, antes que a una abstracción teopolítica (Gillespie, 2008, 104, 117, 119). En efecto, en Guillermo hay una disociación entre la experiencia religiosa y el conocimiento racional, o sea, una diferenciación básica entre la fe y la razón que conlleva a la separación práctica del poder religioso y político (Reale & Antiseri, 1991, 546). El reconocimiento del individuo como un ser en la sociedad quizá

sea el gran aporte de Guillermo a la Modernidad, en la medida en que supone la libertad y el derecho de la persona: “Teniendo en cuenta la evolución ‘laica’ de la sociedad, Guillermo de Ockham admite, pues, como fuente de derecho, junto a Dios, a la naturaleza y a los compromisos humanos. Este es uno de los aspectos más progresivos de su pensamiento” (Touchard, 2008, 168; Touchard, 2012, 204).

En cuanto a la Iglesia, según Guillermo, esta no está constituida únicamente por la autoridad y primacía del papa, sino que está compuesta por la “comunidad universal de fieles”. El papa no puede ni gobernar ni legislar sobre las cuestiones temporales como sucedió durante el Medioevo, sino que estas funciones deben quedar supe-ditadas a lo político. Las ideas expuestas por Guillermo intentaban hacer una reformación de la Iglesia, pero será Lutero quien las desarrollará posteriormente. Por ejemplo, Guillermo enfatizaba la libertad y autonomía del individuo en la sociedad y en la Iglesia medieval, ante cualquier intento de abstracción universalista, sin relación al derecho del individuo. Nadie podía situarse sobre la comunidad, a menos que sea elegido (Copleston, 1993, 118).

En fin, tanto Marsilio de Padua como Guillermo de Ockham, defendían la autoridad del emperador (Ludwig der Bayer, Luis IV de Baviera) en cuanto a lo terreno. Marsilio daba empero mayor autoridad al papa, aunque restringiéndolo únicamente a lo espiritual. Y, si él concedía alguna potestad al papa en lo temporal, era únicamente con miras a lo espiritual. No obstante, Guillermo no consideraba el papado como una institución divina ni le otorgaba derecho para regir en lo espiritual, según la ley divina y el derecho natural, y por tanto, le niega al papado injerencia absolutista en lo temporal. No hay una subordinación de un poder a otro, como sucedía durante el Medioevo, sino una “colaboración y cooperación de ambas potestades o poderes” (Saranyana, 2003, 399-400).

Ahora bien, de acuerdo con estas filosofías políticas a finales de la Edad Media, Lutero pudo desarrollar una concepción política limitada al ámbito regional donde surgió la Reforma protestante, restringiendo también, teológicamente, la autoridad del papa en lo espiritual y en lo

temporal. A fin de captar el núcleo de la crítica de Lutero a la Iglesia, en el contexto histórico y filosófico precedente, interesa destacar sobre todo el aspecto antropológico y eclesiológico, es decir, las implicaciones para el ser humano, en el interior, y para los fieles en la Iglesia y en la sociedad, en el exterior, según la doble dimensión del “sacerdocio universal”. En relación al Medioevo, estos dos elementos constituyeron una transformación considerable del concepto teológico de libertad humana, el cual influirá posteriormente en la Modernidad. En efecto, Lutero “en el tratado *De la libertad del cristiano* [*Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520)] desarrolla con vigor los principios básicos. Si el cristiano vive según la fe, es libre y no está sometido a ninguna ley ni a ningún orden; es sacerdote (sacerdocio universal) y rey, pero ese reino nada tiene que ver con este mundo. La libertad cristiana, puramente espiritual e interior, carece de sentido político. En su llamamiento *A la nobleza de la Nación Alemana* [*An den christlichen Adel deutscher Nation* (1520)], que recoge con una vigorosa habilidad las quejas de orden material y moral de Alemania frente a Roma, Lutero propone reformas eclesiásticas cargadas de repercusiones políticas. La consecuencia del sacerdocio universal es la supresión del estado eclesiástico y, en consecuencia, de los privilegios inherentes a éste, lo que conduce a ampliar las atribuciones del poder temporal” (Touchard, 2008, 214; Touchard, 2012, 268-269). El *sacerdocio universal* se ejerce no solamente en el interior de la Iglesia, sino en el exterior de la sociedad.

Entre los filósofos modernos, quizá haya sido Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) quien más consideró la influencia de Martín Lutero y del protestantismo intelectual en la Modernidad. En el libro *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1830), Hegel fue heredero de la tradición historiográfica protestante iniciada desde los siglos XVI-XVII, sobre todo cuando él afirmaba que la Reforma protestante era la continuación y superación de la Edad Media. La Reforma protestante fue “el sol que sigue a la aurora del final de la Edad Media y todo lo ilumina” (Hegel, 1974, 657; Hegel, 1999, 492). La Reforma protestante fue,

según Hegel, el principio de la Edad Moderna, y también, su desarrollo en la historia de acuerdo con las consecuencias políticas de aquella. Hay que reiterar aquí también que Hegel presentaba en su filosofía de la historia moderna la visión historiográfica de la época: “La historiografía alemana protestante del siglo XIX es, sin embargo, unánime en presentar la reforma luterana y calvinista como origen de la era moderna” (Granada, 2000, 39).

Sin embargo, Hegel no fue el único filósofo de la época en insistir sobre la dimensión de “continuidad” y hasta una “complementariedad” entre el Renacimiento y la Reforma, pues Wilhelm Dilthey (1833-1911) explicó extensamente la función preponderante de Lutero y la Reforma protestante en el origen de una nueva organización y orden de la sociedad occidental. En su obra sobre la visión del mundo y el análisis del ser humano desde el Renacimiento y la Reforma, Dilthey afirmaba que: “Cada profesión [*Beruf*] y cada oficio secular [*weltliche Amt*] era una función de las fuerzas religiosas y morales que actúan en esta organización operante” (Dilthey, 1991, 216).

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) aceptaba, críticamente, en el libro *Wahrheit und Method* (1960, 1965, 1972) que Lutero aportó al Humanismo renacentista una nueva manera individual de interpretar la Biblia sin necesidad de recurrir a la autoridad de la tradición: “El presupuesto de la hermenéutica bíblica —en la medida en que la hermenéutica bíblica interesa como prehistoria de la moderna hermenéutica de las ciencias del espíritu— es el nuevo principio que introduce la reforma respecto a las Escrituras. El punto de vista de Lutero es más o menos el siguiente: la Sagrada Escritura es *sui ipsus interpres*. No hace falta la tradición para alcanzar la comprensión adecuada de ella, ni tampoco una técnica interpretativa al estilo de la antigua doctrina del cuádruple sentido de la Escritura, sino que la literalidad de esta posee un sentido inequívoco que ella misma proporciona, el *sensus literalis*. En particular, el método alegórico, que hasta entonces parecía ineludible para alcanzar una unidad dogmática en la doctrina bíblica, solo le parece legítimo cuando la intención alegórica está dada en la Escritura misma (...). Lutero y sus

seguidores trasladaron esta imagen de la retórica clásica al procedimiento de la comprensión, y desarrollaron como principio fundamental y general de la interpretación de un texto el que sus aspectos individuales deben entenderse a partir del *contextus*, del conjunto, y a partir del sentido unitario hacia el que está orientado este, el *scopus*” (Gadamer, 1999, 226-227; Gadamer, 1972, 178-179). Lutero produjo entonces un cambio radical en la manera clásica de interpretar los textos bíblicos. Se trata de la “prehistoria moderna de la hermenéutica” porque el sujeto, individualmente, sin la tradición interpretativa, puede interpretar y comprender la Escritura. Esta es la consecuencia de la antropológica teológica luterana que destaca la autonomía de la persona por la gracia para comprender el sentido literal de los textos bíblicos en el contexto, frente a la manera habitual de interpretarlos en la tradición de la Iglesia.

A pesar de que la filosofía moderna aceptaba generalmente que Lutero y la teología protestante influenciaron el origen de la Modernidad, el teólogo protestante Ernst Troeltsch (1865-1923), perteneciente a la *Religionsgeschichtliche Schule*, en el libro *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906), mantiene una visión bastante negativa de la relación del protestantismo y la Modernidad. Para él no hay continuidad entre la Reforma protestante y el Renacimiento, sino que aquella fue un retorno a la cultura eclesiástica medieval. Según Troeltsch, hay una clara separación histórica entre el Humanismo renacentista y el protestantismo intelectual, pues el desarrollo racional del protestantismo surgió entre los siglos XVII-XVIII, después de que este se proveyera de la cultura del Humanismo renacentista (Troeltsch, 2005, 25, 50, 32, 92; Troeltsch, 1928, 14, 40, 42, 50, 84). En otras palabras, “Ernst Troeltsch (...) estima que Lutero no había superado totalmente el sacramentalismo de la Edad Media” (Lienhard, 2016, 521, 586). Aunque no haya una continuidad precisa de Lutero con el Humanismo renacentista, según Troeltsch, Lutero anunció la Modernidad y esta fue promovida por el protestantismo, particularmente durante la Ilustración. En fin, después de los estudios de Troeltsch no se podría hablar más de una “Reforma protestante”, sino de unas reformas y unos reformadores protestantes

(Troeltsch, 1922, 481-497, 528-552). La visión secularizada de la historia que fue desarrollada por Ernst Troeltsch estuvo influenciada por quien mantenía una continuidad y sucesión de la Reforma protestante con las ideas del Medioevo.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) en un aforismo del libro *Menschliches, Allzumenschliches* (1878), escribió brevemente sobre la relación entre el Renacimiento y la Reforma. A pesar de que el aforismo parece no tener un fundamento en un estudio histórico, su opinión debe ser considerada en la discusión, sobre todo cuando afirmaba que “el Renacimiento italiano tuvo una influencia positiva en la cultura moderna: liberación del pensamiento, desprecio de las autoridades, triunfo de la educación sobre la arrogancia de la ascendencia, el entusiasmo por la ciencia y el pasado científico de los hombres, desencadenamiento del individuo, un resplandor de veracidad y aversión a la apariencia y mero efecto (...); de hecho, el Renacimiento tenía fuerzas positivas que hasta ahora no han llegado a ser tan poderosas en nuestra cultura moderna (...). Por otra parte, la Reforma alemana se destaca como una vigorosa protesta de espíritus atrasados, que de ninguna manera se habían satisfecho con la visión del mundo de la Edad Media y los signos de su disolución, la extraordinaria superficialidad y la vulgarización de la vida religiosa; en vez de regocijo, tal como debe ser, [hubo] un profundo descontento experimentado” (Nietzsche, 2012, 247-248; I, N° 237). Esta opinión de Nietzsche requiere empero de estudios históricos y literarios profundos, dada la complejidad de las fuentes del Humanismo renacentista y de la teología protestante del Renacimiento durante los siglos posteriores. Pero las ideas de Nietzsche sugieren al menos una línea de análisis que pudo haber sido desarrollada por el teólogo protestante Ernst Troeltsch y que puede remontarse, inclusive, hasta los textos críticos de Ludwig Feuerbach acerca de Lutero, contra la comprensión generalizada de la historia moderna de Hegel.

3. La libertad de la conciencia humana

En el libro *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1830), Hegel comenzaba

afirmando que la Edad Moderna constituía el “estadio del espíritu que se sabe libre” (Hegel, 1974, 657; Hegel, 1999, 492-497). La Reforma protestante era, para Hegel, el origen de este período de libertad del espíritu en la historia, después del control de la consciencia humana para sostener la corrupción en la Iglesia. Se trata de “El principio de la libertad espiritual” que fue promovido por Lutero cuando tuvo “consciencia del presente”, en el momento en que la Iglesia oprimía la consciencia moral. Por eso, consideraba Hegel que “La sencilla doctrina de Lutero es la doctrina de la *libertad*” (Hegel, 1974, 658). Esta libertad establece una nueva forma de vida en la Iglesia, sin clases o diferencias entre los individuos, que permite una “consciencia de la verdad” (659). La fe luterana, la cual se experimenta en la subjetividad, permite que la consciencia del ser humano se libere de las acciones exteriores (obras) y pueda encontrar la verdad: “Entonces el espíritu subjetivo se torna libre en la verdad” (659). El espíritu, que es lo propio de sí mismo, permite que el ser humano posea su propia existencia para ser libre: “Este espíritu es la esencia del sujeto. Cuando el sujeto se conduce con él como con su esencia, se hace libre, porque existe absolutamente en sí” (660). En cuanto a la transición de la Edad Media a la Edad Moderna, Hegel tiene una perspectiva tripartida de la historia medieval que concuerda con la cronología del tiempo tripartida propuesta por el monje calabrés Gioacchino da Fiore (1130/35-1202), cuando se refería a la nueva etapa del Espíritu (de Lubac, 2014, 359-377). Hegel tiene una perspectiva positiva de la Reforma porque esta permite la libertad del ser humano por medio del espíritu y la consciencia de sí mismo: “Este es el contenido esencial de la Reforma; el hombre se halla determinado por sí mismo a ser libre” (Hegel, 1974, 661).

En la filosofía de la historia moderna, Hegel continuaba con “El desarrollo interior de la Reforma” y “Las consecuencias políticas de la Reforma” (Hegel, 1974, 661-673; Hegel, 1999, 497-502). Aunque los detalles de esta temática histórica y política vayan más allá de nuestro objeto de estudio antropológico, sugiere que, gracias a Lutero y a la Reforma protestante, el pueblo alemán pudo desarrollarse más que otros

pueblos occidentales, románicos y católicos. La libertad del ser humano se realizaba en la historia, según Hegel, por un proceso de reconciliación: “La evolución y el progreso del espíritu, desde la Reforma, consiste en esto: que el espíritu ahora, por la conciliación entre el hombre y Dios, tiene consciencia de su libertad, en la certeza de que el proceso objetivo es la misma esencia divina y, por tanto, comprende también este proceso y lo reconoce en las subsiguientes transformaciones de lo temporal” (Hegel, 1974, 665). En fin, Hegel tiene una perspectiva positiva de la historia moderna gracias a la Reforma protestante, pues esta permitió la libertad de la consciencia en el individuo y en la sociedad. Sin embargo, Feuerbach consideraba en el *Postscriptum* del prólogo a la segunda edición de *La esencia del cristianismo*: “¡Pobre Alemania!”, haciendo referencia a Lutero, el “monje agustino” (Feuerbach, 2002, 49).

En el prólogo a la primera y segunda edición de *La esencia del cristianismo*, Feuerbach se situaba también, explícitamente, en la “época” y en el “mundo moderno” para criticar al cristianismo. La comprensión que tiene Feuerbach de la teología está marcada sobre todo por la teología de Lutero, pues Feuerbach fue estudiante de teología protestante, mejor aún, de teología luterana. Se trata, pues, de una comprensión moderna de la teología protestante, durante los siglos XVIII-XIX, que Hegel también conoció en aquella época. Esta teología luterana constituye justamente el punto de partida de la crítica a la religión cristiana, sobre todo en la segunda edición de *La esencia del cristianismo* (1843), donde Feuerbach agregaba citas y textos de Lutero por doquier, principalmente en el apéndice. En todo caso, Lutero es el teólogo más citado por Feuerbach en *La esencia del cristianismo* para justificar su filosofía de la religión. Un año después, Feuerbach escribía *La esencia de la fe según Lutero. Una contribución a la Esencia del cristianismo* (1844), en continuación con el libro anterior para recalcar que la teología luterana no quedaba dispensada de la crítica contra el cristianismo, sino que, por el contrario, la reafirmaba. “El hecho de que la humanización de la teología cumplida por Feuerbach pertenezca a la historia del *protestantismo* se confirma con la

circunstancia de haber podido derivar de Lutero los principios de su crítica a la religión” (Löwith, 2008, 435; Löwith, 2011, 532).

En efecto, la teología luterana moderna es la que mejor ejemplifica la reducción teológica de la antropología, y por eso, Feuerbach criticaba a los teólogos modernos en el prólogo a la primera y la segunda edición de *La esencia del cristianismo*. Se trataba pues de una reducción de los contenidos de la fe luterana a principios filosóficos. Después de que en varias ocasiones y controversias teológicas Lutero renegara del uso de la filosofía de raigambre aristotélica para hacer teología, él descubrió una racionalidad teológica que tiene su fundamento en la Biblia. La razón humana afectada por una lectura humanista de la Biblia degeneraba en una racionalidad teológica para comprender a Dios y al ser humano.

El luteranismo intelectual de los siglos XVIII-XIX trató de explicar y traducir los contenidos de la racionalidad teológica de la fe luterana por medio de una reducción antro-po-teológica en principios filosóficos, como hacía notar Hegel cuando decía que “el rasgo fundamental de la época moderna consiste en haber reducido a un minimum las doctrinas de la Iglesia protestante. Por lo demás, aunque la teología [ha] reducido su saber a un minimum, tiene, sin embargo, la necesidad de saber acerca de, varias y muchas cosas: acerca de lo ético, de la relación entre los hombres” (Hegel, 1984, 26; Hegel, 2014, 36). La interpretación hegeliana de una cierta reducción de la doctrina luterana permitía empero ampliar la comprensión del ser humano en la teología protestante. Sin embargo, frente a este reduccionismo antropológico, evidenciando por Hegel en la Iglesia protestante, Feuerbach pudo realizar una diatriba a la teología luterana porque comprendió que el concepto de Dios había sido creado a partir de categorías antropológicas. Mientras que en *La esencia del cristianismo* subsistían todavía algunos rasgos de la filosofía hegeliana, en *La esencia de la fe según Lutero*, Feuerbach refuta la interpretación hegeliana de Lutero, porque posiblemente podría conducir a una práctica política protestante.

La comprensión que Feuerbach tuvo del cristianismo fue sobre todo la de la teología luterana, aunque conoció muy bien la teología patristica y

medieval. A pesar de que Feuerbach criticó en un primer momento la teología católica, él profesaba cierta admiración a “santo Tomas de Aquino, uno de los pensadores y teólogos cristianos más grandes” (Feuerbach, 2002, 197). A decir verdad, Feuerbach era un “ateo piadoso”, un “ateo devoto” (Max Stirner) porque erigió un nuevo dios, el ser humano y la humanidad. La afirmación del ser humano como contraparte de la negación de una concepción antropomórfica de Dios permitía desarrollar indirectamente, a partir de la misma filosofía de Feuerbach, una teología según el ser humano, esto es, hacer un “giro antropológico” (Wolfhard Pannenberg) que dará fruto en la teología durante el siglo XX, a pesar del ateísmo antropológico feuerbachiano. De hecho, Feuerbach afirmaba: “Lo que ayer todavía era religión, hoy ya no lo es, y lo que hoy pasa por ateísmo, será mañana tenido por religión” (82). De alguna manera, Feuerbach no sabía exactamente hacia dónde dirigía su filosofía, pero estaba convencido de que la libertad y la crítica de la religión cristiana podrían sobrepasar el ateísmo.

A pesar de que Lutero haya liberado la consciencia del poder eclesiástico medioeval que regía la vida religiosa a nivel político, él mismo realizó una crítica al concepto del ser humano exagerando el pecado y sumió al individuo en el mar de la gracia exagerando la omnipotencia divina, por medio de la fe, diluyendo empero la humanidad en la divinidad. “El motivo de la dignidad y excelencia *natural* del hombre recibe un duro golpe desde el ámbito de la religión con Lutero. En su teología paulino-agustiniana radical de fuerte impronta nominalista, con la consiguiente magnificación del efecto del pecado original y el énfasis en la omnipotencia divina, Lutero señala cómo el estado *natural* del hombre tras la caída es de una postración total: tras la caída de Adán y su descendencia son siervos de Satanás y del pecado. La libertad humana, en lo relativo a la salvación, es nula y el hombre es impotente incluso para desear la gracia de Dios” (Granada, 2000, 225). De esta manera, la libertad humana quedo vilipendiada por Dios.

De ahí que Feuerbach dirigiera explícitamente la crítica a la teología luterana: “Ninguna doctrina se opone más, y además a *consciencia*, al entendimiento, al sentido y al sentimiento

humanos, como la luterana. Por eso ninguna como ella parece rebatir con más fuerza los conceptos fundamentales de *La esencia del cristianismo*, y ninguna como ella evidenciar el origen extrahumano y sobrehumano de su contenido; pues ¿cómo podría el hombre por sí mismo llegar a una doctrina que le degrada y le rebaja hasta lo más profundo, que, al menos ante Dios, es decir, en la suprema y, por lo mismo, única instancia definitiva, le niega radicalmente toda gloria, todo mérito, toda virtud y fuerza de voluntad, toda legitimidad, y credibilidad, toda razón e inteligencia?” (Feuerbach, 2007, 3-4).

Esta declaración fue hecha por Feuerbach en *La esencia de la fe según Lutero*, después de que *La esencia del cristianismo* recibiera una serie de críticas por los teólogos protestantes. Según Feuerbach, la teología luterana “degrada” y “rebaja” la antropología en lugar de enaltecerla. Las capacidades humanas, tales como la virtud, la voluntad y la razón, fueron negadas por Lutero en el momento en que consideró al ser humano indigno ante Dios por causa de su pecado. Según Lutero, solamente la gracia podía regenerarlo de su condición humana pecaminosa. Por eso, Feuerbach ha tratado de devolver las características humanas de Dios al ser humano, las cuales fueron arrebatadas por proyecciones de deseos humanos en la divinidad (antropomorfismos), después de tomar consciencia de que la religión no era más que una creación humana que empobrecía al ser humano y enriquecía a Dios (Feuerbach, 2002, 69, 78-77). Hay que revertir los contenidos de la divinidad en el ser humano por medio de un proceso crítico de la consciencia.

El ser humano puede confundir la consciencia con la autoconsciencia, es decir, puede identificar el uno con el otro, cuando se refiere a Dios y a la religión sin darse cuenta del antropomorfismo que puede producir en un objeto externo llamado divinidad: “Con relación a los objetos sensibles la consciencia del objeto es separable de la consciencia de sí; pero en el caso del objeto religioso coincide inmediatamente la consciencia con la autoconsciencia (...) La consciencia de Dios es la autoconsciencia del hombre; el conocimiento de Dios el autoconocimiento del hombre” (64-65). El problema de la confusión consiste

en que hay una diferencia entre la consciencia que tiene el sujeto de que hay un objeto como fenómeno de la realidad y la proyección de la autoconsciencia que hace el sujeto en un fenómeno religioso-divino, que no pertenece a la realidad como un objeto en cuanto tal. “Dios en cuanto Dios, es decir, como no finito, ni humano, ni materialmente determinado, ni como ser sensible es tan sólo objeto de pensamiento (...) La razón no se hace dependiente de Dios, sino que hace a Dios dependiente de sí misma” (87, 89). La razón utiliza a Dios como un objeto de pensamiento para proyectar y hacer depender, como un objeto necesario frente a la contingencia humana.

En la crítica feuerbachiana contra la teología luterana subyace empero la problemática de la subjetividad de la conciencia y el sentimiento religioso del ser humano para hacer la adhesión de fe en Dios. La subjetividad de la conciencia y el sentimiento religioso manifiestan el carácter antropológico, “humano, demasiado humano”, de la teología de Lutero que posibilita inclusive una opción de no adhesión a Dios por medio de la fe. Filosóficamente dicho, la antropología teológica luterana deja un espacio abierto al nihilismo cuando el ser humano no puede o no quiere hacer una opción de fe en Dios. Según Feuerbach, “Dios es para él [Lutero] (...) todo; el hombre, nada” (Feuerbach, 2007, 14). Quizá hayan sido Lutero y Feuerbach quienes influenciaron el nihilismo nietzscheano: “la nada, el fundamento del mundo”, “la ley, sólo la consciencia de que soy pecador, de que soy nada”, “de la nada nada se hace” (Feuerbach, 2002, 94, 99, 133).

Para Lutero, la voluntad humana estaba determinada por Dios y, entonces, la fe luterana se manifiesta como una decisión inevitable en Dios, la cual fue denunciada por Feuerbach como una “negación del hombre” (Feuerbach, 2007, 11, 16). Desde otra perspectiva filosófica, Martin Heidegger (1889-1975) mostró cómo la pregunta por el ser estaba implícita en la teología de Lutero cuando consideraba la existencia del ser humano frente al ser (*Sein und Zeit*, §3,40). Se trata finalmente de la angustia existencial de la experiencia de la caída, el pecado, cuando el ser humano se encontraba situado frente al mundo (Heidegger, 2009, 31, 208). Para el joven Heidegger, el interés

por el joven Lutero era la “destrucción” de la metafísica de raigambre aristotélico-tomista y que él fuera el precursor de la vida fáctica de la fe para hacer teología (Heidegger, 1970, 19-20).

Sin embargo, al argumento de Feuerbach puede imputársele que, al descubrir y criticar el subjetivismo de la teología de Lutero, inversamente, el argumento feuerbachiano siempre quedaba marcado por el sentimentalismo humano en la dialéctica ser humano-Dios. Feuerbach no se ocupó de Dios *ipsum esse subsistens*, al estilo de la filosofía y teología tomista, sino que quedó marcado por el talante teológico de Lutero: *Deus pro nobis*: “La esencia de la fe según Lutero radica, pues, en la fe en Dios como un ser esencialmente referido a los hombres: en la creencia de que Dios no es un ser para sí mismo, ni mucho menos contra nosotros, sino mucho más un ser que es *para nosotros*, un *ser bueno*, y, ciertamente, bueno *para nosotros los hombres*” (Feuerbach, 2007, 24). La bondad de Dios y la maldad del ser humano dejaron la impronta en la teología luterana y en la filosofía feuerbachiana.

4. Teonomía y autonomía de la persona

En el libro *De servo arbitrio* (1525), Lutero presentaba una visión pesimista del ser humano pecaminoso y una restricción de la libertad humana por determinación de la voluntad de Dios, contra los argumentos del libro *De libero arbitrio* (1524) de Erasmo. En esta polémica teológica presentada por Lutero y Erasmo sobre la diferencia entre la “teonomía” y la “autonomía”, hay “al mismo tiempo un límite claro con el Humanismo” (Kasper, 2016, 42). Aunque Lutero rebatiera a Erasmo con argumentos gramaticales, filológicos y retóricos propios del Humanismo renacentista, él sostenía un conocimiento subjetivo de la fe como fundamento de una religión interior, mientras aquel movimiento privilegiaba sobre todo la eclosión de la razón, la libertad y la autonomía del ser humano capaz de pensar y actuar por sí mismo.

El ateísmo antropológico de Feuerbach constituye también un tipo de humanismo

porque él se opuso radicalmente a la “negación del hombre” justificada por la religión. Pero, el pesimismo antropológico de Lutero no se convierte, simultáneamente, por medio de la crítica filosófica de Feuerbach, en un optimismo antropológico, pues el filósofo trató únicamente de liberar la consciencia del ser humano de un autoengaño. La utilidad de la crítica a la religión hecha por Feuerbach consiste, al menos, en que el ser humano puede descubrir verdaderamente la realidad de él mismo cuando toma consciencia de la proyección y confusión que el ser humano mismo hace en Dios por la vía del sentimiento, el subjetivismo. El subjetivismo constituye una de las críticas teológicas más severas a la teología de Lutero (Leinhard, 2016, 511-514).

El *Deus pro nobis* que Lutero había desarrollado, teológicamente, fue invertido por Feuerbach, antropológicamente, en el “hombre para el hombre”: *Homo pro hominis*. Este constituye un claro ejemplo de la disolución de la teología en antropología practicada por Feuerbach. Aunque el filósofo no haya desarrollado aquí una ética propiamente dicha, sino una antropología a partir de la crítica a Lutero, puede surgir una ética humanista: “El hombre, en y por medio de Dios, sólo tiene como objeto a sí mismo. El hombre tiene como objeto a Dios, pero Dios sólo tiene como objeto la salvación moral y eterna del hombre, es decir, el hombre sólo tiene como objeto a sí mismo. La actividad divina no difiere de la actividad humana” (Feuerbach, 2002, 80-81).

La confusión de la consciencia y la proyección imaginaria del ser humano en la divinidad remiten igualmente al ser humano. A pesar de la confusión y de la representación que él puede hacerse en la idea de Dios, surge un imperativo moral divino frente a la contingencia del ser humano pecador, de tal modo que el actuar divino no va a variar del humano, el uno se convierte en una máxima a cumplir en y para el otro. La actividad humana se desenvuelve en relación con los otros mediante la subjetivación en el “yo” y objetivación en el “tú”: “Ahora bien, lo que en la vida, en la realidad, es el otro hombre, eso es Dios para mí en la fe, en la religión. En la vida el tú es el Dios del yo, en la fe es Dios el tú del hombre” (Feuerbach, 2007, 89). La sistematización de la religión cristiana y de la fe luterana

elaborada por Feuerbach permite una relación del *yo* con el *tú* por medio de una divinización inconsciente, que no es sino una relación ética meramente humana en la realidad. La dialéctica entre la subjetividad del *yo* y la objetividad del *tú* constituyó indirectamente un tipo de ética de alteridad (Feuerbach, 2002, 132). Aunque el ser humano crea inconscientemente que está obedeciendo una moral divina por medio de la fe en Dios, lo que realmente está haciendo es la creación de una ética en la que lo humano es la medida del ser humano mismo: “Para el hombre no hay ninguna *otra medida del bien sino el hombre*” (Feuerbach, 2007, 36). Aquí la medida del bien no sería verdaderamente Dios, como en la moral religiosa, sino el ser humano. Aunque el tema excede nuestra investigación, sospechosamente, uno podría preguntarse si Feuerbach no rewertió la crítica a la ética de Emmanuel Kant (1724-1804) cuando él proyectaba y representaba el “ideal” de “bien” en “Dios” (*KrV*, A810/B838; *GzMS*, 409/BA29-30; *KpV*, A235-236).

En todo caso, la cuestión filosófica que presenta el razonamiento de Feuerbach es cómo entender la *autonomía* en esta ética subyacente en la antropología: ¿El ser humano se encuentra frente a una teonomía o frente a una autonomía? Según Feuerbach: “El Dios humano —y mediante él todo hombre, como a menudo dice Lutero— domina al inhumano; pero, a pesar de ello, el Dios inhumano continúa siendo todavía un poder *autónomo*, una *persona*, que, por ello, necesariamente también quiere hacerse valer *a sí mismo*, y tanto más cuanto que Él es la persona de primer rango” (Feuerbach, 2007, 61). El hecho de que el ser humano pueda proyectarse en el otro, inclusive como un ser divino, no le resta autonomía ni al *yo* ni al *tú*, porque, en la realidad, cada ser humano aspira siempre a la *autonomía*, a ser *persona*, a darse un valor a sí mismo frente al otro, la dignidad.

Normalmente, la revelación de Dios produce “efectos morales” en el ser humano que no provienen de la moralidad, sino que son representaciones de mandamientos divinos interiorizados y, por eso, coinciden con la razón y la ética (Feuerbach, 2002, 254-255). Si el ser humano acepta las prescripciones externas sin una racionalización, esto es una moral heterónoma, pero

dado que él los integra críticamente en su interior por la razón, las prescripciones dan lugar a una moral autónoma.

Sin embargo, en cuanto se refiere al amor, el ser humano puede perder la autonomía, si no tiene consciencia de la reciprocidad que debería implicar este sentimiento: “En el amor precisamente el hombre renuncia a su autonomía, rebajándose a ser una parte; es una autodegradación, una autohumillación, que sólo se compensa porque el otro se rebaja igualmente a ser una parte, y que ambos se someten a un poder superior: el poder del espíritu familiar, el amor” (267-268). La “relación personal” del *yo* con la divinidad, por medio de un amor recíproco, debería compensar la renuncia a la autonomía que hace el uno por el otro, para que sea verdadero amor. De alguna manera, el ser humano reintegra, en la reciprocidad, la entrega amorosa que ha hecho por el otro, de modo que aquello que había proyectado en Dios le sea remunerado. Para no perder la autonomía y conservar la dignidad, hay que ser consciente de la reciprocidad del amor: “Ahora bien, el amor humilla pues yo me subordino, me someto a otro ser; ser amado, sin embargo, me eleva. Lo que pierdo al amar lo recibo copiosamente de vuelta al ser amado. La consciencia de ser amado es autoconsciencia, sentimiento de la propia dignidad; y cuanto más alta sea la realidad por la cual yo me sé amado, tanto más alto es el sentimiento de la propia dignidad. Saberse amado por el ser supremo es, por tanto, la expresión de la suprema autoestima, la expresión del *sentimiento divino de mi propia dignidad*” (Feuerbach, 2007, 79). El sentirse amado por el otro devuelve la dignidad perdida al humillarse, pero hay que ser consciente de la donación recíproca del amor para sostener y elevar la dignidad. En el caso de la fe, el sentirse amado por el *ser supremo* puede elevar la dignidad propia, pero también puede enajenar, si no hay consciencia de sí mismo.

“Lutero afirmó una religión separada de la moral” (Aranguren, 2006, 501). Mejor aún, Lutero se opuso a hacer del ser humano un ser autónomo frente a Dios: “Lutero subraya que el hombre no encuentra su punto de apoyo, su fundamento, en él mismo, sino en una realidad que es exterior. Esta realidad es Dios y su Palabra”

(Leinhard, 2016, 327). Este es un aspecto que Feuerbach también denunció en la teología de Lutero: “Así como Dios en cuanto ser por sí mismo se separa del ser del hombre, así también los deberes para con Dios se separan de los deberes para con los hombres; la fe se separa en el sentimiento de la moral, del amor” (Feuerbach, 2002, 302). Según Lutero, lo que agrada a Dios no son las obras, sino la fe, separando la fe del mundo. La experiencia de la fe puede separar del mundo: “El hombre que posea esta fe lo tiene todo; es bienaventurado” (303). En el caso de la teología de Lutero, el ser humano no posee ni una moral heterónoma como una ordenación exterior ni una moral autónoma como un juicio interno de la razón, sino que, dado su esencia pecaminosa, él debe vivir de la gracia de Dios, esto es, la teonomía. En la teología de Lutero, el ser humano no comete pecado, el ser humano *es* pecado.

Por eso, la fe luterana puede desvincularse del amor y entonces perder la autonomía de la persona y el vínculo de reciprocidad con los otros. “La fe no tiene ningún sentido de virtud; debe necesariamente rebajar la verdadera virtud, puesto que eleva una mera apariencia de virtud” (304). La virtud humana entra en contradicción con la fe luterana; de hecho, Lutero no aceptaba la ética aristotélica de la virtud porque contradice la justificación: “Lutero lee inmediatamente la *Ética* a Nicómaco a la luz de su doctrina de la justificación” (Büttgen, 2011, 63). La fórmula feuerbachiana que mejor resume la crítica a la fe luterana viene desde la ética del amor: “El amor al hombre no puede ser derivado, debe ser original, pues únicamente el amor es un poder verdadero, santo y auténtico. Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, así también el amor del hombre por el hombre debe ser prácticamente la ley primera y suprema. *Homo homini Deus est*; este es el primer principio práctico, este es el momento crítico de la historia del mundo” (Feuerbach, 2002, 312). Esta fórmula moral constituye unas de las conclusiones del filósofo, a partir y contra la fe, pues esta puede enajenar al ser humano. Según Feuerbach, hay que tomar “en serio la moral” sin relación a la religión, sino fundarla en la razón para beneficio del ser humano y de la humanidad (Feuerbach,

2002, 315). En tal sentido, la filosofía feuerbachiana defiende la autonomía del ser humano.

El ser humano es autoconsciente de que él es finito como individuo, puesto que es mortal, pero podría considerarse a sí mismo como infinito en la infinitud de la humanidad por una confusión de la autoconsciencia. La idea de infinitud de humanidad feuerbachiana puede degenerar en un antropoteísmo y en un panteísmo, esto es, una divinización de sí mismo como individuo, ajena a su propia condición humana. En el fondo, según Feuerbach, el egoísmo humano puede conducir a la confusión de la autoconsciencia por medio de una disolución en la humanidad o por medio de la religión, en la cual la teología luterana servía como estímulo (Feuerbach, 2002, 168). No obstante, según Karl Marx (1818-1883), la alienación religiosa de la autoconsciencia del ser humano no se daba a causa del egoísmo humano, sino que surgía del “desgarramiento” y “contradicción”, “en la base terrenal” de las “relaciones sociales” (*Tesis contra Feuerbach*, 4, 6).

Así, pues, Feuerbach se situaba en un paso intermedio, entre el idealismo hegeliano y el materialismo marxista, pues criticó la consciencia en la especulación filosófica de Hegel y abrió el camino de la crítica a la enajenación antropológica para Marx: “La personalidad de Dios no es más que la personalidad enajenada y objetivada del hombre. En este proceso de enajenación se apoya la doctrina especulativa hegeliana que convierte la consciencia que el hombre tiene de Dios en autoconsciencia de Dios” (Feuerbach, 2002, 271). No obstante, la antropología filosófica feuerbachiana constituye una reducción del ser humano porque lo relacionó únicamente a Dios y consideró la relación del *yo* con el *tú* somera y limitadamente. Según Ernst Bloch, la filosofía de Feuerbach consiste en un reduccionismo antropológico (Bloch, 1959, 1517-1521).

Finalmente, para Lutero no hay una ética propiamente dicha, sino unos principios para orientar la actividad humana, individual y socialmente (Ebeling, 1985, 392-393). Por ejemplo, el oficio y el trabajo en la sociedad constituyen una vocación cristiana. En efecto, en la teología de Lutero hay una transición de la vocación cristiana al actuar profesional (“Beruf”, “Berufung”) cuando se considera el compromiso del cristiano

en la sociedad con “un valor casi sacro” (Lienhard, 2016, 565). El término alemán *Beruf* fue forjado por Lutero para explicar el “llamado” de Dios en I Corintios 7: 17, 20, 24. En efecto, *Beruf* tiene la misma raíz del verbo “rufen” (llamar) y adquiere el mismo sentido de la *vocatio*. Y el término “ruf” había sido utilizado anteriormente por Johannes Tauler (1300-1361), en el sentido de una labor espiritual. Posteriormente, los teólogos protestantes Albrecht Ritschl (1822-1889) y Ernst Troeltsch desarrollaron algunos estudios sobre el significado del término *Beruf* en la teología luterana y calvinista y hay muchos estudios a inicios del siglo XX para explicar el término *Beruf* como oficio y vocación en la teología de Lutero. Además, para hacer un análisis del significado teológico de *Beruf* en relación con la doctrina del sacerdocio universal se requiere un estudio exegético extenso desde los textos neotestamentarios, pasando por los escritos de Lutero y Calvino y de los teólogos protestantes luteranos y calvinistas a inicios del siglo XX. A decir verdad, la discusión teológica sobre *Beruf* parece ser mucho más compleja de lo que Max Weber pudo imaginar en su estudio sobre la ética protestante y el capitalismo.

5. Conclusión

Martín Lutero: ¿Precursor de la Modernidad? Lutero fue un precursor de la Modernidad en la medida en que él fue un hombre de letras, un “humanista”. La disputa de Lutero contra Erasmo sobre la voluntad y la libertad constituye un episodio fundamental del Humanismo renacentista que no puede ignorarse (Huizinga, 1958, 124-136). Evidentemente, Lutero no fue el precursor exclusivo de la Modernidad, sino que a partir de la teología de Lutero detonaron una serie de consecuencias que influyeron en la Modernidad.

En la teología de Lutero encontramos una paradoja en relación con el Humanismo renacentista. Por un lado, al igual que los humanistas de la época, Lutero está de acuerdo con el Renacimiento, que él entiende como renovación religiosa. Igualmente, al traducir y estudiar la Biblia, él acepta el principio de ir a los orígenes y regresar

a las fuentes y raíces (“ad fontes” et “ad radices”), como los humanistas que querían retornar a las fuentes griegas y latinas. Por otro lado, Lutero se mostraba totalmente antihumanista en la medida en que niega la filosofía (Aristóteles) y la capacidad de la razón humana para conocer y renovar la religión cristiana. En tal sentido, puede afirmarse que hay una inversión de los principios básicos del Humanismo renacentista. La antropología teológica luterana enfatizaba tanto el pecado que el ser humano no puede conocer ni salvarse por la razón. Solamente la fe, la gracia y la Escritura pueden otorgar al ser humano el verdadero conocimiento para salvarse, una racionalidad teológica. Paradójicamente, este conocimiento constituye un principio teológico que permitió a Lutero argumentar una liberación a los creyentes de la autoridad religiosa y monárquica papal para actuar en la sociedad y la política, a pesar de su visión pesimista del ser humano pecaminoso. Lutero terminó con la división entre laico y sacerdote, por medio de la doctrina del “sacerdocio universal”, y entendió la Iglesia como una *societas christiana*, esto es, un tipo de sociedad organizada de creyentes (bautizados). Ciertamente, la interpretación particular de la Biblia de cada creyente condujo históricamente a abusos religiosos en el pueblo inculto y Lutero mismo entregó posteriormente la Iglesia a los príncipes en 1525 para que controlaran a los “herejes” campesinos, pero el principio teológico luterano se mantuvo, a pesar de que surgió políticamente la llamada Iglesia de Estado. Lutero concibió la llamada doctrina de los “dos reinos” (*Zwei-Reiche-Lehre*) para separar el poder secular y religioso, romper con la monarquía y legitimar el Estado. Dios está e interviene de distinta manera en ambos reinos. Esta doctrina de los dos reinos se sitúa teológicamente entre la Edad Media y la Modernidad (Ebeling, 1985, 393). Pero “su manera de distinguir los dos reinos habría conducido, a diferencia de la Edad Media, a sobrevaluar la autoridad de los estados y habría preparado el terreno a la secularización” (Lienhard, 2016, 517). Desde tal perspectiva, la teología de Lutero puso las bases de la separación de la religión y la política en la Modernidad, después de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham.

Quizá haya sido Hegel quien pusiera en discusión que Lutero y la Reforma protestante fueran el origen de la Edad Moderna. Y, a pesar de la crítica filosófica hecha por Ludwig Feuerbach a la teología de Martín Lutero –y a otros teólogos católicos y protestantes– hay posibilidad de sostener y defender a partir de *La esencia del cristianismo* (1843) y de *La esencia de la fe según Lutero* (1844), que Lutero fue un precursor de la Modernidad, a condición de aceptar la reducción antropológica hecha por Feuerbach a la teología de Lutero. Dicho de otro modo, la reducción antropológica feuerbachiana constituye una interpretación filosófica válida de la antropología teológica de Lutero, dado que él practicó una reducción teológica de la antropológica a partir de los textos neotestamentarios. La interpretación filosófica hecha por Feuerbach a la teología de Lutero constituye el reverso de la interpretación teológica hecha por Lutero a los textos neotestamentarios. El problema hermenéutico presentado por Feuerbach radica en que Lutero elevó la antropología neotestamentaria al rango de una racionalidad teológica, sin una mediación filosófica, aunque él fuera un “humanista”, y la expuso como un criterio racional para la sociedad. Ciertamente, desde el momento en que la teología luterana fue expuesta públicamente a la sociedad y a la política, esta fue objeto de crítica filosófica. Pero, al menos, la teología luterana constituyó un punto de ruptura con el Medioevo y el surgimiento de la Modernidad, en la medida en que engendró una serie de ideas teológicas que dio a pensar críticamente a los filósofos. Inversamente, las ideas críticas de los filósofos modernos han alimentado la teología protestante –y católica en menor medida– durante la Modernidad. En fin, se trata de un doble movimiento hermenéutico dirigido por una dialéctica moderna entre, por un lado, la teología y la filosofía, y por otro lado, la filosofía y la teología.

El hecho de que Feuerbach haya reaccionado, trescientos años después de la muerte de Lutero, a la teología, en general y, a la teología luterana, en particular, pone en evidencia que Lutero y la Reforma protestante conformaban una referencia histórica, teológica y filosófica inevitable, en el seno de la Modernidad, como quedó demostrado también por Hegel y otros

filósofos de la época, incluyendo a Nietzsche. De hecho, “la ‘esencia’ del cristianismo de Feuerbach no constituye ninguna destrucción crítica de la teología cristiana y del cristianismo, sino que intentó conservar lo esencial del último, en la forma de una ‘antropología’ religiosa” (Löwith, 2008, 429; Löwith, 2011, 527). “El hombre es Dios del hombre” (Feuerbach, 2002, 132, 204): “*Homo homini Deus est*” (312).

Sin embargo, en el momento de considerar la teología de Lutero, aisladamente, sin relación a la filosofía moderna que creó una imagen ennoblecida de Lutero, podría ser extraño sostener que la teología luterana haya sido precursora de la Modernidad. La antropología teológica de Lutero, en general y, el tema de la libertad, en particular, presenta una serie de dilemas históricos y teológicos pues lo que interesaba a Lutero era la libertad del ser humano pecador desde la fe en Dios (Ebeling, 1985, 375-380). En realidad, la filosofía moderna alemana puso en discusión a Lutero racionalizándolo como gestor de la ruptura con el Medioevo. Pero, la teología de Lutero que todavía estaba arraigada en la teología medioeval no significó necesariamente una ruptura radical con el Medioevo, sino más bien el “proceso de desacralización” (Klueting, 2010; Klueting, 2011) de las prácticas políticas católicas por parte de la Reforma protestante que abrió paso a la Modernidad.

Referencias

- Aranguren, J.L. (2006). La ética protestante. In: Camps, V. (Ed.) (2006), *Historia de la ética. I: De los griegos al Renacimiento*. Barcelona: Crítica.
- Bloch, E. (1959). *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Büttgen, Ph. (2011). *Luther et la philosophie. Études d'histoire*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales/Librairie Philosophique J. Vrin.
- Copleston, F. (1993). *A History of Philosophy. Volume III: Late Medieval and Renaissance Philosophy*. New York/London: Doubleday.
- De Lubac, H. (2014). *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Paris: Les Éditions du Cerf.

- Dilthey, W. (1991). *Gesammelte Schriften. Band 2. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ebeling, G. (1985). Luther und die Neuzeit. Der kontroverse Grund der Freiheit. Zum Gegensatz von Luther-Enthusiasmus und Luther-Fremdheit in der Neuzeit. In: Ebeling, G. (1985). *Lutherstudien. Band III: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches*. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 366-394.
- Feuerbach, L. (1984). *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Ein Beitrag zum „Wesen des Christentums“*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Feuerbach, L. (2002). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Feuerbach, L. (2007). *Escritos en torno a “La esencia del cristianismo”*. Madrid: Tecnos.
- Feuerbach, L. (2011). *Das Wesen des Christentums* [Nachwort von Karl Löwith]. Stuttgart: Reclam.
- Gadamer, H. G. (1972). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y Método I* [Octava Edición]. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gillespie, M. A. (2008). *The Theological Origins of Modernity*. Chicago/London: Chicago University Press.
- Gilson, É. (1944). *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*. Paris : Éditions Payot.
- Gilson, É. (1982). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos.
- Granada, M. Á. (2000). *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*. Barcelona: Herder.
- Hedley-Brooke, J. (2014). *Science and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1974). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.
- Hegel, G. W. F. (1984). *Lecciones sobre filosofía de la religión. Volumen I. Introducción y concepto de religión*. Madrid: Alianza.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke 12*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2014). *Vorlesung über die Philosophie der Religion. Band I. Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion*. Hamburg: Felix Meiner.
- Heidegger, M. (1970). *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. [Neunzehnte Auflage]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Hoping, H. (2017). Freiheit und Sünde. Zur Bedeutung von Martin Luthers *De servo arbitrio* für die theologische Anthropologie. In: Danz, Ch. & Tück, J.-H. (Hrsg.) (2017). *Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2017, S. 227-244.
- Huizinga, J. (1958). *Europäischer Humanismus: Erasmus*. Hamburg: Rowohlt.
- Kasper, W. (2016). *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*. Stuttgart: Patmos.
- Kaufmann, Th. (2014). *Luthers Juden*. Stuttgart: Reclam.
- Kaufmann, Th. (2016). *Geschichte der Reformation in Deutschland*. Berlin: Suhrkamp.
- Kenny, A. (2010). *A New History of Western Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Klueting, H. (2010). Martin Luther zwischen Mittelalter und Neuzeit. *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte (SZRKG)*, Nummer 104, S. 437-457.
- Klueting, H. (2011). *Luther und die Neuzeit*. Darmstadt: Primus.
- Kolb, R. & Dingel, I. & Batka, L. (Ed.) (2014). *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Leppin, V. (2017). Vertiefung des Glaubens - Erneuerung der deutschen Freiheit Luthers frühes gedrucktes Werk zwischen interiorisierter Frömmigkeit und humanistischer Nationalbewegung. In: Danz, Ch. & Tück, J.-H. (Hrsg.) (2017). *Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven*. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 30-55.
- Lienhard, M. (2016). *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*. Genève : Labor et Fides.
- Löwith, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: KATZ Editores.
- Löwith, K. (2011). Nachwort. In: Feuerbach, L. (2011). *Das Wesen des Christentums*. Reclam: Stuttgart, S. 527-534.
- Lutero, M. (2011). *Obras* [Edición preparada por Teófanos Egido, Tercera edición]. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lutero, M. (2013). *Escritos políticos* [Tercera edición]. Madrid: Tecnos.

- Luther, M. (2016). *Die 95 Thesen. Lateinisch/Deutsche. Mit Quellen zum Ablassstreit herausgegeben von Johannes Schilling*. Stuttgart: Reclam.
- McKim, D. K. (Ed.) (2003). *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2012). *Gesammelte Werke*. Köln: Anaconda Verlag.
- Reale, G. & Antiseri, D. (1991). *Historia del pensamiento filosófico y científico. I: Antigüedad y Edad Media*. Barcelona: Herder.
- Ritschl, A. (2007). *Vorlesung „Theologische Ethik“*, [Rolf Schäfer (Hrsg.)]. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Russell, B. (1996). *History of Western Philosophy*. London/New York: Routledge.
- Saranyana, J.-I. (2003). *La filosofía medieval*. Navarra: EUNSA.
- Touchard, J. (Ed.) (2008). *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos.
- Touchard, J. (Éd.) (2012). *Histoire des idées politiques. I/Des origines au XVIIIe siècle*. Paris : PUF.
- Troeltsch, E. (1928). *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. Berlin: Oldenbourg.
- Troeltsch, E. (2005). *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Troeltsch, E. (1922). Protestantismus Christentum und Kirche in der Neuzeit. In: Troeltsch E. (1922). *Geschichte der christlichen Religion. Die Kultur der Gegenwart. Teil I, Abteilung IV*, [Paul Hinneberg (Hrsg.)]. Leipzig/Berlin: B. G. Teubner, S. 481-494, 528-552.

Francisco Quesada Rodríguez. Doctor en teología por la Universidad Católica de Lovaina. Doctorando en Filosofía del Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Profesor de ética filosófica y bioética en la Universidad de Costa Rica.
E-mail: francis.quesada@gmail.com

Jethro Masís

El influjo de Lutero en la filosofía fenomenológica y hermenéutica: el caso de Heidegger

Resumen: Este artículo se ocupa del uso filosófico que hace el joven Heidegger de la crítica luterana de la sistematización dogmática de la teología. Pretendo mostrar que la ‘conversión luterana’ de Heidegger no obedece en primer lugar a los motivos personales que marcaron su abandono del catolicismo, sino sobre todo a razones estrictamente filosóficas. Heidegger descubre en Lutero un procedimiento metódico, la ‘Destruktion’, que a partir de entonces formará parte de su propia práctica fenomenológica para dismantlar la metafísica y los conceptos que desfiguran la experiencia fáctica de la vida. Ulteriormente, se busca demostrar que una comprensión adecuada del encuentro entre Heidegger y Lutero permite, no sólo aclarar que el pensamiento heideggeriano no consiste en una apropiación existencial de motivos teológicos, sino establecer la demarcación entre la filosofía, la teología y la experiencia fáctica de la vida religiosa. Esto, finalmente, resulta crucial para determinar el sentido propio de la investigación fenomenológica.

Palabras clave: Heidegger. Lutero. Fenomenología de la religión. Crítica de la metafísica.

Abstract: This paper deals with the young Heidegger’s reception of Luther’s critique of the dogmatic systematization of theology. I attempt to show that Heidegger’s ‘lutheran conversion’ is not founded on the personal grounds that marked his apostasy from Catholicism, but rather on strict philosophical reasons. Heidegger finds in

Luther a methodical procedure, ‘Destruktion’, which is since then incorporated into his own phenomenological practice of dismantling metaphysics and those concepts distorting factic life experience. Ultimately, the attempt is made to show that a proper understanding of Heidegger’s encounter with Luther allows one, not only to clarify how Heidegger’s thought is not to be conceived of as an existential appropriation of theological motives, but to lay down the demarcation between philosophy, theology, and the factic experience of religious life. Finally, this turns out to be crucial for the determination of the proper sense of phenomenological research.

Keywords: Heidegger. Luther. Phenomenology of Religion. Critique of Metaphysics.

1. Introducción: la dimensión religiosa en el pensamiento de Heidegger

El influjo de Lutero en las lecciones tempranas de Heidegger sobre la vida religiosa es harto conocido por la investigación especializada. Existe, en efecto, una miríada de investigaciones en torno a la manida ‘dimensión religiosa’ (Gadamer, 1987a, 308-319) en el pensamiento de Heidegger que se extiende por más de tres décadas (Sheehan, 1979-1980; Lehmann, 1984; Caputo, 1986; Caputo, 1999; Gall, 1987; Kovacs, 1990; Kisiel, 1994; Macquarrie, 1999; Schalow, 2001; Boechl, 2006; Crowe, 2006; Crowe, 2007; Vedder, 2007; Wolfe, 2014; Coyne, 2015), y a

cuyo acervo de discusiones yo mismo he contribuido (Masís, 2012; Masís, 2013).

Un *locus classicus* de la investigación especializada ha sido la pregunta acerca de esta decidida preocupación de Heidegger por la religión y la teología que encontramos en el período de docencia que culmina con la publicación de *Sein und Zeit* en 1927. Si es cierto que “el pensamiento de Heidegger estuvo desde el principio profundamente entrelazado con preocupaciones religiosas y teológicas” (Caputo, 1999, 270), dar cuenta de ellas es fundamental para alcanzar una comprensión apropiada, no sólo de su propio pensamiento y conceptualidad que culminan en una obra de la importancia e influencia de *Sein und Zeit*, sino también de la tarea de la filosofía fenomenológica en cuanto crítica de la tradición ontológica.

La finalidad de este estudio sería más bien limitada si se propusiera tan sólo exponer descriptivamente el uso que hace Heidegger de la crítica luterana de la sistematización dogmática de la teología y la apropiación heideggeriana de textos neotestamentarios. Lo que más bien hay que investigar es el sentido de la destrucción fenomenológica que tiene como hilo conductor la exploración de la vida religiosa en cuanto experiencia fundamental (*Grunderfahrung*). Pero ello no solamente para la comprensión del pensamiento de Heidegger sino para la misma determinación de las tareas de la filosofía en general, porque lo que está en juego es la pregunta acerca de cuál objeto de investigación es el que ha de hacer las veces de campo temático de la filosofía. En las primeras páginas del *Informe Natorp* (1922) encontramos estas palabras rotundas:

El objeto de la investigación filosófica es el Dasein humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico. Esta dirección fundamental de la investigación filosófica no se le impone desde fuera ni se atornilla al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que se ha de comprender como la aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica... La investigación filosófica debe mantenerse fiel a este cometido si no quiere perder completamente de vista su objeto. (PIA, 3)

Como puede comprobarse, el objeto de la investigación filosófica debemos extraerlo de una actividad fundamental de la vida fáctica en que el Dasein ya se encuentra inmediata y regularmente, pero que entretanto está encubierta por una serie de supuestos que deben ser desmantelados. Si la tarea planteada es dicho desmantelamiento conceptual, entonces deviene fundamental el que no nos extraviemos pensando que lo que Heidegger está llevando a cabo tiene alguna relación con los propósitos que persiguen, por ejemplo, la filosofía de la religión o la teología.

Según mi forma de ver, la dimensión religiosa en Heidegger no tiene la menor importancia para los fines que persiguen tanto la filosofía de la religión como la teología, y si teóricos de la religión y teólogos hallan algo provechoso en el pensamiento heideggeriano, eso ya es cosa de ellos, pues tal adueñamiento (el de Bultmann, por ejemplo) de la analítica existencial con el propósito de avanzar la investigación teológica es un proyecto enteramente ajeno al que Heidegger fraguaba pacientemente a principios de los años veinte. Una interpretación inadecuada del significado de la investigación fenomenológica de la vida religiosa conlleva el peligro de desfigurar el pensamiento heideggeriano. Así sucede cuando se cree que nos hallamos ante una apropiación existencial de contenidos teológicos, o bien ante una suerte de metafísica teológica especulativa, si bien secularizada y atea. Una interpretación de este tipo se presta para exageraciones como que el proyecto de la analítica del Dasein se entrapa indebidamente por su deuda con conceptos y contenidos de procedencia teológica. Si este fuera el caso, Heidegger no habría puesto entre paréntesis una serie de supuestos heredados por la tradición teológica y la analítica del Dasein estaría así contaminada irremediamente por la antropología teológica cristiana, aunque ésta habría sido de cierta forma desteologizada. Esta vía interpretativa deja insatisfechos tanto a teóricos cristianos como a ateos. A los primeros, porque el proyecto heideggeriano parecería aprovecharse de elementos de la antropología cristiana que serán a la postre vaciados de todo contenido teológico, y a los segundos a causa de que la analítica existencial estaría plagada de motivos teológicos, si bien

transformados y desteologizados. En cualquier caso, una especulación filosófica desteologizada de esta guisa deviene insatisfactoria para todas las partes: por ser poco teológica para unos o muy teológica para los otros.

Mi tesis fuerte al respecto se puede expresar de la siguiente forma: el proyecto de investigación fenomenológica de la vida religiosa persigue, única y exclusivamente, fines filosóficos. Por ello, una intelección adecuada del encuentro de Heidegger con Lutero posibilita precisamente establecer una demarcación entre la filosofía y los asuntos ajenos a la filosofía que pertenecen a la teología y a la religión. No es extraño que se entienda inadecuadamente el gesto de un pensador que interviene productivamente en el terreno teológico como un signo extraño, como un jugar peligrosamente con arcanos celestiales pre-modernos. Sea de ello lo que fuere, Heidegger se muestra tan luterano como el que más en lo que atañe a las relaciones entre la filosofía y la teología, pues el reformador radical es heredero de la vieja tradición de Tertuliano, quien preguntaba ¿qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? La respuesta, desde luego, es nada o casi nada, y Heidegger no vacila en conceder que la filosofía y la teología se encuentran separadas por un abismo infranqueable (Lutero está convencido también de lo mismo). Con todo, la vida fáctica, es decir, la vida pre-cristiana y pre-teológica, es el verdadero *a priori* que motiva la interrogabilidad fundamental del Dasein sobre el mismo sentido de su ser, de forma que “la investigación filosófica debe elucidar categorialmente las interpretaciones en cada caso concretas de la vida fáctica” (PIA, 17). De esta forma, lo teológico no forma acá parte, de ninguna manera, de la investigación fenomenológica, pero lo que sí resulta ejemplar es el problema de la conceptualización de una experiencia fundamental que encontramos ejemplificado en la teoretización del cristianismo.

El objetivo principal de este estudio es demostrar, en primer lugar, que la investigación fenomenológica de la vida religiosa de la mano de los impulsos críticos de Lutero no contribuye en lo más mínimo a la filosofía de la religión y a la teología, ni le sugiere a éstas sus tareas y orientación. En segundo lugar, pretendo dejar claro que la investigación fenomenológica no se

contamina con elementos y figuras provenientes de la tradición teológica. Más bien la crítica de la sistematización dogmática de la teología por parte de Lutero le sirve a Heidegger para su propio proyecto de redefinir radicalmente a la filosofía como una reflexión originaria pre-teorética. Según Heidegger, “tiene que haber una ciencia *originaria* en la que lo teorético tenga su origen” (GA 56/57, 96). Pero el acceso a ese origen y a esa experiencia fundamental se nos niega por razones que se expondrán más adelante. En el sentido original de la palabra griega ἀπορία, todo intento por alcanzar esa dimensión originaria nos pone ante un límite después del cual pareciera que no se puede avanzar. Hallarnos en aporía (vῦν δ' ἠπορήκαμεν, Platón, *Sofista*. 244a) implica entonces de suyo el hacerse de un procedimiento violento que coadyuve a desenredarnos del embrollo.

El encuentro con Lutero le permite a Heidegger hacerse precisamente de una ‘estrategia de desmontaje’ (PIA, 20) que hará las veces de procedimiento fenomenológico-destructivo previo y que adquirirá en su pensamiento un rango decisivo para dismantelar todas aquellas concepciones y prejuicios que se imponen como obstáculos infranqueables y que así inhiben las tareas urgentes de la filosofía como cuestionamiento radical de la condición humana.

2. El encuentro de Heidegger con Lutero

El encuentro de Heidegger con Lutero es sorprendente por las mismas circunstancias biográficas del pensador de la Selva Negra. Hijo de un devoto sacristán y de una madre incondicionalmente vinculada con la Iglesia Católica, Heidegger estuvo desde la temprana infancia en contacto íntimo con la institución religiosa. De niño hizo de monaguillo, de mensajero del párroco y se encargó en no pocas ocasiones de tocar las campanas de la Iglesia de San Martín en Messkirch, frente a cuya plaza se ubicaba la casa familiar de la temprana infancia. En ‘Del secreto del campanario’, Heidegger parecer evocar con nostalgia su propio hogar:

En la madrugada del día de Navidad, hacia las tres y media, los niños campaneros llegaron a la casa del sacristán. Su mujer les había servido café con leche y pasteles. Él estaba de pie junto al árbol de Navidad, que aún impregnaba el cálido salón con el aroma de abetos y candelas que es propio de Nochebuena. Desde hacía semanas, si es que no durante todo el año, los niños se alegraban de este momento en la casa del sacristán. (EP, 75)

Safranski (1997) relata en su ya clásica biografía del pensador que el párroco de la ciudad tuvo la iniciativa de proponer a los padres que aquel niño dotado fuera enviado al seminario católico de Constanza una vez que concluyera sus estudios primarios en Messkirch. Y así inició una tutela eclesial que le permitiría financiar su educación formal, primero en el seminario, luego en el Instituto Bertold en Friburgo y posteriormente en la Universidad de Friburgo, donde al principio se propuso ser teólogo y luego filósofo cristiano, si bien ninguno de esos planes terminaría por concretarse. Heidegger se convirtió paulatinamente en un pensador independiente, pero tuvo que hacer malabarismos para mantener la financiación eclesiástica de la que dependía cuando sus intereses se centraron en problemas físicos, matemáticos, lógicos y psicológicos. Hasta su trabajo posdoctoral sobre la teoría de las categorías y del sentido en Duns Escoto, el vínculo eclesial lo obligó a mantenerse fiel al “tesoro de la verdad de la Iglesia” (Safranski, 1997, 83). Estaba —como también dice Safranski— “obligado a la gratitud” (1997, 33), así que el disimulo fue por mucho tiempo la estrategia adoptada por el joven pensador para seguir contando con la tutela económica eclesial. En los informes acerca de su trabajo filosófico que debía presentar ante las fundaciones católicas que financiaban sus estudios universitarios prometía “colaborar en el desarrollo religioso-cultural de nuestra iglesia” (Safranski, 1997, 69). Es probable que esta actitud vacilante tuviera un efecto negativo en las esperanzas que albergaba Heidegger de convertirse en el filósofo católico de Friburgo. Por una parte, en los círculos teológicos era meramente tolerado, pues su trabajo teórico era visto con cierta sospecha, como si

se tratara de una suerte de modernización de la escolástica. Por otra, tampoco era completamente aceptado en el conventículo de la filosofía friburguesa que a la sazón estaba dominada por el estricto espíritu neokantiano del gran jefe, Heinrich Rickert. Y Rickert, quien fungió como director del *Habilitationsschrift*, ni siquiera se dignó a leer el trabajo (se lo encargó a Krebs, el interino de la cátedra de filosofía cristiana), pues consideraba a Heidegger un católico, a saber, alguien alejado del espíritu científico, un advenedizo del pensamiento.

En cualquier caso, la obtención de la *venia legendi* que le permite a Heidegger convertirse en *Privatdozent* le confiere inmediatamente entera libertad para mostrar su rostro genuino como investigador. Ha salido ya definitivamente del cajón de los católicos, sobre todo cuando se frustran para siempre sus esperanzas de obtener la cátedra de filosofía cristiana que estuvo vacante en Friburgo hasta que le fue otorgada a Joseph Geysler en 1916 (el mismo año, valga recordar, del decisivo encuentro entre Husserl y Heidegger). ¿En qué momento y por qué razones comienza Heidegger a interesarse en el virulento ataque luterano al sistema teológico medioeval? ¿A qué obedece la traición suprema de volverse hacia el abominable *Teufelssohn*, quien en el siglo XVI se encargó de echar por tierra la unidad de la Iglesia? En primera instancia, puede suponerse que Lutero cumple un papel de rompimiento en las circunstancias vitales del joven Heidegger, pues la radical crítica luterana lo ayuda a deshacerse de las amarras teóricas de raigambre tomista y aristotélica que habían sido el fundamento filosófico de su formación. Parece natural que el joven pensador quisiera fundamentar las razones de su ruptura con el ‘sistema del catolicismo’ que se le antojaba ahora —es decir, habiendo ya obtenido el doctorado, la *venia legendi* con su habilitación y el puesto de asistente científico de Husserl— problemático e inaceptable por “consideraciones que atañen a la teoría del conocimiento histórico”, como le escribe al sacerdote Krebs en una carta de 1919 (Ott, 1998, 106). Sin embargo, las razones de esta ruptura no se deben solamente a un ajuste de cuentas con la anticuada cosmovisión escolástica y con el movimiento antimodernista católico al que Heidegger se adscribió desde su

adolescencia, sino que serán el motivo principal para una investigación fenomenológica de gran envergadura en torno a la búsqueda de una ciencia originaria de la vida fáctica. Lo que motiva fundamentalmente la ‘conversión luterana’ de Heidegger no hemos entonces de encontrarlo en primera instancia en las acciones de un apóstata ni en las circunstancias de su vida personal (como su casamiento con la protestante Elfride Petri en 1917), sino en motivos estrictamente filosóficos. No pretendo decir con esto, claro está, que las circunstancias vitales y la génesis del pensamiento deban comprenderse de forma aislada y desvinculada, como si una y otra cosa no tuvieran nada que ver. Sin duda, Heidegger fue *salvado* por las circunstancias que incidieron en que se le negara la cátedra de filosofía cristiana. Antes de haberse propuesto las fallidas vocaciones de teólogo y luego de filósofo cristiano, Heidegger había iniciado la preparación para el sacerdocio en la Compañía de Jesús en Tisis junto a Feldkirch, pero había abandonado el internado de jesuitas por molestias del corazón. Quizá, como afirma Safranski, “en esa ocasión el corazón se puso en guardia contra los planes de la cabeza” (1997, 39). Ni sacerdote, ni teólogo, ni filósofo confesional, Heidegger se convierte en Heidegger alrededor de 1916 cuando su camino coincide con la llegada de Husserl a Friburgo en sustitución de Rickert.

En cualquier caso, el encuentro de Heidegger con Lutero no fue ocasional ni meramente circunstancial, sino que estuvo marcado por una intensa dedicación y estudio de parte del joven filósofo. En su *Philosophische Autobiographie*, Jaspers relata una visita a Heidegger en la primavera de 1920 en que fue testigo de la intensidad de su dedicación al estudio de Lutero. Heidegger contaba en su colección personal con una edición de las obras completas del Reformador de Wittenberg (Kisiel, 1988, 25) y existen varios testimonios de testigos que hacen constar la participación de Heidegger en coloquios, seminarios y grupos de estudio en que expuso ante círculos teológicos sobre Lutero. Según Löwith, Heidegger y Bultmann impartieron juntos un seminario sobre el joven Lutero (1986, 29). Gadamer recuerda haber asistido a un seminario los sábados en la Universidad de Marburgo impartido por

Heidegger conjuntamente con Julius Ebbinghaus sobre el escrito de Kant dedicado a la religión en que Heidegger “más bien distanciaba por diversos caminos la doctrina de la religión kantiana de Lutero y la relacionaba con Tomás de Aquino...” (1987b, 7-8). De forma que el interés de Heidegger por el Reformador supera en el tiempo su lección sobre fenomenología de la vida religiosa del semestre de invierno 1919-1920 que impartió en la Universidad de Friburgo (GA 60). Como afirma Caputo, las motivaciones iniciales para las investigaciones heideggerianas de la religión –aunque se enfocaron al principio en Tomás de Aquino, Duns Escoto y Suárez– dieron un viraje hacia Agustín y el Nuevo Testamento merced a impulsos que provinieron sin duda de Lutero, Pascal y Kierkegaard (1999, 272).

Cualquier lector de *Sein und Zeit* podrá recordar que Lutero es sorprendentemente mencionado en las primeras páginas de la gran obra en relación con una visión crítica de la sistematización dogmática de la teología que “reposa sobre un ‘fundamento’ que no viene primariamente de un cuestionar interno a la fe, y cuyo aparato conceptual no sólo es insuficiente para responder a la problemática teológica, sino que, además, la encubre y desfigura” (SZ, 10). Las palabras exactas de Heidegger son estas: “la teología... poco a poco empieza a comprender nuevamente la visión de Lutero...” (SZ, 10). ¿A qué responde este interés por la problemática teológica? ¿Qué interés reviste acá, en el contexto del planteamiento de la pregunta por el sentido del ser, esa ‘visión’ de Lutero? El pasaje mismo es inusitado puesto que el parágrafo trata de la primacía ontológica de la pregunta por el ser. Pero debe tenerse en cuenta que de ninguna forma la referencia a Lutero es acá gratuita, aunque no tiene que ver casi nada con un interés por parte de Heidegger en la teología o en aquel mentado cuestionar interno a la fe. La cuestión acá va de la reflexión filosófica, del ámbito radical del que se ocupa exclusivamente la filosofía, a la que Heidegger le otorga una primacía ontológica. ¿A qué viene entonces esa mención de la ‘visión’ de Lutero y de la problemática teológica?

Quizá sea necesario intentar dar respuesta a lo antedicho siguiendo de cerca el asunto mismo de que se ocupa el parágrafo en cuestión. La

primacía ontológica de la pregunta planteada en *Sein und Zeit* no hace de la filosofía una reflexión de alturas metafísicas que convirtiese a los filósofos en observadores impávidos de realidades ónticas desde una torre de marfil ontológica vetada para los no iniciados. Muy por contrario, la filosofía es subterránea e ineludiblemente concreta y, si puede hablarse acá de primacía en absoluto, ello es a causa de que el ámbito de investigación filosófica antecede, en forma de lo siempre supuesto, a toda investigación óntica. Eso siempre supuesto que tiene la forma de lo que ya se comprende de previo, aunque no explícitamente, no es una mera nada, sino algo constitutivo de toda comprensión explícita y objetiva. Es algo efectivo (*wirklich*), si bien no real (*real*), en el sentido de lo pre-dado (*vor-etwas*) para todo *positum* (*res*). De hecho, las ciencias no parten de la experiencia empírica pura ni mucho menos, sino que son una actividad de seres humanos existenciales cuya forma primaria de comprensión no está articulada ni es explícita, pero sí que está siempre supuesta de forma pre-ontológica. Por más que alguien sea un especialista en dimensiones abstractas de la realidad, ello no significa que pueda escapar de esta esfera pre-teorética siempre supuesta del mundo de la vida (*Lebenswelt*). También las ciencias parten de ciertas experiencias pre-científicas que ya están abiertas de antemano, pues nunca se puede descubrir nada de la mera nada. A saber, el horizonte de donación que posibilita toda elaboración conceptual posterior para las ciencias no puede ser eliminado (si bien pasa las más de las veces desapercibido), sobre todo porque está supuesto y no es en primera instancia explícito ni temático. Dicho de otra forma, ese horizonte es un genuino ámbito de pre-donación. Nótese bien que dicho horizonte no sólo no admite eliminación o soslayo, sino que tampoco puede ser investigado con los conceptos que obtenemos de las ciencias ónticas, porque éstas son ya un rendimiento objetivo del ámbito pre-objetivo y pre-temático que las antecede en prioridad y rango. Así las cosas, “el conocimiento es una modalidad del ser del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo” (Heidegger, SZ, 61). Lo donado en el conocimiento, en suma, se retrotrae a una esfera de pre-donación de sentido ya abierta.

Si Heidegger tiene razón de que el preguntar filosófico tiene primacía ontológica pues se ocupa precisamente de esta antesala de sentido, entonces la súbita aparición de Lutero se hace más comprensible. En efecto, Lutero prefigura con su crítica de la sistematización dogmática de la teología un motivo fundamental del pensamiento del joven Heidegger que en *Sein und Zeit* alcanza una exposición más clara y aguda. Se trata de la idea de que puede haber aparatos conceptuales que respondan inadecuadamente al ámbito previo de sentido que se quiere explicar, precisamente porque equivocan el carácter ontológico de la dimensión pre-teorética (ya sea falsificándola como algo meramente subjetivo o ignorándola por entero). Nos hallamos acá ante un auténtico error categorial, donde “cosas de una clase se presentan como si pertenecieran a otra” (Blackburn, 2005, 58), en este caso ‘cosas’ cuyo carácter esencialmente no teorético se confunden con aquéllas que pertenecen al ámbito de los hechos objetivos. La teoretización de la vida, lo que el Heidegger de 1919 con terminología de Emil Lask llamaba el ‘primado de lo teorético’ (*Primat des Theoretischen*), tiene dificultades inherentes para conectar la dimensión de lo explícito y temático con aquella dimensión pre-objetiva que delinea pre-ontológicamente toda configuración de sentido objetiva y explícita. La fenomenología se ocupa del *terminus a quo* y de los caminos que conducen al *terminus ad quem*, al que le reconocemos una evidencia inmediata; se ocupa así de la evidencia previa de esa evidencia y vigila celosamente que los rendimientos abstractos del sentido no quieran imponerse como fundamento, sin serlo. Para Heidegger, Lutero fue el primero en descubrir que una sistematización dogmática no puede dar cuenta de la vida fáctica, a la que termina ineludiblemente desfigurando y apresando en conceptos abstractos. Por ello, surgen acá cuestiones más hondas como la formación de los conceptos fundamentales y la pregunta misma acerca de la fisionomía de la dimensión pre-teorética. ¿Se trata de un ámbito ciego, en tanto carente de visión propia, y mudo que necesitase de orientación conceptual teorética para expresarse? ¿Nos hallamos acá atrapados en una genuina *ἀπορία*? ¿Cómo se transforma algo no-conceptual en algo

conceptual? ¿No habíamos aprendido ya de Kant que la idea de algo intuitivo no-conceptual es absurda en sí misma?

Que toda esta idea de la filosofía como destrucción de la tradición metafísica que es incapaz de explicar la génesis del sentido se inspire en Lutero es, desde luego, algo que debe explicarse detalladamente en lo sucesivo, pues el objetivo principal de este estudio no es otro que demostrar la importancia de Lutero para la formación del concepto heideggeriano de ‘Destruktion’. Pero, además, una adecuada comprensión del lugar de Lutero en el pensamiento heideggeriano puede de paso coadyuvar a una aclaración del elemento teológico que, no en pocas ocasiones, se interpreta de forma apresurada como prueba de la existencia de un ‘Heidegger teológico’ o, peor aún, místico. En la amplísima bibliografía sobre este período del pensamiento heideggeriano suele hablarse a veces en términos negativos de la invención de un ‘Heidegger teológico’ (Lambert, 1999-2000) promovida en parte por Gadamer, quién se refirió al *Informe Natorp* de 1922 como el ‘escrito teológico’ del joven Heidegger (véase el posfacio de PIA). Incluso en términos más exagerados se ha argüido que toda la obra heideggeriana de la década de los años veinte (incluyendo SZ) no es más que una versión secularizada y filosófica de la antropología teológica del Nuevo Testamento (esto a juicio de Bultmann. Cf. Van Buren, 1994a, 152).

No obstante, todo este debate es desde mi punto de vista poco interesante y desfigura el mismo pensamiento heideggeriano (lo mismo me parece que podría decirse respecto del debate en torno a la supuesta invención de un ‘Hegel teológico’. Véase la introducción de Ripalda en Hegel, 1998). En primer lugar, porque no hay algo así como un Heidegger teológico que vacile entre el teísmo y el ateísmo. Ambas posturas, la de si existe o no Dios, son tesis sobre un ente, y en este sentido, como bien dice Heidegger, la teología es tan positiva como la química y se encuentra así en las antípodas de la filosofía, que no se ocupa de ente alguno (H, 48). Por ello, el debate en torno a elementos teológicos o místicos (Caputo, 1986) en el pensamiento heideggeriano desvaría si lo que se pretende es examinar hasta qué punto aquellos elementos forman parte constitutiva de

la propia reflexión filosófica, a guisa de teología especulativa disfrazada de pensamiento filosófico (lo mismo, repito, se dice sin rigor alguno sobre Hegel. Cf. Figal, 2003, 15). Empero, tampoco encuentro razones para señalar a contrapelo de dicha teologización que nuestro pensador profesara más bien el ateísmo, como si tal cosa importara. Además, Heidegger es brutal en cuanto a que la filosofía es fundamentalmente atea, pero no en el sentido del materialismo vulgar, sino porque debe permanecer en los márgenes de las posibilidades que están a su disposición: “ateo significa aquí: liberarse de toda preocupación y de la tentación de hablar simplemente de religiosidad. ¿Acaso la idea misma de una filosofía de la religión, sobre todo si no tiene en cuenta la facticidad humana, no es un puro sinsentido?” (PIA, 16).

Lo antedicho nos pone sobre aviso de que las investigaciones fenomenológicas sobre la vida religiosa no deben concebirse como una ‘filosofía de la religión’. Es cierto que el interés duradero de Heidegger por la teología y por la ‘dimensión religiosa’ (Gadamer, 1987a, 308-319) tuvo como consecuencia que el influjo de su pensamiento se hiciese sentir como un terremoto en la teología contemporánea de ambas confesiones (vienen a la mente Rudolf Bultmann, Karl Rahner, Karl Lehmann, Max Müller y Paul Tillich, entre muchos otros teólogos de gran envergadura). Pero es un error de grueso calibre concluir que los logros alcanzados en *Sein und Zeit* se ven eclipsados por la autoridad oculta de la religión, tal como hace Philipse (1998). Quienes, al contrario de Philipse, ven con buenos ojos el influjo teológico, alcanzan, sin embargo, una conclusión semejante: “la comprensión histórica, propia del cristianismo primitivo, es más bien el único ‘lugar’ posible desde el que puede destacarse la limitación de la ontología tradicional en su comprensión del sentido del ser y también en la constancia de esta limitación” (Lehmann, 1984, 154). Objeto ambas interpretaciones porque solapadamente ponen en peligro el carácter fenomenológico de la reflexión filosófica heideggeriana dado que, como es harto sabido, el principio radical de la ausencia de presuposiciones (*Voraussetzungslosigkeit*) demanda la entera liberación de la investigación de todo supuesto

que no haya sido alcanzado por la vía fenomenológica. De este principio, enunciado como tal por Husserl en el parágrafo 63 de *Ideen I* (1992, 136) depende enteramente la radicalidad de la fenomenología como crítica de la razón y como filosofía genuinamente primera. Dicho en términos heideggerianos, la primacía del preguntar filosófico no puede partir de unos conceptos que no sean fundamentales (como aquellos que, sin duda, encontramos en la teología).

De tal forma, al menos desde el propio punto de vista heideggeriano, las tempranas investigaciones fenomenológicas sobre la vida religiosa no tenían el propósito de encontrar inspiración en la antropología teológica neotestamentaria, que sirviese ahora de guía conductora para una filosofía mística e irracional con pretensiones de colocarse más allá de las exigencias objetivas de las ciencias. Tal es la asociación fácil que pretende hallar evidencia irrefutable de misticismo en el pensamiento de Heidegger. Pero —se argüirá— ¿qué significa entonces la proclamación de Heidegger (pronunciada en el tiempo de discusión después de una conferencia de Thurneysen ante la Sociedad Teológica de Marburgo) de que la tarea de la teología es buscar la palabra que sea capaz de llamar a la fe y hacer perseverar en ella? Como dice Gadamer, de quien proviene la anécdota, la frase es típicamente heideggeriana por su ambigüedad: “sonó como la propuesta de una tarea para la teología. Sin embargo, quizá fue ante todo —más aún en aquella ocasión en que se alude al ataque de Franz Overbeck a la teología de su tiempo— una puesta en duda de la posibilidad misma de la teología” (1987a, 197). Me parece que en esto Gadamer lleva entera razón.

Mi punto en este respecto es que todo ese debate resulta insustancial para el propósito de comprender, no sólo los intentos filosóficos iniciales de Heidegger en sus tempranas lecciones universitarias, sino incluso la transformación de la filosofía fenomenológica que alcanza su punto más álgido en la gran obra de 1927. Además, esto no es posible concretamente sin, a su vez, concebir correctamente el significado del encuentro de Heidegger con Lutero. También acá me separo de la idea de Schlink según la cual “la analítica del Dasein constituye una secularización radical

de la antropología de Lutero” (1955, 6). El término discutible en este punto es, desde luego, ‘secularización’, que conlleva la idea del traslado de ciertos conceptos y metáforas originalmente teológicos y religiosos a ámbitos donde lo divino y la fe son anulados. Así como las religiones seculares transfieren esperanzas escatológicas de antaño a un orden social irreligioso (Aron, 1944), la secularización que se pretende detectar en Heidegger haría las veces de mecanismo traslaticio, por medio del cual ciertas doctrinas teológicas se someterían a una actualización filosófica revestida de jerga existencial. El mérito (pírrico) de Heidegger consistiría así en haber llevado a cabo una ‘desmitologización’ de la metafísica en la misma línea en que Bultmann, el gran exégeta bíblico con quien Heidegger coincidió en su período de Marburgo, aplicó esa *Entmythologisierung* a los textos neotestamentarios. Sin embargo, ni la cercana amistad que trabaron el teólogo y el filósofo y ni siquiera el trabajo conjunto entre ambos (como el seminario sobre el joven Lutero o las exposiciones de Heidegger en el coloquio de Bultmann sobre la interpretación luterana de *Génesis* y *Éxodo*, cf. Van Buren, 1994a, 150) son prueba alguna de que la influencia, de uno y otro lado, corría de forma análoga.

En primer lugar, Heidegger no se encuentra perturbado, como Bultmann, por la imposibilidad manifiesta para las personas educadas de la época moderna de encontrar algo provechoso en textos bíblicos plagados de supuestos mitológicos que han sido superados por el conocimiento científico (Bultmann, 1964). Si bien Bultmann se sirvió extensamente del pensamiento de Heidegger para su propio proyecto de encontrar una verdad existencial del κήρυγμα que fuese independiente de la cosmovisión mitológica, el filósofo a diferencia del teólogo no comparte aspiraciones teóricas semejantes. Por ello, me parece errado hablar de una ‘desmitologización de la metafísica’ que, en Heidegger, funcionase en paralelo con el programa bultmaniano (tal como hace Van Buren, 1994a). Heidegger no es ni un secularizador ni un desmitologizador; no debe entenderse que su proyecto consista en actualizar existencialmente (ya sea secularizándolos o desmitologizándolos) conceptos teológicos que provienen del Nuevo Testamento

o de la antropología teológica de Lutero. De forma que sería mejor alcanzar una comprensión más adecuada de ese reconocimiento que recibe Lutero en ese breve pasaje en *Sein und Zeit*. Estoy en esto de acuerdo con Gadamer en que la ‘visión’ de Lutero encomiada en *Sein und Zeit* no tiene nada que ver, o casi nada, con el problema de la fe. Más bien, lo que interesa es el descubrimiento de Lutero de que una sistematización dogmática, cuyos conceptos se han convertido en cristalizaciones teóricas escleróticas, desfigura la experiencia de la vida fáctica (la cual, en este caso, no importa si es mundana o fideísta). Por tanto, lo que Heidegger aprende de Lutero, esa ‘visión’, es un procedimiento que le permite ahora ampliar el principio husserliano de la ausencia de presuposiciones, que ahora es reinterpretado en relación con el lugar donde habitan nuestros prejuicios conceptuales: en una tradición endurecida (*verhärtete Tradition*) respecto de la cual la investigación fenomenológica debe alcanzar una fluidez para “deshacerse de los encubrimientos producidos por ella” (SZ, 22). Este procedimiento es denominado en este punto *Destruktion* y, en cuanto tarea, implica buscar las experiencias originarias sobre las cuales se alcanzaron las primeras determinaciones conceptuales en la ontología antigua. El presupuesto de base que motiva esta búsqueda es que el pensamiento puede reactivarse y repetirse, de forma que alcancemos una fluidez del pensar que se apropie de sus motivaciones originarias, pero que por lo pronto nos es transmitido por medio de concepciones encubridoras y teorías abstractas. Una tradición endurecida sólo puede legarnos un pensamiento igualmente cristalizado que ya no se expresa de forma originaria.

Ya desde la lección friburguesa de 1920 en torno a la teoría de la formación filosófica de los conceptos advertía Heidegger que la misma fenomenología debía alcanzar claridad respecto de su sentido originario y de su función filosófica. Empero, tal tarea no es posible si nos detenemos en meras aclaraciones terminológicas (*bloÙe Worterklarungen*) sobre meros significados (*bloÙe Bedeutungen*), sino –en un gesto crítico estrictamente luterano– sólo si conducimos la mirada hacia los motivos originarios, es decir, hacia la pre-estructura conceptual,

Vorgriff, que constituye la experiencia fundamental del sentido (GA 59, 35). Esto es lo que Heidegger denomina precisamente ‘destrucción fenomenológica’ y que ya desde 1920 concebía como un elemento fundamental de la filosofía fenomenológica; un procedimiento crítico que practicó Lutero en su desmantelamiento conceptual de la escolástica.

3. Indicación de la situación hermenéutica

En sus tempranas lecciones friburgesas como asistente científico de Husserl, tiene Heidegger al cristianismo primitivo como un ejemplo de *Grunderfahrung*, o experiencia fundamental, por tratarse de una configuración vital concreta pre-teorética. Esto quiere decir que, en tanto *Grunderfahrung*, el fenómeno del cristianismo primitivo no estaba aún dominado por un edificio conceptual teológico dogmático que, como cuerpo teórico doctrinal, sirviese de guía acerca de lo que debía creerse y vivirse. Una *Grunderfahrung* permite una orientación hermenéutica libre de distorsiones conceptuales, lo cual no implica mero irracionalismo o un mero andar a tientas en la vida sin ningún tipo de visión, sino que, en tanto tal orientación, la misma realización de esa experiencia es ya prueba de un tipo de visión que precisamente no es teorética y que hace las veces de pre-visión cuidadora o *Vorsicht*. La vida religiosa fáctica se ofrece así como un ejemplo eminente para la investigación acerca del fenómeno de la *Grunderfahrung*, puesto que en los primeros concilios ecuménicos se definieron doctrinas dogmáticamente (la consubstancialidad del Hijo y el Padre, la doctrina de las dos naturalezas en la única persona de Cristo, etc.) que sin duda pueden concebirse como una desfiguración teorética de la experiencia fundamental de la vida religiosa primitiva. Digo que no hay duda de ello porque Jesús de Nazaret no hubiera comprendido nada del debate en torno a la ‘substancia’, de forma que la Patrística se nos ofrece como un ámbito ejemplar para estudiar la misma historia de la metafísica. La teoretización del cristianismo, es decir, la sistematización

dogmática que constituye el nacimiento de la teología, le ofrece a Heidegger la posibilidad de investigar aquella tradición endurecida que en *Sein und Zeit* se pretende demoler. Así, lo que ha efectuado Lutero respecto de la teología se nos ofrece como *analogon* para el planteamiento de una indagación destructiva de la tradición ontológica que nos es decisiva. El carácter determinante de esta tradición radica en que los conceptos con los que pensamos y nos expresamos acerca de la vida y el mundo surgieron de ella, y siguen siendo parte de nuestro bagaje teórico y científico, si bien lo usual es que este acervo nos pase desapercibido o que lo demos por sentado. Empero, en ausencia de una apropiación originaria de este legado conceptual corremos el peligro de limitar las propias posibilidades del pensamiento, puesto que los conceptos con los que pensamos nos indican lo que puede decirse y lo que no, lo que puede pensarse y lo que no; incluso pueden nublar nuestra visión y ofuscar eventualmente posibles dimensiones que se nos niegan como si no existieran.

Me parece que lo antedicho ofrece una posibilidad más radical para comprender el principio que Lutero levanta contra la tradición dogmática: *sola scriptura*. Si bien la proclama de volverse enteramente a las Escrituras no carece de problemas, sobre todo por la idea luterana de que las Escrituras se interpretan a sí mismas (*sui ipsius interpres*), el gesto es claramente antidogmático y se erige desafiante contra aquellas interpretaciones que le dan un cierre autoritario a los textos. A no dudar, traducir las Escrituras a la lengua vernácula también constituía un signo de rebeldía frente a las autoridades eclesiásticas y postulaba el sacerdocio universal de los creyentes al hacer de ellos hermeneutas por propio derecho. En esto, me parece, se equivocan quienes ven en Lutero a un mero exégeta de textos y que así que terminan reduciendo su hermenéutica a una doctrina que no era a la sazón tan novedosa. Como se sabe, ya en su *Doctrina christiana*, Agustín mismo aconsejaba al lector basarse sobre todo en las Escrituras por sobre las interpretaciones autorizadas. Según mi parecer, es limitada la interpretación según la cual el rechazo tajante de Lutero de la alegoría y del cuádruple sentido de las Escrituras demuestra

su orientación decidida hacia el sentido literal (Grondin, 1999, 71-72). El mismo Gadamer encuentra problemática la apelación a la *sola scriptura* porque descansaría sobre un fundamento ulteriormente dogmático, dado que supone que la Biblia misma es una unidad: “también la teología de la Reforma es dogmática y cierra el camino a una sana interpretación de los detalles de la sagrada escritura, capaz de tener presente el contexto relativo de cada escrito, su objetivo y su composición” (1990, 179-180). Habría que conceder que la doctrina hermenéutica de Lutero es limitada dado que el Reformador no ofreció una serie de principios sistemáticos para justificar su propia práctica exegética. Y no es casualidad que los discípulos de Lutero se viesen obligados a desarrollar tratados hermenéuticos que pudieran contrarrestar las críticas contrarreformadas del Concilio de Trento (1546), siendo *Clavis scripturae sacræ* (1567) de Flacio Ilirico la obra que puede considerarse la primera teoría hermenéutica del protestantismo.

Sin embargo, hay un aspecto que, me parece, se pierde de la crítica de Lutero a la sistematización dogmática de la teología si su labor hermenéutica se reduce a su exegética orientada hacia la interpretación literal: el carácter eminentemente vertical y existencial de su hermenéutica. Creo que esto es algo que Heidegger ha visto más agudamente que Gadamer precisamente por su concentración en la doctrina luterana de la *Destruktion*. Es cierto que el término no aparece relacionado con la exigencia de partir de la *sola scriptura*, sino propiamente en la práctica exegética de Lutero. Lo dice bien Grondin: la hermenéutica de Lutero “se confunde por completo con su interpretación de las Sagradas Escrituras y como profesor sólo ofreció lecciones exegéticas” (1999, 71). De esta forma, tanto Gadamer como Grondin lamentan que no exista en Lutero algo así como una teoría hermenéutica. Pero con toda seguridad lo que sí podemos encontrar en Lutero es una ‘indicación de la situación hermenéutica’ en ciernes y un señalamiento decisivo hacia la condición existencial del intérprete.

El texto heideggeriano clave en este respecto es, desde luego, el *Informe Natorp* (1922) que debía poner al corriente a Paul Natorp sobre las investigaciones fenomenológicas en torno a

Aristóteles con el fin de que el asistente de Husserl, quien hasta entonces solamente había publicado la tesis doctoral y el *Habilitationsschrift* (GA 1), optara por una plaza de profesor extraordinario en Marburgo (también el nombre de Heidegger estaba a la sazón siendo considerado en Gotinga). El apresurado escrito lleva el subtítulo ‘Anzeige der hermeneutischen Situation’ y, como afirma Gadamer, esta indicación de la situación hermenéutica se ejecutaba con miras a una interpretación de Aristóteles: “¿Y con qué comenzó? Con el joven Lutero, justamente aquel Lutero que exigía a todo aquel que quería ser realmente cristiano, que renunciara a Aristóteles, a ese ‘gran mentiroso’” (1987a, 313). Por aquel entonces Heidegger planificaba la publicación de un tratado más amplio sobre Aristóteles en el volumen VII del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* dirigido por Husserl y el informe apresurado debía resumir las líneas generales de la investigación así proyectada, aunque Heidegger nunca concretó posteriormente este plan y más bien se dedicó a la redacción de su *magnum opus*. En cualquier caso, Natorp y Hartmann hallaron en el informe “una originalidad inusitada, profundidad y rigurosidad” (como relata Neumann en el posfacio de PIA, 91) y Heidegger fue de esta forma contratado en Marburgo como catedrático extraordinario.

Gadamer relata que el manuscrito del informe le fue cedido por Natorp y que su lectura le causó una honda impresión. Pero ¿a qué se debía el que la indicación de la situación hermenéutica comenzara con Lutero, sobre todo si el texto iba en realidad de Aristóteles? La indicación de la situación hermenéutica, con que comienza el informe, apunta a que “la situación de la interpretación, en cuanto apropiación comprensiva del pasado, es siempre la situación de un presente viviente” (PIA, 8). Esto quiere decir que siempre que interpretamos obras filosóficas del pasado lo hacemos en primer lugar para comprender nuestro propio presente y no solamente para dar cuenta de un pasado muerto que ya no tiene efectividad histórica, pues ese pasado determina lo que pensamos hoy en forma de conceptos sedimentados históricamente y de pre-juicios que se adelantan en todo lo que podemos pensar. Heidegger es acá predecesor de lo que su

discípulo Gadamer descubrirá años después: la tradición del pensamiento concebida como historia efectual (*Wirkungsgeschichte*). Este concepto fundamental de *Wahrheit und Methode* (1960) es deudor de una transformación ontológica por parte de Heidegger que radicaliza el sentido de la historicidad humana. La idea husserliana de que el mundo de la vida es constituido en un yo originario o *Ur-Ich* (Taguchi 2006) se libera así del marco categorial cartesiano respecto del cual la fenomenología de Husserl era todavía analítica (Gadamer, 1993, 250), pero que también impregnaba los intentos del historicismo decimonónico y la misma obra de Dilthey. Por ello, debe entenderse nuestra conciencia *de* la historia, no sólo en el sentido objetivo del genitivo (como conciencia de la propia situación histórica o percatación consciente de que, en efecto, somos históricos), sino más radicalmente en el sentido subjetivo del genitivo (en tanto nuestra pertenencia a la historia rebasa los límites de nuestra propia conciencia de su eficacia en nosotros). De hecho, nuestra propia conciencia está determinada por los efectos de la historicidad, de forma que somos “más ser que conciencia” (Gadamer, 1993, 247) y por ello “los prejuicios del individuo son la realidad histórica de su ser en una medida mucho mayor que sus juicios” (Gadamer 1990, 281). Según Heidegger, la ontologización de la historicidad que ahora nos implica y determina demanda entonces la tarea hermenéutica de

comprender radicalmente lo que en cada momento una determinada investigación filosófica del pasado colocó en *su* situación y la inquietud de fondo que mostró por *esta* situación; *comprender* no significa aceptar sin más el conocimiento establecido, sino *repetir*: repetir originariamente lo que es comprendido en términos de la situación más propia y desde el prisma de esa situación. (PIA, 11)

Repetir (*wiederholen*) no es, sin embargo, reiterar sino –si observamos la misma etimología del término alemán– recoger (*holen*) de nuevo (*wieder*) aquel sentido que hacía las veces de operador originario de la propia situación existencial. Según Heidegger, “la fijación de la

actitud histórica fundamental de la interpretación resulta de la explicación del sentido de la investigación filosófica” (PIA, 5). Lo genuinamente crucial es que la fijación de la guía de ruta metodológica que nos dará acceso el ámbito originario de la investigación fenomenológica, y que por entonces se denominaba vida fáctica, debe pasar por la navaja de la *Destruktion*.

Las precisiones antes hechas pretendían dejar claro, no sólo que Heidegger adopta un concepto acuñado originalmente por Lutero, sino que también se sirve de la misma forma en que el reformador utilizó la *Destruktion* como crítica de la sistematización dogmática de la teología. Lo sorprendente, como se verá a continuación, no es sólo que Heidegger aplique esa crítica ahora a la tradición ontológica, sino que descubra en Lutero una crítica de la metafísica de la presencia y, vía el encarnizado enfrentamiento con el Estagirita, el descubrimiento de la dimensión pre-teórica. Por tanto, es menester acto seguido explorar la forma en que Lutero arremete contra aquella teoretización para extraer los operadores originarios de la vida fáctica encubiertos por la tradición dogmática.

4. Idolatría y metafísica de la presencia

En la *Controversia de Heidelberg* (1518), Lutero elabora una crítica en contra de un procedimiento teórico que se le antoja nefasto: la llamada “ciencia de lo invisible a base de lo visible” (2006, 82). Esta ciencia, que se impone como criterio interpretativo primario para la dilucidación de los asuntos de la vida religiosa, constituye la máxima idolatría. El joven reformador hace uso de los términos latinos *destruere* y *destructio* en abierta confrontación con la teología escolástica (precisamente, esta ciencia idolátrica) y para ello se hace eco de las palabras del apóstol Pablo:

Pues está escrito: ‘Destruiré la sabiduría de los sabios (Ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν) y desecharé el conocimiento de los entendidos’ (καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω). ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el escriba? ¿Dónde está el disputador de este siglo? ¿No ha enloquecido

Dios la sabiduría del mundo? (οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου). (1 Co. 1:19-20)

Según la tesis 20 de dicha controversia luterana, lo que echa por tierra toda sabiduría idolátrica y caída, a saber, toda σοφία τοῦ κόσμου es “la estulticia de la predicación” (2006, 82). La sabiduría del mundo es equiparada acá con una sistematización dogmática que asegura, a guisa escalonada de tesis y sentencias, el conocimiento teológico y lo fija objetivamente. De esta forma, la fe puede entonces adquirirse por propios méritos; puede asegurarse mediante la adquisición de esa σοφία τοῦ κόσμου. La fe sería así un asunto de poseer conocimientos dogmáticos, una sabiduría que a la postre consiste en la posesión teórica de verdades. Pero escrito está, recuerda Lutero, que esa ciencia –esa σοφίαν τῶν σοφῶν– será hecha trizas. La σοφία τοῦ κόσμου es orgullosa y, como tal, ἀμαρτία (pecado). Pero el pecado no es nunca moral, sino un no dar en el blanco, un errar de naturaleza estrictamente existencial (por ende gravísimo). Toda σοφία cree saber más de lo que sabe y esto, sobre todo, porque dirige su mirada hacia la presencia de las cosas. Así, con base en lo visible señala lo invisible, le pone un nombre, y termina con un ídolo que puede adorar y contemplar. Sin embargo, todo el trasfondo bíblico que acá está suponiendo Lutero indica que la idolatría conduce más bien a engaño y a una severa falta de conocimiento (Isa. 44:18; Os. 8:4). La idolatría comete el disparate de decir lo que no se puede decir, de confundir lo que se oculta con aquello que se muestra, y transforma en posesión aquello que no podemos nunca domeñar. El ídolo así esculpido no es más que una imagen “que enseña mentira” (Hab. 2:18), pero toda imagen provee la tranquilidad engañosa de que hemos poseído y apresado el misterio de lo que no se muestra, de lo que no dice nada, del silencio ensordecedor del universo, que más bien debería hacernos temblar y ponernos sobre aviso de que lo que sabemos es en realidad muy limitado. Lo no-otro que no se identifica nunca con nuestras categorías más bien debería señalar nuestra finitud y la vanidad de todos nuestros proyectos de comprensión.

Lo primordial es que Lutero vincula la *destructio* con un obrar divino y no solamente con un método que estuviese enteramente a nuestra

disposición, dado que si estuviese en nuestras posibilidades también formaría parte de la vanidad de todo emprendimiento humano. Ahora bien, con el fin de ponernos al mismo nivel discursivo de Lutero, no hemos de entender lo *divino* como aquel magnánimo ente, Dios, de la metafísica. Más bien, estamos ante una concepción más cercana a la idea de Barth de lo totalmente otro (*ganz Andere*), a saber, aquello que no proviene de nosotros ni puede ser alcanzado por nuestros propios medios (Johnson, 2010, 168). Según Lutero, habría un obrar divino alienante (*opus alienum*) que precisamente desmantela la alta estima que tienen los seres humanos respecto de sí mismos y de sus propias posibilidades de saber; un obrar humillante que quiebra todas las posibilidades enaltecimiento y falsa autoestima del saber caído. Sólo este previo *opus alienum* puede dar lugar a un *opus proprium* a partir del cual pueda configurarse una nueva disposición de la existencia humana. Esta interpretación luterana del *opus dei* es el trasfondo que subyace a la misma forma de operación que debe asignársele a una práctica teológica renovada. La sabiduría del mundo debe entonces ser sometida a un proceso de obliteración que participe así del *opus alienum* divino, con el fin de castigar toda falsa teología que sea cómplice del hedonismo humano y del conocimiento meramente caído. Lo que tenemos acá es una doctrina de la salvación o soteriología que, como bien afirma Crowe, es dialéctica: “es tanto *destructio* como *ædificatio*” (2006, 57). Por ello, la *destructio* no dinamita simplemente aquello que oblitera, sino que coadyuva a su salvación y justificación en una nueva creación. La *destructio* salva la existencia, pues de sus ruinas surge un nuevo proyecto de *ædificatio*, si bien nunca uno que pueda ser definitivo y que no requiera siempre de revisión destructiva.

Es aquí entonces donde radica la genuina definición de la fe, a saber, en esta dialéctica entre *destructio* y la *ædificatio*. La fe es un acto de rompimiento, una transformación del viejo ser humano que exige no conformarse al siglo (*καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ*, Rom. 12:2) y correlativamente transformarse mediante la renovación del entendimiento (*ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός*, Rom. 12:2). Pero este acto irrumpe de otra parte, llama

y convoca desde otro sitio y no es nunca un mérito del ser humano (*sola gratia*). En su conferencia ante la Sociedad Teológica de Tubinga, *Phänomenologie und Theologie* (1927), Heidegger afirma de la misma forma que la fe tiene un sentido eminentemente existencial: regeneración o renacimiento (H, 53). Una transformación contra-intuitiva, como piensa Lutero, puesto que al rechazar la sabiduría y abrazar la estulticia de la cruz, la fe puede definirse como “entregarse prisionero a las cosas que no vemos” (cita de Heidegger, H, 53). En la fe nos entregamos a ese llamado que convoca, pero como desde el silencio. El ser humano no decide por sí mismo transformarse, pues la llamada no viene de sí mismo ni de los asuntos del mundo. Toda decisión que provenga del mismo ser humano sólo forma parte de sus proyectos caídos, de sus tareas tranquilizantes y de los planes que se inventa para huir del llamado que convoca. Todos estos proyectos le ahorran al ser humano la tarea radical de ocuparse de su existencia, cuyo fundamento y soporte no radica en sus propios medios.

Cabe la pregunta, por consiguiente, acerca de la relación dialéctica entre la *destructio* y la *ædificatio*, pues ¿qué permanece del ser humano viejo cuando ha sido alienado y renovado en una nueva disposición? Nos encontramos acá ante la pregunta por la relación entre la hamartilología y la soteriología en la teología neotestamentaria; una relación que, como dijimos, es dialéctica en el sentido estrictamente hegeliano de *Aufhebung*. En arreglo con Hegel, *Aufhebung* tiene un significado doble: significa tanto un negar, *Negieren*, como al mismo tiempo un preservar, *Aufbewahren* (1989, 94). Empero, ciertamente este término tan polisémico también podría traducirse como elevar, suprimir, asumir y conservar. De modo que algo superado (*aufgehoben*) asume y eleva en otra disposición, a la vez que suprime conservando, que no es lo mismo que decir que anula sin dejar rastro, ni que transforma sin llevar impregnado aquel suelo desde el cual lo nuevo ha sido elevado. En lo que a la existencia cristiana se refiere, Heidegger afirma que “el acontecimiento cristiano en cuanto regeneración implica que en él debe superarse la existencia del Dasein anterior a la fe y carente de fe. Superar [*aufheben*] no significa eliminar, sino elevar y

conducir hasta la nueva creación, en donde se mantiene y preserva” (H, 63). Así las cosas, una existencia superada (*aufgehobene Existenz*) lleva consigo las huellas del suelo desde el cual se eleva la nueva disposición. En este respecto queda claro que la existencia relevada y superada [*aufgehobene Existenz*] –si lo dijéramos teológicamente: el pecado (ἁμαρτία)– es ontológicamente determinante. Lo soteriológico es una superación que, con todo, conserva la condición hamartiológica (caída o ideológica) del ser humano, si bien en una nueva disposición. Por ello, la dialéctica entre *destructio* y *ædificatio* implica una batalla constante a causa del carácter cadente del ser humano, nunca una resolución del conflicto, de forma que Lutero defiende así una actitud vigilante opuesta a toda tranquilidad complaciente. Así lo ha dicho el Reformador brutalmente:

La clase más pestilente de predicadores de la actualidad es ese grupo que anuncia los signos de la gracia presente y que hace que las personas se tranquilicen. Pero más bien el mejor signo de la gracia es que tememos y temblamos, y el signo más expedito de la ira de Dios es ser petulante y seguro de sí mismo. (Cita de Crowe, 2006, 52)

Desde el punto de vista de la práctica teológica, Lutero contrapone en este contexto dos tipos de teología: una falsa e idolátrica y otra, no novedosa, sino originaria en tanto regresa a las fuentes originales que en primera instancia motivan toda reflexión teológica y respecto de las cuales toda teología es derivada. La *theologia gloriæ* de los escolásticos, cuya sistematización dogmática debe ser demolida, será ahora confrontada por una teología de raigambre eminentemente cristológica: la *theologia crucis*. La *theologia gloriæ* obedece a una concepción contemplativa del ente ‘Dios’. Se trata de la admiración llevada a la hipertrofia por el ente más magnánimo, por la presencia más absoluta, por la idea metafísica más elevada que no es más que ‘Dios’ en ropajes medioevales. Lutero halla un ocultamiento nefasto en la contemplación de ese ente, en la actitud teórica que se privilegia en la teología medioeval, en donde el significado de lo divino queda reducido a un juego categorial

que se decide en una escala del ser y en que, sobre todo, lo invisible se hace manifiesto a partir de lo visible. Aquí la teología ha llegado a un nivel de extrañamiento respecto de la propia fe, a una idolatría superior, que imposibilita que pueda reconocerse la fe como convicción de lo invisible [οὐ βλεπομένων] (Heb. 11: 1). Por el contrario, la *theologia crucis* no se presta para la fruición contemplativa de los metafísicos: afecta la vida misma sin que se la pueda contemplar; es fe angustiada, en el sentido más kierkegaardiano de la expresión. Más que saber, es un no-saber; más que poseer, es un no-poseer.

Lo genuinamente divino, según Lutero, se oculta en el sufrimiento de la cruz –“vivimos en el Dios escondido (*deus absconditus*)” (2006, 76)– y no es posible hallarlo en el pomposo rey con corona de oro de los escolásticos (*deus manifestus*) que no es más que una interpretación arrogante e idolátrica. En este sentido, es muy notable que la crítica de la metafísica de la presencia aparezca claramente esbozada en las tempranas lecciones de Lutero sobre la *Epístola a los Romanos* (1515-1516):

La reflexión filosófica y el pensamiento del apóstol acerca de las cosas van en otra dirección que las de los filósofos y metafísicos. Pues los filósofos tienen sus ojos de tal manera clavados en el estado presente de las cosas, que sus especulaciones giran sólo en torno a la esencia y las cualidades de las mismas. El apóstol en cambio aparta nuestra mirada de la contemplación de las cosas en su estado presente y de su esencia y accidentes, y las dirige a las cosas en su estado futuro. Pues no habla de la ‘esencia’ u ‘operación’ de la creación, ni de su ‘estado activo’ o ‘pasivo’ o su ‘impulso’, sino que usando un término teológico inusitado y admirable habla del ‘anhelo ardiente de la creación’; y con ello –con decir que su alma tiene oídos capaces de captar ese anhelo de la creación– nos muestra que ya no tiene puesta su mirada y su atención en la creación en sí, sino en lo que la creación aguarda. Mas ¡ay, cuán profunda y peligrosamente enredados estamos en categorías y preguntas acerca de la esencia de las cosas, cuántas opiniones necias en el campo de la metafísica ofuscan nuestra mente! (Lutero, 1998, 283-284)

Mientras que los filósofos están atrapados en la metafísica de la presencia, en las esencias de las cosas, en la mera determinación objetiva de lo que hay, contrariamente el apóstol aguarda ardientemente. Sabe así que la existencia no es una fijación de cosas objetivas, sino algo que se va a manifestar, que es posibilidad pura, algo que puede irrumpir inesperadamente. El apóstol sabe que la existencia no se agota en la pura investigación de las esencias y cualidades. En este respecto, esas opiniones necias de los metafísicos y esos enredos categoriales que denuncia Lutero han sido precisamente extrapolados al ámbito de la existencia religiosa. Y no sólo eso, sino que la metafísica ha alcanzado un rango tan importante que ha transformado la teología en la investigación de un ente supremo. La *theologia gloriae* es así la metafísica de la presencia por antonomasia por cuanto celebra la manifestación gloriosa del ente más supremo y torna su cuestionabilidad en preguntas que atañen a un juego de entes. El problema medioeval de la *analogia entis* es el ejemplo más claro de esto, dado que desde el punto de vista de las fuentes judeo-cristianas la misma determinación ontológica de lo divino, por más que la escolástica interponga un abismo entre el *ens increatum* y el *ens creatum*, constituye una diferencia dentro del rango de la metafísica, desde el campo de lo que meramente está-ahí. Contra esta teología idolátrica y metafísica Lutero afirmará, en un giro que evoca la equiparación mística de lo divino con la nada (Meister Eckhart viene a la mente), que lo divino está más bien escondido en la cruz de Cristo crucificado, es decir, en la muerte y en la debilidad. Lo divino y la nada se identifican pero solamente si se comprende que acá no se trata de ente alguno. A partir de esto es comprensible la afirmación de Heidegger de que “la réplica luterana se dirige religiosa y teológicamente contra la escolástica que se consolidó a través de la recepción de Aristóteles” (GA 61, 7) y también la frase que aparece en *Sein und Zeit*, ya citada *supra*, sobre la ineficiencia conceptual de la teología dogmática para responder adecuadamente a la problemática de la fe (SZ, 10). La revuelta luterana es una protesta furiosa contra la ontología que se contenta con una diferencia entre entes (*analogia entis*). El punto de partida de una reflexión sobre esta diferencia radical no puede

ser la metafísica, de forma que Lutero puede ser sin duda considerado como el pionero de una concepción que se contrapone a la *analogia entis*: la *analogia fidei*. Al igual que Barth (1986), quien como nadie contemporáneamente llevó a cabo una crítica mordaz contra la *analogia entis* (contra la concepción de Przywara, 1962), Lutero se distancia de toda *analogia entis* porque descrece que haya, en efecto, tal ente. La teología propiamente concebida debe distanciarse de toda explicación metafísica que esté alcance del ser humano; debe más bien enfocarse sólo en aquello que está fuera de todas las posibilidades humanas.

Así las cosas, la teología no es un λόγος sobre θεός, si por θεός se entiende ese ídolo óntico de la metafísica. Como dice Heidegger, “no se puede decir que Dios sea en absoluto el objeto de su investigación [de la teología] de la misma manera en que, por ejemplo, los animales son el objeto de la zoología” (H, 59). Evidentemente, ‘Dios’ no cumple con los requisitos para ser el *positum* de un saber, de un λόγος. Que la hermenéutica luterana se halle en sus comentarios exegéticos de textos bíblicos, como afirma Grondin (1999, 71), no me parece una debilidad en absoluto y de la misma forma me parece un juicio apresurado estimar en menos las contribuciones de Lutero a la hermenéutica a causa de que no haya escrito un tratado teórico sobre hermenéutica. Lo fundamental es caer en la cuenta de que Lutero está reviviendo una comprensión de la existencia religiosa que se había perdido por el surgimiento de la metafísica escolástica y su investigación exclusiva del ente. Precisamente merced a sus exégesis de textos bíblicos, Lutero protesta contra la *theologia gloriae* por idolátrica. La tradición judeo-cristiana abomina, en efecto, de toda objetivación. Según la afirmación del profeta Isaías, “verdaderamente tú eres Dios que te encubres... Confusos y avergonzados serán todos ellos, irán con afrenta todos los fabricantes de imágenes” (Is. 45:15-6). *Dios se encubre*, ¿cómo puede entonces estar ahí enfrente, a disposición de la mirada teórica, si no es porque el reconocimiento del profeta Isaías ha sido ya desechado y soslayado?

Una teología de la presencia, a saber, una teología de los entes, no puede ser otra cosa que una teoría de un *deus manifestus*. Lo dice

correctamente Heidegger, “la teología *no* es un saber especulativo de Dios” (H, 59). Según Marion, el idólatra

se apodera de lo divino bajo la forma de un dios; pero este apoderarse pierde lo que toma: sólo le queda un amuleto demasiado conocido, manipulable y garantizado. Todo ello propicia la posibilidad de una reapropiación de lo divino al modo de Feuerbach: puesto que dios me reenvía, como un espejo, mi experiencia de lo divino, ¿por qué no reapropiarme aquello que atribuyo al reflejo de mi propio juego? (1999: 20)

En este sentido, “poco importa que el concepto ‘Dios’ nos parezca inconcebible (mal construido, no verificable, reducible y criticable), pues en cualquier caso sólo un ídolo puede identificarse con el concepto” (Marion, 1999, *idem*). Lutero es así decididamente anti-filosófico y anti-metafísico. Por ello, su confrontación contra el Estagirita es frontal y constituye uno de los elementos fundamentales de su crítica de la sistematización dogmática de la teología.

5. Lutero contra el Estagirita

Debe tomarse en cuenta que en la impresionante cita de Lutero —a favor del apóstol Pablo y contra los filósofos en su comentario de *Romanos*— se encuentra en germen el núcleo de las intuiciones más importantes de *Sein und Zeit* de Heidegger. Hay una marcada impronta luterana en la gran obra de Heidegger que sin embargo pasa desapercibida por la falta de referencias explícitas en el texto, pero que ahora hemos podido reconstruir gracias a las lecciones sobre la vida religiosa. Por ende, el trasfondo luterano de la crítica heideggeriana de la metafísica se hace ineludible para comprender con propiedad dicha crítica destructiva. Las prestaciones terminológicas que Heidegger toma de los escritos de Lutero incluyen ‘caída’, ‘cuidado’, ‘ansiedad’, ‘seguridad’, ‘horror’ e incluso en el *Comentario de Génesis* de Lutero se encuentra la concepción de la vida como un perpetuo *cursus ad mortem* que Heidegger traducirá en *Sein und Zeit* como *Vorlaufen zum Tode*,

a saber, ‘carrera anticipada hacia la muerte’ (SZ, 262). En adición, la temporización del mundear del mundo del ‘es weltet’ mostrada por Heidegger en su primera lección de 1919 como ‘evento’ (GA 56/57, 73-75) se engalana con tonos algo místicos en la lección *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919-1920) en donde se caracteriza el ‘algo pre-teorético’ (*vortheoretisches etwas*) de la vida fáctica con la expresión *mysterium tremendum* (GA 58, 107).

Lo divino está escondido en los sufrimientos del crucificado (Lutero, 2006, 82) y no hay ninguna *curiositas* ni saber especulativo que lo alcance. La actitud teorética, por razones definitorias, fracasa frente a lo invisible. Por ello, según el joven reformador, “no se puede encontrar a Dios sino en el sufrimiento y en la cruz” (2006, 83). Según Lutero, los seres humanos caídos desean ver lo invisible, poseerlo desde la mirada, pero la cruz señala hacia lo que no se ve y muestra lo vano, la pobreza, la estulticia, la ignominia de la muerte y el sufrimiento. Quien no ha sido “destruido, aniquilado por la cruz” (Lutero, 2006, 84) tenderá así a la concupiscencia de los ojos, a la contemplación teorética, a la *fruitio dei*, y la tesis 19 de la *Controversia de Heidelberg* sostiene que “no puede llamarse en justicia ‘teólogo’ al que crea que las cosas invisibles de Dios pueden aprehenderse a partir de lo creado” (2006, 82). Lutero retoma la crítica de la concupiscencia de los ojos de lo dicho en *Eclesiastés* 1:8: “de lo que el ser humano puede expresar, nunca se sacia el ojo de ver...” Esto, sin duda, encuentra una reformulación fenomenológica en *Sein und Zeit* en la curiosidad (*Neugier*): esa *curiositas* o tendencia al ‘ver’ (SZ, 170). Según la tesis 28 de la misma controversia luterana de 1518, la filosofía de Aristóteles, que ha servido de instrumento para que la teología se corrompa e intente explicar lo invisible a partir de lo visible, “se opone a la teología [propriadamente cristiana]” (2006, 85). En la tesis 28 de *Disputatio de Homine* (1536), el Estagirita es despreciado por Lutero como quien “carece de una idea teológica del ser humano” (1995, 296); refutación de la tradicional idea del ser humano como *animale rationale* también perseguida por Heidegger en su gran obra de 1927, pero que obedece a la propia *destructio* luterana de dicha idea, como hemos tenido ocasión de comprobar.

Lutero demuestra en su crítica de la dogmática escolástica una hondura fenomenológica inusitada, porque en el fondo es posible divisar también una diferencia fundamental entre la investigación metafísica y la teológica en lo que se refiere al mundo. Podría decirse que κόσμος y *mundus* tienen un doble significado: uno metafísico (el ente en cuanto naturaleza o el ente en cuanto puede ser investigado como sistema de cosas) y otro existencial (que no suele estar articulado de forma expresa). Empero, en el cristianismo primitivo κόσμος significa una determinada forma del existir humano. No primariamente lo cósmico mismo, sino la situación y posición existencial del ser humano. El κόσμος refiere una forma de existencia caída que determina la posición del ser ante su propia existencia. El κόσμος no es primariamente un lugar físico sino una condición: “el mundo entero está sumido en el mal” (1 Jn 5:9). La esencia del mundo es la oscuridad (σκοτία), principalmente porque los seres humanos prefieren la σκοτία a la φῶς; no porque así lo quieran, sino porque son ciegos sin saberlo. Estar en el κόσμος es fundamentalmente estar en la σκοτία. La luminosidad no es pues una φῶς física u objetiva, sino una orientación de la existencia, una forma de estar-en-el-mundo. De modo que φῶς y σκοτία son maneras –propia o impropia, respectivamente– de estar en el mundo, de habitar el mundo, de existir. Con todo, el concepto de mundo suele moverse pendularmente en esa ambivalencia entre *universum* (como la *universitas creaturarum*) y *saeculum* (en tanto modo mundano de existir). Vemos esta ambivalencia en Agustín para quien hablar de *mundus* no sólo implica la región ontológica del *ens creatum*, sino también el *mundi habitatores*, su existencia caída (*in carne*). Esta dualidad del concepto de mundo todavía es vigente hoy en día. *Mundus per ipsum factus est*, dice Agustín en su *Tractatus in Ioannis Evangelium*, pero casi puede uno

escuchar acá las palabras que abren el *Tractatus* de Wittgensten: “Die Welt ist alles, was der Fall ist” (1984, prop. 1). *Mundus* significa *ens creatum*, un *factus*. Pero además significa *habitare corde in mundus*, es decir, *amare mundus*. Para Lutero, en suma, la orientación decidida de la escolástica por una investigación óptica del *mundus* termina perdiendo de vista la dimensión más vertical y concreta del κόσμος como condición humana caída. Y esta teoretización dogmática tiene consecuencias nefastas para la hamartología y la soteriología. Por tanto, la teología no ha sido solamente resemantizada o transformada por la escolástica, sino que que ha sido corrompida del tal forma que no puede denominársela con justicia como cristiana. Es simplemente idolatría teórica. Los aportes de Lutero a la hermenéutica me parecen, en suma, enormes. Me parece indiscutible que la hermenéutica luterana no es solamente exégesis literal de textos bíblicos, sino que implica una honda dimensión existencial, una verdadera indicación de la situación hermenéutica.

Ahora bien, al igual que Lutero, Heidegger se volverá al apóstol Pablo para oponerse al Aristóteles de los escolásticos. Pero lo notable es que esto termina por dar paso a “una apropiación inmensamente creativa y no escolástica de los conceptos aristotélicos... en sus escritos físicos y prácticos” (Van Buren, 1994b, 169). Sólo de forma apresurada me referiré a la forma en que Heidegger se apropia originalmente de los conceptos aristotélicos (puesto que ya me extendido sobre ello en otro lugar, cf. Masís, 2010). Heidegger hará lo propio al destruir las imposiciones medioevales del escolasticismo que también encubren las geniales explicaciones proto-fenomenológicas del Estagirita. Basta que tomemos como ejemplo la forma en que Heidegger traduce la primera sentencia de la *Metafísica* de Aristóteles:

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. (*Met.* A, 1, 980a 21)

Este pasaje según Heidegger no dice: “todos los hombres desean por naturaleza saber” (según la versión de García Yebra más apegada al latín

de Moerbeke: *Omnes homines natura scire desiderant*), sino, más bien: “en el ser del hombre yace esencialmente el cuidado por el ver [*Im*

Sein des Menschen liegt wesentlich die Sorge des Sehens]” (SZ, 171). No se trata de una arbitrariedad deliberada o de un propósito de figurar el que lleva a Heidegger a este traslado que, a primera vista, parece forzado y artificioso. Heidegger identifica precisamente en el § 36 de *Sein und Zeit* que gira en torno a la curiosidad (*Neugier*) el εἰδέναι con εἶδος y de ahí con el ‘ver’. Aristóteles mismo se apresta a añadir que de todos los sentidos es la vista “el que nos hace conocer más” (Met. A, 1, 980a 26).

Notables son en esta sugestiva traducción heideggeriana también los vocablos εἰδέναι y ὀρέγονται pues εἰδέναι guarda relación con la tendencia intuitiva del pensamiento griego que consiste en un ‘ver’ de donde, a la postre, surge la tendencia hacia la θεωρία y así hacia la contemplación que confunde el ser con la presencia. Así la οὐσία en cuanto sujeto o ὑπόστασις es para Heidegger “sólo un giro tardogriego de la expresión que no acierta en absoluto con el significado del término” (GA 21, 71). La οὐσία no significa nunca una cosa, la substancia, o algo real en sentido moderno (por ejemplo, en Descartes como la cosa real por autosuficiente “que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra cosa para existir”, *Principia Philosophiæ*, I, 51), sino “lo que comparece, o la comparecencia, lo siempre presente” (GA 21, 71). El otro vocablo destacable es ὀρέγοντα concebido desde una ὄρεξις que no es un mero desear, sino un cuidado (*Sorge*) constitutivo del ser humano que apunta hacia la apertura de un mundo en el que el Dasein se despliega de forma ocupada y existencial. Simplemente “desear saber por naturaleza” convierte a Aristóteles en un epistemólogo, un teórico del conocimiento que parecería estar indicando que en el ser humano hay una *curiositas* instintiva que dependería de una tendencia natural humana. Es decir, esta lectura del comienzo de la *Metafísica* borra de un plumazo la dimensión existencial que en primera instancia motiva toda preocupación por el ver; dignifica al Dasein como un ser conocedor, como alguien interesado en saber, y pierde de vista la dimensión cuidadora de ese ver que es la que lo empuja a teoretizar su existencia.

Creo que, en lo tocante a la confrontación de Heidegger con Aristóteles, Volpi tiene razón:

La confrontación se caracteriza (1) por el hecho de que debe ser situada en el marco de una reapropiación de temas fundamentales con que los griegos pensaron por primera vez en una forma que se ha sido decisiva para la historia de la filosofía occidental; temas que, desde Hegel y Nietzsche, nadie ha tenido la capacidad de retomar tan radicalmente como Heidegger. (2) También se caracteriza por una disposición metodológica específica que puede designarse en términos generales como un poner en cuestión la tradición metafísica occidental, al punto de haber culminado con una demanda de superar (*Überwindung*, *Verwindung*) esta tradición. (1996, 29)

En este sentido, seguramente no es exagerada la afirmación de que “el joven Heidegger se vio a sí mismo en ese tiempo como una suerte de Lutero filosófico de la metafísica occidental” (Van Buren, 1994b, 171-172).

6. Conclusión

Este estudio ha intentado demostrar que el encuentro de Heidegger con Lutero, su ‘conversión luterana’, resulta decisivo para una comprensión adecuada de la transformación de la filosofía fenomenológica llevada a cabo por Heidegger en los años veinte, pero también para dar cuenta de la misma naturaleza de la investigación filosófica en lo que se refiere a su propia historia conceptual. Si, como he querido mostrar, dicha transformación hermenéutica tiene su origen en un uso fenomenológico ampliamente creativo del proyecto luterano de dismantelamiento de la sistematización dogmática de la teología, quizá sea cierta aquella admonición de Nietzsche de que el pastor protestante es el abuelo de la filosofía alemana (*Der Antichrist*, § 10). ¿No sucumbe Heidegger a eso que Nietzsche denominó el *peccatum originale* de la filosofía alemana, su protestantismo? Quizá, pero debe concederse que, al menos en el pensamiento heideggeriano, los caminos de la teología y la filosofía no se intersecan ni simplemente se dejan concebir en continuidad, sino todo lo contrario. Es más exacto decir que esos caminos se bifurcan, si bien las interpretaciones

griega, veterotestamentaria, neotestamentaria y latina de la existencia humana han sido todas fundamentales para la formación de los conceptos que nos son decisivos. Por ello, la superación de la metafísica no puede llevarse a cabo simplemente mediante un rechazo que reniegue *tout court* de la tradición del pensamiento, sino que la *Destruktion* exige una apropiación más originaria de lo pensado y de lo transmitido como legado por la misma tradición.

Lo antedicho es fundamental para entender la misma naturaleza de la investigación filosófica, que siempre está volviendo al estado de discusión que la constituye. ¿Por qué, a diferencia de otros campos del saber, todavía podemos hacer investigación sobre filósofos del pasado? ¿No está ya todo dicho sobre ellos? ¿No existe ya una miríada de investigaciones sobre Aristóteles, sobre Descartes y sobre Kant? Heidegger ha hecho, me parece, un descubrimiento fundamental acerca de la naturaleza de la investigación filosófica de la mano del concepto luterano de la *Destruktion*:

Los conocimientos científicos se suelen expresar a través de proposiciones que se ponen a disposición de las personas a modo de resultados tangibles. La ‘doctrina’ [*Lehre*] de un pensador es lo no dicho en su decir y a lo que el ser humano queda expuesto con el fin de emplearse en ello. Para que podamos conocer y llegar a saber en el futuro lo no dicho por un pensador, sea ello del tipo que sea, tendremos que volver a pensar lo dicho por él. (H, 173)

La conceptualidad que nos precede no debe tomarse así como si no estuviera cargada de ocultamientos. El joven Heidegger ha aprendido su lección de Lutero: para que la experiencia fáctica de la vida vuelva a hablar y vuelva a interpelarnos originariamente, la conceptualidad mediante la cual nos referimos a la existencia humana debe pasar por la navaja de la *Destruktion*. Si bien los conceptos son equívocos, vacilantes e inciertos, la filosofía debe “remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una *estrategia de desmontaje*. La *hermenéutica*, pues, cumple su tarea sólo a través de la *destrucción*” (Heidegger, PIA, 20). Se

puede concluir, en suma, que el influjo de Lutero en la filosofía fenomenológica y hermenéutica es decisivo y fundamental.[*]

Nota

[*] Agradezco los comentarios críticos que recibí de parte de Francisco Quesada, Ruth Hazel, Manuel Triana y Marcela García, quienes leyeron una versión preliminar de este artículo.

Referencias

- Aristóteles (Met). *Metafísica*. (Trad. de V. García Yebra). Madrid: Gredos, 1998.
- Aron, R. (1944). L’avenir des religions séculières. *La France Libre*. 3(55-56), 210-217.
- Barth, K. (1986). *Die kirchliche Dogmatik, I/1. Das Wort Gottes als Kriterium der Dogmatik*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Blackburn, S. (2005). *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford/NewYork: Oxford University Press.
- Bultmann, R. (1964). *Jesus Christus und die Mythologie. Das neue Testament im Licht der Bibelkritik*. Hamburg: Furche.
- Caputo, J. (1986). *The Mystical Element in Heidegger’s Thought*. New York: Fordham University Press.
- . (1999). Heidegger and Theology. En: Guignon, C. (ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 270-288.
- Coyne, R. (2015). *Heidegger’s Confessions. The Remains of Saint Augustine in Being and Time and Beyond*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Crowe, B. (2006). *Heidegger’s Religious Origins. Destruction and Authenticity*. Bloomington: Indiana University Press.
- . (2007). *Heidegger’s Phenomenology of Religion: Realism and Cultural Criticism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Figal, G. (2003). *Martin Heidegger zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Gadamer, H.-G. (1987a). *Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger*. Gesammelte Werke Bd. 3. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . (1987b). *Hermeneutik im Rückblick*. Gesammelte Werke Bd. 10. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- _____. (1990). *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke Bd. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- _____. (1993). *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*. Gesammelte Werke Bd. 2. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gall, R. (1987). *Beyond Theism and Atheism. Heidegger's Significance for Religious Thinking*. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. (Trad. de A. Ackermann Pilári). Barcelona: Herder.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1989.
- _____. (1998). *Escritos de juventud*. (Trad. de Z. Szankay & J. M. Ripalda). México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (SZ). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1979.
- _____. (PIA). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*. (Hr. von G. Neumann). Stuttgart: Philipp Reclam, 2002.
- _____. (GA 1). *Frühe Schriften (1912-1916)*. Gesamtausgabe Bd 1. (Hr. von F.-W. von Hermann). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- _____. (GA 56/57). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe Bde. 56/57. (Hr. von B. Heimbüchel). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- _____. (GA 60). *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe Bd 60. (Hr. von M. Jung & T. Regehly & C. Strube). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- _____. (GA 61). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe Bd 61. (Hr. von W. Bröcker & K. Bröcker-Oltmanns). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- _____. (EP). *Experiencias del pensar (1910-1976)*. (Trad. de F. de Lara). Madrid: Abada, 2014.
- _____. (H). *Hitos*. (Trad. H. Cortés & A. Leyte). Madrid: Alianza, 2000.
- Jaspers, K. (1977). *Philosophische Autobiographie*. München: R. Piper.
- Johnson, K. (2010). *Karl Barth and the Analogia Entis*. London/New York: T&T Clark.
- Kisiel, T. (1988). The Missing Link in the Early Heidegger. En: Kockelmanns, J. (ed.) *Hermeneutic Phenomenology. Lectures and Essays*. Washington: University Press of America, 1-40.
- Kovacs, G. (1990). *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Lehmann, K. (1984). Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger. En: Pöggeler, O. (ed.) *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Köln/Berlin: Kiepenhäuser & Witsch, 140-168.
- Lutero, M. (1995). *Erneuerung von Frömmigkeit und Theologie*. Ausgewählte Schriften Bd. 2. Frankfurt am Main: Insel.
- _____. (1998). *Comentarios de Martín Lutero. Carta del Apóstol Pablo a los Romanos*. (Trad. de E. Sexauer). Barcelona: Clie.
- _____. (2006). *Obras*. (Trad. de T. Egido). Salamanca: Sígueme.
- Löwith, K. (1986). *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: Ein Bericht*. Stuttgart: J. B. Metzlerche.
- Macquarrie, J. (1999). *Heidegger and Christianity. The Hensley Henson Lectures 1993-94*. New York: Continuum.
- Marion, J.-L. (1999). *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*. (Trad. de S. M. Pascual & N. Latrille). Salamanca: Sígueme.
- Masís, J. (2010). Aristóteles como proto-fenomenólogo: la destrucción fenomenológica heideggeriana como apropiación originaria de la conceptualidad filosófica. *Principios*, 17(28), 5-36.
- _____. (2012). Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: la destrucción de la tradición ontológica de la mano de Lutero. *Logos*, 40(120), 7-34.
- _____. (2013). Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: de la indicación formal a la interpretación heideggeriana del cristianismo primitivo. *Logos*, 41(123), 45-78.
- Ott, H. (1988). *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main: Campus.
- Pannenberg, W. (2001). *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. (Trad. de R. Fernández de Mururi Duque). Salamanca: Sígueme.
- Philipse, H. (1998). *Heidegger's Philosophy of Being*. New Jersey: Princeton University Press.
- Przywara, E. (1962). *Analogia Entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus*. Freiburg: Johannes Verlag.

- Safranski, R. (1997). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. (Trad. de R. Gabás). Barcelona: Tusquets.
- Schalow, F. (2001). *Heidegger and the Quest for the Sacred. From Thought to the Sanctuary of Faith*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- Sheehan, T. (1979-1980). Heidegger's 'Introduction to the Phenomenology of Religion', 1920-1921. *Personalist*, 60, 312-324.
- Schlink, E. (1955). Weisheit und Torheit. *Kerygma und Dogma*, (1), 1-22.
- Taguchi, S. (2006). *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer.
- Van Buren, J. (1994a). *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- . (1994b). Martin Heidegger, Martin Luther. En: T. Kisiel & J. Van Buren (eds.) *Reading Heidegger From the Start. Essays in his Earliest Thought*. New York: State University of New York Press, 159-174.
- Vedder, B. (2007). *Heidegger's Philosophy of Religion. From God to the Gods*. Pittsburgh/Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Volpi, F. (1996). Dasein as *Praxis*: the Heideggerian Assimilation and Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle. En: C. Macann (ed.) *Critical Heidegger*. London/New York: Routledge, 27-66.
- Wittgenstein, L. (1984). *Tractatus Logico-Philosophicus / Tagebücher 1914-1916 / Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wolfe, J. (2014). *Heidegger and Theology*. London/New York: Bloomsbury.

Jethro Masis (Dr. phil. Julius-Maximilians-Universität Würzburg) es profesor asociado en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Contacto: jethro.masis@ucr.ac.cr

III.
DIÁLOGO FILOSÓFICO

TEORÍA QUEER Y ANÁLISIS
CULTURAL: UNA ENTREVISTA
A DAVID HALPERIN,
POR CAMILO RETANA

Teoría queer y análisis cultural: una entrevista a David Halperin

Entrevista

Camilo Retana: Con *San Foucault*, usted ayudó a institucionalizar la teoría queer. Sin embargo, usted y otros teóricos como Teresa de Lauretis han hecho posteriormente un retorno crítico sobre esta teoría. Algunas de esas críticas señalan que la teoría queer puede llegar a fomentar una visión teórica del mundo que desacredita las experiencias cotidianas de homosexuales y lesbianas ¿Qué puede decir acerca de la importancia política de estas críticas?

David Halperin: Me sigue interesando el concepto de lo queer. Me sentí cómodo cuando fue introducido y todavía me gusta, sobre todo por su significación original, previo a que se convirtiera en un simple sinónimo de homosexual. Me interesó lo queer por cuanto, inicialmente, designaba una identidad no identitaria, una identidad que no se oponía a la heterosexualidad, sino a la normalidad. Pero al igual que con otros términos o conceptos, en el caso de este, no hay seguridad en la palabra en sí misma, pues todo depende de sus usos. En *San Foucault* yo había señalado ya que lo significativo de la noción queer es que no era sexualmente específica, al tiempo que, su problema, tenía que ver precisamente con esa falta de especificidad. El concepto es efectivo porque ayuda a promover una especie de coalición entre todo tipo de personas marginadas y excluidas. Al mismo tiempo, se trata del mejor obsequio que la gente homosexual alguna vez dio a las personas heterosexuales, en la medida en que, ahora, las personas heterosexuales pueden pensarse a

sí mismas como queer, en el caso de que no se adscriban a una sexualidad normativa.

Ahora bien, parte de mi problema con la noción queer y con la propia teoría queer es que ha servido para restaurar el prestigio y la autonomía de las disciplinas, como por ejemplo la literatura, la historia, la sociología, la antropología o la arqueología. Ahora es suficiente permanecer dentro de una disciplina y abordar desde allí lo queer. Mientras que, parte de lo que yo y muchas otras personas defendimos cuando surgieron los estudios lésbicos y homosexuales, fue que instituir un campo como el de los estudios de las mujeres o el de los estudios feministas requería la interdisciplinariedad, y exigía que la gente supiera algo sobre disciplinas ajenas, en lugar de permanecer únicamente en la comodidad de la propia disciplina.

Camilo Retana: Lee Edelman ha optado por enfatizar la parte negativa del concepto queer precisamente en un intento de hacer frente a cierto vaciamiento teórico de la categoría. ¿Se siente usted cercano a esa postura?

David Halperin: Quizás. Lee Edelman es un viejo amigo mío y admiro su trabajo. Es brillante. También lo considero valiente. Lo que más me atrae de su pensamiento es su total ausencia de concesiones, es decir, el modo en que lleva su posición a un extremo, lo cual me parece muy útil.

Camilo Retana: ¿Considera que ese no es su caso?

David Halperin: No, no lo es, si bien simpatizo con una visión antisocial de la

homosexualidad. De hecho, esa es una de las razones por las que me gustó el concepto de lo queer: su carácter antisocial. Y dado que somos amigos, Lee Edelman me ha hecho el elogio de sostener que, secretamente, incluso sin que yo lo admita, en realidad estoy completamente de acuerdo con su posición. Así que creo que, implícitamente, esto da cuenta de hasta qué punto simpatizo con sus ideas.

No obstante, también tengo una especie de veta utópica que, en cierta medida, me viene de Foucault y del propio movimiento queer. Entonces, para decepción de Lee Edelman, o para su escepticismo, no creo compartir del todo su posición, lo cual, por otra parte, no está nada mal, dado que no tenemos por qué coincidir completamente. De hecho, ya es suficientemente bueno para mí que alguien tome una posición como la de Edelman, pues entonces otras personas no tenemos que hacer lo mismo que él. Al idear esa manera de pensar y al ponerla a disposición de los demás de la forma más sistemática posible, nos evita tener que recorrer el mismo camino, y nos libera para pensar otras cosas.

Camilo Retana: ¿Podría ampliar un poco su idea anterior según la cual es posible que la heterosexualidad devenga eventualmente queer?

David Halperin: Entiendo que tal cosa es posible porque no somos sexualmente específicos. Por ejemplo, hay personas que hacen una elección de objeto heterosexual, pero cuyas prácticas sexuales, o cuya procedencia étnica o racial, los convierte en parias y, por lo tanto, en gente queer...

Camilo Retana: ...Usted también ofrece el ejemplo de parejas heterosexuales sin hijos....

David Halperin: ...O bien con hijos “traviesos” [*naughty kids*]. Lo que quiero decir es que, si se toma en serio la queeridad como una identidad no identitaria, definida fundamentalmente por su relación con las normas, entonces no hay manera de saber de antemano quién en particular encajará o no en dicha noción. Ahora bien, como efecto de lo anterior, la categoría queer, con todo y su

carga sexualmente transgresora, ha quedado a disposición de todo tipo de heterosexuales, incluso de aquellos que no han hecho nada para merecer tal categoría; a la larga, incluso, este tipo de personas han acabado por sentirse en el derecho de decretar qué es lo realmente queer y qué no. Obviamente resiento esto, aún cuando entiendo que acá no se trata de regular nada de una manera jurídica o de establecer leyes, sino de ver qué sucede en la práctica, qué efectos se producen. Luego es una cuestión de actividad política el tratar de promover los efectos que se desean y de evitar los que no se desean.

Camilo Retana: ¿A qué tipo de actividad política se siente proclive dentro del ámbito académico? Usted tiene muchas críticas contra la institucionalización, pero, por ejemplo, yo enseñé su trabajo en una carrera universitaria de filosofía. ¿Cree en la posibilidad de tomar la teoría queer y hacerla funcionar en el ámbito académico sin cortar su potencial transgresor?

David Halperin: Creo que se trata de un asunto problemático, especialmente ahora, que la teoría queer se ha convertido en una materia académica para personas que realizan trabajos doctorales en distintos campos, como los estudios de discapacidad, o los estudios críticos de la raza o el feminismo. Cuando se supone que todo aquel que obtiene un doctorado sabe ya algo sobre teoría queer, y cuando, por lo tanto, lo queer se estandariza, no resulta claro cuánta de su capacidad de disidencia conserva. Ciertamente es positivo que la teoría queer se haya abierto camino en el campo universitario, pues muchos de nosotros luchamos para hacer posible la integración de ciertos tipos de estudios críticos de sexualidad en la academia. Pero también pienso que es importante, para aquellos de nosotros que nos preocupamos por la dimensión política de lo queer, continuar encontrando formas de hacer que la crítica queer sea efectiva y productiva, incluso al interior de la academia. De hecho, creo francamente que siguen existiendo muchas oportunidades en este respecto. Por mi parte, estoy seguro de que continuaré impartiendo clases que atraerán, no necesariamente a estudiantes que buscan una

buena calificación, sino también a estudiantes que se interesan por esas clases en virtud de que se sienten interpelados vitalmente por las cuestiones que allí estudiamos.

Camilo Retana: Su recepción de Foucault ha resultado especialmente importante de cara a una apropiación izquierdista de las ideas de este autor. De hecho, cuando comparó las distintas lecturas que los biógrafos realizaron del trabajo de Foucault, usted señaló con claridad las distintas derivas hermenéuticas que el pensamiento foucaultiano admite. Para Eribon, por ejemplo, Foucault no es más que una especie de estrella académica, mientras que para usted el trabajo de Foucault es valioso más bien en la medida en que su pensamiento es capaz de movilizar políticamente. ¿Qué piensa de estas distintas posibilidades de lectura del pensamiento foucaultiano?

David Halperin: Bueno, creo que es inevitable que esas distintas lecturas existan. Después de todo, Didier Eribon era amigo de Michel Foucault, lo conocía bien. En mi caso, en cambio, ni siquiera llegué a cruzarme con él. No obstante, como mi formación fue en estudios clásicos, estoy acostumbrado a trabajar con autores que ya han muerto. No espero poder encontrarme con los autores que estudio. Para mis efectos, por lo tanto, Foucault bien podría haber sido un antiguo autor griego o romano. Por ello, ciertamente, hice mi propio Foucault, basado en sus escritos, en mi amistad con personas que sí lo conocieron y en información que alcancé a reunir. Pero no niego que creé una especie de Foucault ideal, aun cuando, al mismo tiempo, no pienso que el Foucault que yo creé esté tan distanciado del Foucault verdadero. Obviamente Foucault fue mucho más que la suerte de ícono gay que hice de él, pero considero que, para mí y para mucha gente, Foucault es poderoso porque ejemplifica una forma particular de pensar y actuar en el mundo que nos habla de nuestra propia posición subjetiva y política.

Camilo Retana: Es curioso: en América Latina me parece que estamos más interesados en ese Foucault, en un Foucault similar al que

usted dibujó. Me refiero a que, en América Latina, las lecturas más interesantes de Foucault provienen de intérpretes de izquierda.

David Halperin: Sí, por supuesto, porque las teorías intelectuales en América Latina suelen estar asociadas en mayor o menor medida con la izquierda. El problema con Foucault es que él es un pensador izquierdista que ha trabajado criticando a la izquierda. Por ejemplo, es un crítico del marxismo, de la modernidad y de la revolución sexual. Es un crítico de cierto tipo de ideologías de liberación. Por supuesto no de todas ellas, pues es obvio que estaba a favor de la descolonización y de otro tipo de rebeliones contra la autoridad europea.

Por otra parte, Foucault también estaba interesado en los pensadores neoliberales, a quienes estudió y de quienes, me parece, admiraba algunas cosas. Incluso, en la actualidad, el tipo de impulso libertario que Foucault representaba parece mejor ejemplificado por personas de la extrema derecha que resisten aspectos del gobierno del yo propios del Estado de bienestar. Me refiero a personas que reniegan de algunas formas de política progresista que pretenden decirle a la gente cuáles son las formas correctas de vivir o cómo ser virtuoso. Entonces, por estas razones, creo que Foucault sigue siendo un pensador un tanto incómodo para la izquierda.

Camilo Retana: ¿Sigue despertando Foucault las mismas suspicacias en Estados Unidos que las que suscitaba cuando usted escribió su libro sobre él?

David Halperin: Menos, pues se ha convertido en una figura canónica. Pero también ocurre que Foucault es a menudo asumido como un autor que tiene poco para decir sobre el género o la raza o, en todo caso, como un autor que debe ser complementado con otras formas de crítica. Esto es, hasta cierto punto justo y hasta cierto punto injusto. Por ejemplo, en algunos de sus textos y sus clases, Foucault aborda la cuestión de la raza, pero sus abordajes son distintos a los que solemos utilizar en Estados Unidos, lo que hace que no sea usualmente evocado en este tipo de discusiones. Mi opinión es que debería serlo,

precisamente porque lo que tiene para decir sobre este tipo de temas se sale de los enfoques habituales.

Camilo Retana: Foucault es una fuente de inspiración para varios teóricos y teóricas queer. Pero también hay otro grupo de autores queer cuya filiación es más cercana al psicoanálisis. Usted pareciera más cercano al primer grupo, mientras que otros autores como Leo Bersani y Lee Edelman parecieran inscritos en el segundo. En su caso, ¿qué le sigue resultando interesante del psicoanálisis después de la crítica foucaultiana al dispositivo psicoanalítico? ¿Qué cree que queda del psicoanálisis tras la crítica realizada por Foucault?

David Halperin: Ese no es realmente mi problema. No es mi trabajo decirle a la gente cómo usar el psicoanálisis o cómo usar el psicoanálisis para la teoría queer.

Camilo Retana: ¿Pero qué piensa de los intentos por acercar el psicoanálisis a la teoría queer?

David Halperin: Bueno, creo que son intentos interesantes. He criticado algunos de ellos; no tanto los de Lee Edelman o Bersani, sino los de autores como Tim Dean, con los cuales incluso he polemizado. Considero que es muy difícil utilizar el psicoanálisis sin recurrir a la psicología y a la pregunta por la subjetividad a través de una especie de distinción médica entre lo saludable y lo patológico, o entre el sexo “bueno” y el “malo”. Incluso una teórica queer tan talentosa como Eve Sedgwick, al final de su vida, acogió formas de pensamiento psicológico e intentó adoptar un tipo de enfoque terapéutico en el campo de la teoría queer que ejemplificó de forma precisa las razones por las cuales las personas queer hemos sospechado desde siempre de la psicología y el psicoanálisis. En este tipo de enfoques es frecuente que los autores aleguen que no están siendo normativos ni cientificistas, pero cuando se les atrapa en ello, niegan que eso sea lo que están haciendo. Es como las cucarachas: cuando se enciende la luz, desaparecen

pero, en cuanto la luz se apaga de nuevo, vuelven a lo suyo.

Camilo Retana: Se trata de un tipo de problema que no se tiene cuando se trabaja con perspectiva foucaultiana.

David Halperin: Exacto. Mi reclamo con el psicoanálisis no es que sea malo o incorrecto; tan solo considero que no debería ser el único instrumento explicativo disponible. Considero que, a menudo, se pueden lograr las mismas cosas que logra la teoría psicoanalítica sin necesidad de recurrir a ella, y a veces incluso de mejor manera, pues se evitan los efectos normativos que mencioné en mi respuesta anterior. En resumidas cuentas, lo que creo es que el pensamiento queer debería tener variedad de opciones.

Camilo Retana: En cierta ocasión Judith Butler me señaló que, en su caso, lo que el psicoanálisis le ha proporcionado es una serie de conceptos, un vocabulario para hablar sobre la sexualidad. Me pregunto si hoy seguimos requiriendo ese vocabulario.

David Halperin: Depende de cuál sea el problema que se está intentando pensar. No creo que uno deba generalizar, sino mirar casos particulares. Quizás en algunas ocasiones sea útil emplear ese lenguaje. Uno de los casos particulares que yo analicé, por ejemplo, fue el discurso sobre la prevención del SIDA. En esa ocasión, mi percepción fue que los enfoques psicoanalíticos, es decir, las formas psicoanalíticas de explicar por qué los hombres gais mantenían prácticas sexuales de riesgo, no resultaban útiles y, más bien, producían consecuencias negativas. De manera que un enfoque no psicoanalítico y no psicológico me parecía más útil a la hora de explicar ese fenómeno particular. Pero eso no quiere decir que el pensamiento psicoanalítico carezca completamente de utilidad en todos los casos.

De todos modos, para la mayoría de problemas que me interesan, que considero que son problemas eminentemente políticos, creo que es preferibles emplear abordajes propios del pensamiento político. Es en este respecto donde tengo

cierto desacuerdo con Lee Edelman y, por cierto, es también acá donde Lee Edelman pareciera tener los mejores argumentos en mi contra, pues él señala el hecho de que, en ciertas situaciones políticas, la gente se comporta de forma tan extraña, extrema y espantosa, que pareciera que solo la referencia a algún tipo de dimensión irracional puede explicar su comportamiento. Por mi parte, preferiría abordar problemas como esos sin tener que invocar conceptos psicoanalíticos, pero considero que, a la larga, hay que mirar caso por caso y ver qué enfoque resulta más exitoso.

Dicho esto, creo que a veces estas diferencias de enfoque no son tratadas con mente abierta. A menudo, en las universidades, gente de áreas como las Humanidades o las Ciencias Sociales, de alguna manera asumen como punto de partida que el psicoanálisis tiene que ser válido o verdadero. Es decir, asumen que el psicoanálisis tiene que tener razón, que no puede ser simplemente descartado o que no puede ser incorrecto sin más. Por otra parte, como también piensan que los enfoques no psicoanalíticos carecen de validez, sienten cierta urgencia por combinar el psicoanálisis con todo lo demás. Yo no estoy seguro de que tal cosa sea necesaria.

Camilo Retana: ¿Qué tipo de rol considera que la teoría queer podría tener en el marco del actual orden geopolítico?

David Halperin: No lo sé, pues no soy politólogo ni experto en globalización. Básicamente soy un académico literario y creo que es importante que los intelectuales no se pronuncien sobre cosas que están fuera de su propio dominio. Para mí, las teorías queer son útiles para hablar sobre las formas contemporáneas de normalización y, claramente, en el actual panorama mundial, hay muchas otras cosas de qué preocuparse.

Camilo Retana: Pero, por ejemplo, en el caso de Trump hay un programa de normalización global que tiene que ver con componentes raciales, con la promoción de una cierta masculinidad exacerbada, etc.

David Halperin: No estoy seguro de que eso sea correcto. De hecho, creo que se puede

decir que parte del atractivo de Trump es apelar a la revuelta contra el tipo de normalización que se había impuesto por una serie de políticas progresistas. Trump está liderando una especie de revuelta contra la forma en que se supone que las personas “normales” y “buenas” deben pensar sobre la raza, la clase y el dinero. Al mismo tiempo, está abriendo la puerta a ciertos tipos de etnonacionalismo blanco que siempre se había considerado absolutamente escandaloso. Por ende, creo que parte de su atractivo proviene de una especie de esa transgresividad.

Camilo Retana: En la última década, usted impartió un curso titulado *Cómo ser gay*, a partir del cual escribió un libro titulado de la misma manera. ¿Cómo surgió este proyecto?, ¿qué resistencias encontró dentro y fuera de las clases?

David Halperin: Hay una larga descripción en el libro de cómo sucedió esto, pero uno de los eventos que suscitó el curso fue que, mientras enseñaba una clase sobre ficción masculina gay contemporánea, encontré que mis estudiantes estaban menos interesados en leer obras literarias de hombres homosexuales, sobre y para hombres homosexuales, que en otras formas de cultura popular que no tenían nada que ver con los hombres homosexuales, pero que, de alguna manera, parecían más gays que la ficción gay. Por ejemplo, programas de televisión estadounidenses como las *Golden Girls* o *Desperate Housewives*, o bien cantantes como Lady Gaga. En otras palabras, descubrí que el tipo de análisis cultural que trataba la homosexualidad solo como un tema, a menudo era menos sugerente para los estudiantes que el tipo de análisis cultural (por cierto mucho más difícil de realizar) que ve en la homosexualidad más una forma o un estilo. Mi gran modelo en este sentido fue el libro de D. A. Miller, sobre los musicales de Broadway y su relación con los hombres gays, *Place for us*, el cual discutí extensamente en el libro. Para mí se trató de una especie de escritura experimental, en la que tuve que tratar de encontrar una manera de hablar sobre temas muy difíciles, como el significado del estilo o las políticas culturales de la forma.

Camilo Retana: ¿Es su interés por el escritor británico Neil Bartlett una consecuencia de este interés en la homosexualidad en su dimensión formal o estilística?

David Halperin: Creo que Neil Bartlett es un autor verdaderamente brillante y sumamente queer. Lo que me interesa de su trabajo es que trata la diferencia entre los hombres gais y la cultura gay, que era precisamente una de las cosas que mi libro *Cómo ser gay* quería estudiar: de qué manera los hombres gais y la cultura gay masculina no son en realidad lo mismo, como sí ocurre en el caso de las personas heterosexuales y la cultura heterosexual. Neil Bartlett toma esta idea muy en serio y la lleva lejos, lo cual determina incluso la forma en que escribe. En otras palabras, para poder escribir acerca de los hombres gay y el tipo de experiencias gais que a él le interesaban, algunos de sus libros (mal llamados novelas, puesto que en realidad no lo son) tuvieron que prescindir de las formas literarias al uso e inventar unas nuevas.

Camilo Retana: Usualmente usted presta mucha atención a la cultura gay masculina, pero ¿qué tipo de relación encuentra entre su trabajo y el de las autoras lesbianas que escribieron en las últimas décadas?

David Halperin: Bueno, hay algunas autoras lesbianas que me gustan mucho y que están comprometidas con proyectos similares al mío. Sin embargo, yo me opongo a una especie de falsa equivalencia según la cual existe, o debería existir, algún tipo de relación o correspondencia entre, por un lado, la subjetividad, la identidad y la cultura gay y, por otro, la subjetividad, la identidad y la cultura lesbianas. Una de las cosas que admiro de Teresa de Lauretis fue cómo reabrió la cuestión de cuál era exactamente la relación entre los hombres gais y su cultura por un lado, y las lesbianas y la suya por el otro. Creo que esta es aún una pregunta abierta, que vale la pena explorar, aun cuando es difícil saber quién podría llegar a hacerlo. Ocurre que las correlaciones entre sexo, sexualidad y género trabajan de manera distinta en el caso de los gais y las

lesbianas, y considero que ambas correlaciones deberían ser consideradas en su especificidad.

Camilo Retana: ¿Qué tipo de relación se podría establecer entre pensamiento lesbiano, cultura gay y heterosexualidades no normativas?

David Halperin: Creo que podrían establecerse todo tipo de conexiones entre esos ámbitos. No pretendo excluir ningún tipo de análisis. Eve Sedgwick, por ejemplo, escribió algunos de los trabajos más importantes de la teoría queer, específicamente de la teoría gay masculina, y fue una mujer felizmente casada con un hombre. Algunos de mis amigos heterosexuales comprenden el tipo de cultura gay masculina que estudio mucho mejor que yo. Yo escribí *Cómo ser gay* en parte para mí mismo, pues la cultura homosexual siempre me ha resultado problemática y mi aproximación a ella nunca ha sido natural. De hecho, todo mundo me insistía, mientras trabajaba en el proyecto, en que yo era un fracaso como hombre gay, en que yo no entendía nada y en que no sabía cómo ser gay. Y probablemente tenían razón.

El punto es que, si se reemplaza el foco de análisis identitario y se da énfasis a lo cultural, entonces se tiene una perspectiva mucho más queer, pues la cultura atraviesa la identidad. Se puede ser costarricense y devenir por un tiempo culturalmente argentino, como por ejemplo le ocurrió a usted. Quién es una determinada persona, no necesariamente nos dice con qué o con quiénes se va a identificar culturalmente esa persona. Se trata de algo que no podemos saber anticipadamente. De modo que la cultura opera, en este sentido, como una especie de disolvente de la identidad; la cultura atraviesa la identidad y permite múltiples identificaciones cruzadas.

Camilo Retana: Al leer *Cómo ser gay* tuve la impresión de que una premisa atraviesa secretamente todo su libro. Me refiero a una especie de hipótesis según la cual existe la posibilidad de combatir los saberes normalizadores sobre los individuos gay (saberes médicos, psicológicos, etc.), produciendo conocimiento sobre la cultura gay. En otras palabras, usted pareciera partir de que hay un saber sobre lo gay no necesariamente lesivo para los gays. ¿Si para Foucault se trataba

de devenir gay, sería correcto aseverar que para usted se trata de construir un conocimiento sobre cómo hacer tal cosa?

David Halperin: Estoy conmovido por su propuesta. Es muy generoso de su parte ofrecerse a traer a la luz el argumento secreto de mi libro. ¿Y quién soy para decirle que no lo haga? Sin embargo, no estoy seguro de que se trate de un secreto. Una de mis razones para prestar atención en *Cómo ser gay* a cuestiones relacionadas con el gusto y el placer, en detrimento de asuntos vinculados a la sexualidad y el deseo, es que dichas cuestiones permiten una aproximación no-psicológica a la subjetividad; permiten estudiar la subjetividad sin psicología, sin una ciencia autorizada (un saber) de la homosexualidad, sin un procedimiento que nos diga de una vez por todas quiénes somos en realidad, quiénes tenemos que ser, cuál es la verdad acerca nuestro, qué es normal y qué patológico y cuál es la manera correcta de ser gay. La gente gay tiene razón de sentirse escéptica respecto de cualquier aproximación que pueda conducir a promover algo como una ciencia, un saber; y estaría en lo correcto al preocuparse por los efectos normativos y disciplinarios de tal tipo de aproximación. Pero, como

usted señala adecuadamente, mi enfoque enfatiza la posibilidad de producir conocimiento sobre la cultura gay. La distinción que usted hace entre saber y conocimiento es importante.

Y esa distinción se encuentra relacionada con la diferencia entre deseo y placer, o entre sexualidad y gusto. Como se sabe, y como Foucault se encargó de señalarlo, vivimos en una sociedad que ha producido a lo largo de muchos siglos una variedad de ciencias del deseo y, más recientemente, una ciencia de la sexualidad. Pero, en términos generales, no hay ciencia del gusto, no hay taxonomía de los placeres. Si me gusta algo que a usted no le gusta, usted puede pensar que tengo mal gusto. Pero probablemente no pensaría que tengo un gusto enfermo, que hay algo anormal en mí porque me gusta más Foucault que Deleuze, o porque prefiero a Madonna por sobre Lady Gaga, o porque disfruto más la comida mexicana que la griega. Creo que el conocimiento acerca de los gustos culturales y los placeres culturales gays, acerca del cómo ser gay, carece del potencial lesivo de las ciencias psicológicas del deseo sexual, pues este último tipo de conocimiento depende de otro tipo de estructuras e instituciones de autoridad. Así que sí, definitivamente usted tiene razón.

IV.
VARIA FILOSÓFICOS

María Noel Lapoujade

¿Quién es el otro?¹

Resumen: *El propósito de este ensayo es responder de múltiples maneras a la pregunta básica ¿Quién es el otro?, es decir a qué me refiero cuando digo “el otro”. El método consiste en el recorrido del tema al enfocar la pregunta hacia afuera, y hacia adentro, desde la tradición filosófica, las ciencias y la poesía. Se trata de lanzar una mirada de águila sobre una amplia temática inherente, la cual establece perspectivas inter y pluridisciplinarias diversas. La estructura lógica es el avance histórico en cada una de cuyas etapas se plantea y se dan nuevas respuestas a la pregunta inicial, tal como en el Bolero de Ravel, o en un mantra, de modo que es un avance a la vez histórico y circular. En una tercera parte formulo una propuesta desde mi perspectiva filosófica, en relación con la geometría, la física cuántica, y el arte. Concluyo con el diseño de una posible salida de emergencia para la situación actual del mundo.*

Palabras clave: *Otro. Antropología. Biología. Física cuántica. Artes. Sociedades gaseosas.*

Abstract: *The goal of this paper is to give several answers to the fundamental question Who is the other? In other words, it seeks to explain what I mean when I say “the other”. The method consists in shifting the question outwards and inwards in relation to the philosophical tradition, science and poetry. It entails adopting a bird’s eye view on a broad thematic which demands various inter- and pluri-disciplinary perspectives. The logical structure is the historical breakthrough in which, at every step, new answers are given to*

the primary question, like in Ravel’s Bolero, or in a mantra, making possible both a historical and a circular advancement. In the third part I express a proposal from my own philosophical perspective, in relation with geometry, quantum physics and art. I conclude with the design of a possible emergency exit for the present situation of the world.

Keywords: *Other. Anthropology. Biology. Quantum physics. Arts. Gaseous societies.*

¿Qué queremos decir cuando hablamos del otro? ¿A qué nos referimos con la expresión el otro? El punto de partida es la pregunta: ¿Quién es el otro?

La noción básica es *la diferencia*, luego *el otro es todo individuo de la especie humana que no soy yo*.

El acuerdo semántico anterior implica la aceptación de cierta *diferencia*.

1. Las diferencias *hacia afuera*

Entiendo por diferencia, toda forma de *desigualdad* (Digel & Kwiatkowski, 1987, 267). Ya estamos involucrados en una trama extremadamente compleja de campos, acepciones, alcances, filosóficos, humanos, imaginarios: geográficos, culturales, históricos, sociales. Evidentemente la tarea desborda los límites de esta comunicación.

La base de la diferencia es la desigualdad. Por reducción, en síntesis, es posible reunir la inabarcable gama de desigualdades es unos

pocos *tipos*, lo cual dista mucho de ser una enumeración exhaustiva. Las desigualdades gramaticales en ciertas lenguas: yo-tú, yo-él, yo-ella, yo-ellos, desigualdades de un Yo-Tu analizadas en la obra así titulada de Martín Buber. Todas se incluyen en la clase: yo-otro (Buber, 1964).

¿De qué desigualdad se trata? Un tipo de desigualdad es el que permite diferenciar la especie humana de otras especies. Dejo de lado la problemática reciente acerca de la irrupción de la especie humana de un tronco antropológico común o de diferentes especies de hombres de cuya mezcla surge la especie actual, hipótesis que parece adquirir la mayor fuerza. Otro tipo de desigualdad se constata en las diferencias de la especie humana según las geografías, los climas, las especificidades de la naturaleza circundante. -Desigualdades biológicas individuales: por edad, sexo, psico-somáticas, hereditarias o no. Además de las desigualdades sociales.

La historia de la filosofía occidental, se topa con una diversidad de sentidos de la subjetividad, partir de los sofistas, Sócrates, San Agustín, Montaigne, Bacon, Descartes, Hume, Kant, Fichte, los románticos, en adelante². Para investigar las diferencias hacia afuera, es preciso hacer un alto en el pensamiento incontornable de Michel de Montaigne cuyos *Essais* reciben múltiples ediciones entre 1572 a 1588.

Montaigne en sus *Essais* (1965a), que constituyen la gran obra del “repliegue en sí” afirma: “j’ai une façon rêveuse qui me retire à moi”. Es la gran obra de la intimidad de este personaje político, público, pero sobre todo, es la obra de un ser pensante: “j’aime mieux forger mon âme que la meubler”. Montaigne plantea con su penetrante lucidez que, retirarse en sí mismo no implica aplastarse en una identidad plana, sino que, afirma: “les plus belles âmes sont celles qui ont plus de variété et de souplesse”(1965b, 60-61)³. El deslumbrante repliegue en sí de Montaigne, que el autor asume desde su profunda conciencia de sí, tiene como su condición de posibilidad la conciencia clara de que allí afuera de sí hay otros. Su repliegue en sí mismo, gozoso, auténtico, lúcido, sin tabúes de ningún tipo, emerge sobre el fondo de sus crudos análisis de las desigualdades *hacia afuera*. ¿Quién es el otro?, más propiamente: ¿quiénes son los otros en Montaigne?

El otro en las cárceles, las cuales según Montaigne, son un invento poco aceptable, pues el sufrimiento y el dolor hace confesar al inocente y no reforma al culpable. Nuestro pensador expresa su aflicción por el otro, aquel que vive a la intemperie, las injusticias de todo orden, la crueldad hacia el otro, que surge de la cobardía. El otro en las desigualdades sociales, su piedad por los que están a la intemperie, las injusticias entre ricos y pobres, los sometimientos sociales⁴. Montaigne, paladín de la libertad, la igualdad, la justicia hacia el otro afirma:

...il est inhumain et injuste de faire tant valoir cette telle quelle prérogative de la fortune ; et les polices où il se souffre moins de disparité entre les valets et les maîtres me semblent les plus équitables. (Montaigne, 1965a, 63)

En sus *Essais*, Montaigne recoge los valores de la amistad, de su amistad con La Boétie; analiza a las mujeres en sus diferentes funciones, psicologías, las diversiones de todo orden⁵. Entre todas las maneras diferentes, tipos y matices de las relaciones con los múltiples otros espejos de todas las vidas humanas, la imaginación participa y puede llegar a alcanzar un papel protagónico. Montaigne en breves pero profundos pasajes alude al tema. En este sentido, el constata que la imaginación puede determinar que “plusieurs choses nous semblent plus grandes par imagination que par effet” (Montaigne, 1965a, II, VI, 61). Ello naturalmente puede llegar a ser un factor desequilibrante en las relaciones con el otro.

Por otra parte, la imaginación que puede ser un factor de cura y equilibrio, puede también ser una imaginación oscura, negativa, que surge, como ha sido en su vida, la pérdida de otro irremplazable: l’amitié de La Boétie. Respecto de este trabajo destructivo de la imaginación Montaigne considera:

Une aigre imagination me tient; je trouve plus court, que de la dompter, la changer; je lui en substitue, si je ne puis une contraire, au moins une autre. ... si je ne puis la combattre, je lui échappe, et en la fuyant je fourvole, je ruse... (Montaigne, 1965a, III, IV, 81)

Ahora bien, en unas páginas evidentemente pertinentes a nuestro tema, Montaigne incursiona en la compleja problemática del otro, cuando se trata del otro en otras geografías, culturas, lenguas, cosmovisiones, éticas, relaciones sociales en los pueblos recién descubiertos (1965a, II, XII, 162-163). El otro, tal como en Grecia antigua, suele considerarse bárbaro, mientras que el “juez”, el conquistador es el civilizado. Montaigne sostiene en *Les cannibals*:

Or je trouve, pour revenir à mon propos, qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on men a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage... nous n'avons autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usages du pays où nous sommes. ... ce sont ceux que nous avons altérés par notre artifice et détournés de l'ordre commun, que nous devrions appeler plutôt appeler sauvages. (Montaigne, 1965b, 83-90)

A partir de allí, describe la vida natural, la ingenuidad de esos pueblos: sin artificios, sin enfermedades, con costumbres y comidas regulares y sanas, con sus creencias en sus dioses, sus chamanes, en una vida sin corrupción. Montaigne observa que “jugeant bien de leurs fautes, nous soyons si aveugles aux nôtres”. Para concluir de manera inequívoca Montaigne sostiene:

... il ne se trouva jamais aucune opinion si déréglée qui excusât la trahison, la déloyauté, la tyrannie, la cruauté, qui sont nos fautes ordinaires. Nous les pouvons donc bien appeler barbares, eu égard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie. (Montaigne, 1965b, 83-90)

Como bien constata nuestro pensador, “il y a encore plus de discours à instruire autrui qu'à être instruit” (Montaigne, 1965a, II, XII, 171)

La découverte de l'Amérique inaugura otro desconcertante, del cual Montaigne da cuenta con lúcida comprensión. Describe con lujo de detalles, con base en una adecuada información, la magnificencia de Cuzco y México, así como

sus culturas (1965b, III, VI, 169-177). Montaigne es consciente de un hecho en un pasaje ejemplar:

Au rebours, nous nous sommes servis de leur ignorance et inexpérience à les plier plus facilement vers la trahison, luxure, avarice et vers toute sorte d'inhumanité et de cruauté, à l'exemple et patron de nos mœurs. ... Tant de villes rasées, tant de nations exterminés, tant de millions de peuples passés au fil de l'épée... (1965b, III, VI, 171)

Esta rotunda afirmación, se puede ratificar de múltiples maneras. Una de ellas es la lectura atenta de un libro en que la conquista es vivida en primera persona, por un conquistador. Me refiero al testimonio de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios*, entre otros relatos autobiográficos de los conquistadores españoles en América. En los márgenes de este estudio, baste la referencia (Núñez Cabeza de Vaca, 1945).

Respecto de la pregunta que nos ocupa, el complejísimo tema del otro, el conquistador ve al pueblo sometido como “el otro”, sin embargo, el conquistador es “el otro” para el natural de un lugar, que ve su vida arrasada, vejada, vulnerada, sometida por una alteridad inesperada y feroz.

El estudio de esta situación de sometimientos y genocidios es de una actualidad chocante, en diversas geografías, culturas y pueblos hoy. Si hay infinitos pliegues a investigar cuando nos preguntamos ¿Quién es el otro?

Las desigualdades enumeradas hacia afuera son estudiadas minuciosamente, desde otro ángulo, por M. de Buffon. Desde la perspectiva de un naturalista enciclopédico, M. de Buffon (Georges Lucien Leclerc, 1707-1788) en su obra titánica: *Historia natural*, cuyos 3 primeros volúmenes aparecen en 1749, se incluye la *Historia natural del hombre*. Entre muchos otros tópicos, Buffon establece las diferencias psico-somáticas según las etapas de la vida: desde la infancia a la vejez y la muerte. Propone unas páginas memorables en las cuales imagina cuáles podrían haber sido las primeras sensaciones del primer hombre ante su medio circundante. Al respecto privilegia el sentido del tacto como el más originario. Posteriormente envisage múltiples diferencias

naturales, morales, culturales sociales. En cuanto al hombre hacia sí mismo, propone la tesis del *Homo duplex*, en cuanto presenta una doble naturaleza: el alma, principio espiritual, el cuerpo, principio animal. No es pertinente entrar aquí en esta problemática altamente compleja. Sin embargo, rescato un pasaje crucial respecto del papel del otro en el niño, en cuanto Buffon afirma que «c'est par la communication des pensées d'autrui que l'enfant en acquiert et devient lui-même raisonnable, et sans cette communication il ne serait que stupide ou fantasque...» (Dujarric de la Rivière, 1971, 26-28; Buffon, 1971, 78). En cuanto al hombre social, compara sus características y sus diferencias con los animales en tropa. Del punto de vista social observa marcadas diferencias, entre ellas, Finalmente, enfoca las múltiples diferencias de la especie humana, tales como las diferencias determinadas por el clima, la geografía, la alimentación las costumbres, las cruces de diferentes etnias (Buffon, 1971, 91). En la actualidad, ellas son estudiadas entre otros, por la genética poblacional de Luca Cavalli-Sforza.⁶

A lo largo de toda la obra de Buffon hay una noción recurrente, que es una noción pivot de la historia natural: la noción de *variaciones*, de *diferencias*, de transformaciones de todo orden. *Nada es estático en la naturaleza*. Buffon sostiene la tesis del transformismo, antecesor en este campo de Lamarck, Darwin, Saint-Hilaire. Es uno de los fundadores de la Antropología, entre otras disciplinas tales como la Paleontología.⁷

¿Quién es el otro en la obra de Buffon? Es importante notar que sin plantearse la pregunta como tal, las respuestas del de Montbard implican que no se trata del otro como uno, sino de los muy diversos «otros» con que interactúa cada individuo en su vida, en función de qué tipo de desigualdades se trate. Así, cada individuo se inter-relaciona con diversos otros desde el punto de vista biológico, geográfico, cultural, psicológico, social. En el parágrafo anterior se concentra este abanico de relaciones con «otros».

Este rápido bosquejo mínimo permite comprender una de las razones por las cuales Jean-Jacques Rousseau conoció la obra de Buffon, su contemporáneo y nativo de Montbard, junto a Dijon, donde el ginebrino presentó su memorable *Discours sur l'origine et les fondements*

de l'inégalité parmi les hommes (1755)⁸. Buffon es el gran naturalista, observador minucioso, paciente, exhaustivo, con el recurso de la experimentación siempre que fuera posible, espíritu científico de saber enciclopédico y mirada profundamente humanista. Por su parte Rousseau, es el gran observador de los hombres en sociedad, de la educación, quien con sus intuiciones, conjeturas y frondosa imaginación, su pensamiento y su estilo tajante considero que está más cerca de un agitador, un filósofo provocador y, efectivamente estas parecen haber sido en gran medida las causas de las sucesivas expulsiones de sus estadías en diversos estados y ciudades.

El *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau es una pequeña obra que en el ámbito de su temática ha detonado el pensamiento de Kant, Hegel, Marx entre muchos más⁹. La *premisa* del *Discurso* es que existen dos tipos de desigualdades: por una parte, la desigualdad natural o física, establecida por la naturaleza, comprende todas las diferencias psico-biológicas, incluidas las diferencias del temperamento, diferencias que él llama “del espíritu u alma”. Por otra parte, la desigualdad que llama “moral o política”, consistente en las diferencias que surgen de las relaciones sociales, las convenciones sociales, la convivencia en una determinada comunidad política. En suma, Rousseau analiza *natura y nultura* humanas (Rousseau, 1996, 77).

El *objetivo* central explícito del ginebrino es el de señalar el momento del giro en que la naturaleza fue sometida a la ley. Rousseau se propone *décrire* “la vie de l'espèce” (Rousseau, 1996, 78-79).

En cuanto a las diferencias biológicas, en unas páginas memorables, se remonta hasta por así decir “le premier embryon de l'espèce” haciendo gala de la lucidez de su rica imaginación. Sus intuiciones geniales se anticipan en un siglo a teorías científicas decimonónicas. Su *Discours* exalta las aptitudes para la sobrevivencia, la salud, el bienestar, la plenitud de la especie en su estado de naturaleza, en tanto que condena los vicios, enfermedades, la necesidad de la medicina artificial para contrarrestar las enfermedades contraídas en la convivencia social agobiante. Nuestro pensador es un crítico sagaz de todos

los males que acarrea la tecnología, la invasión de artefactos, la industrialización desenfrenada. Se anticipa así a los vicios de nuestras sociedades de consumo y a la figura humanamente pobre del rico “consumista” actual (Lapoujade, 2009a).

Las pasiones, que Rousseau enumera entre los daños sociales, disminuyen la lucidez del entendimiento. Las necesidades naturales, tal como se encuentran en los animales, se distorsionan, se pervierten en la especie humana. Los animales, los que en mi opinión deberían ser nuestros modelos, en muchos sentidos son superiores a nuestra especie. Rousseau con crudeza se pregunta: “Pourquoi l’homme seul est-il sujet à devenir imbécile?” (Rousseau, 1996, 88).

¿Quién es el otro en este contexto? Los otros aquí son todos aquellos de los cuáles depende un individuo para sobrevivir en sociedad. Se establecen relaciones de dependencia, esto es, relaciones sometidas, que han llegado a extremos enfermos, desquiciados en la actualidad. Son tristes muestras de la ausencia de libertad en los más diversos sentidos. A todo ello se agregan las diferencias determinadas por las geografías: marinas, montañas, desiertos, sabanas; islas o continentes; zonas frías cercanas a los polos, o cálidas en los trópicos, etc. Se remite a la antigua cultura egipcia, dependiente de las crecidas del Nilo, o a los griegos, en su geografía, y a los habitantes del Caribe. La geografía llega a ser un factor determinante de diferencias bio-psico-socio-culturales decisivas.

El *Discours* continúa con su teoría del origen y las diferencias de las lenguas, tema crucial en que la pregunta por: ¿Quién es el otro desde este ángulo? encamina la investigación profunda a nivel antropológico, psicológico, lingüístico, cultural, filosófico, del papel del lenguaje en sus inter-relaciones con el pensamiento y la imagen, ya explícita en Platón, el surgimiento del lenguaje en la especie, su mayor o menor incidencia en la determinación de la diferencia de la especie humana con otras¹⁰. Temática en la que el otro se dibuja de mil maneras según la perspectiva de la cual se aborde. Por ende, reiteramos la pregunta: ¿Quién es el otro desde este ángulo? La pregunta, desde este ámbito, descubre una complejidad de tal magnitud, que obliga a desglosarla en un abanico de preguntas implícitas, de modo que

sólo es viable si se determina de manera “clara y distinta” –evoco a Descartes– el referente de la misma.

Regresando una vez más a Rousseau, el *Discours* es un “vivero” de problemas, ciencias, con lejanos alcances. Su autor despliega sus observaciones sobre los vicios y las virtudes, nociones en que su pensamiento se anticipa a B. Spinoza. Define los vicios como todo lo que atenta contra la conservación de la especie, y las virtudes, todo lo que favorece su conservación. Con base en ello extiende su mirada a los vicios y escasas virtudes de las sociedades “civilizadas”, europeas de su tiempo. Estas sociedades peligran bajo el imperio de las pasiones, la crueldad, los artificios de todo orden, amenazas frenadas por unos pálidos sentimientos de piedad y de amor moral. Sin embargo, a partir de sus conocimientos por testimonios de viajeros, de los “salvajes” de América infiere sus teorías sobre el hombre primitivo, el hombre en estado de naturaleza, que concibe como: “libres, sains, bons et heureux”¹¹ (Rousseau, 1996, 113).

El *Discours* continúa desplegando la mirada de Rousseau, de una profundidad inaudita, que lo lleva a develar un tema crucial para la historia y para el presente hasta para el día a día de la especie humana en lo que respecta precisamente al tema de este estudio: el papel del otro en la relación amo-esclavo.

...de libre et indépendant qu’était auparavant l’homme, le voilà par une multitude de nouveaux besoins assujetti, pour ainsi dire, à toute la nature et surtout à ses semblables dont il devient esclave en un sens, même en devenant leur maître; riche, il a besoin de leurs services: pauvre, il a besoin de leur secours... (Rousseau, 1996, 117)

Al respecto, cercanos en el tiempo, es preciso evocar por lo menos a Kant, Hegel, Marx.

Kant en su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* de 1784 sostiene que el antagonismo es una disposición natural del hombre. Entiende por tal la inclinación a formar parte de la sociedad y al mismo tiempo una resistencia a integrarla que amenaza la sociedad con su disolución.¹²

En cuanto ser social Kant sostiene que “el hombre es un *animal* que cuando vive entre sus congéneres, *necesita de un señor*”, el cual es también un animal que necesita de un señor, de tal modo que la garantía para semejante convivencia amenazada por los instintos humanos, son las leyes para controlar las acciones humanas en la sociedad y más aún, hacer posible la convivencia libre para todos los individuos. Leyes que garanticen la posibilidad de individuos libres.¹³

De un modo u otro, todos están vigentes en el giro y la amplitud que han tomado las relaciones amo-esclavo en las sociedades globalizadas actuales, y de otro modo pero también amo-esclavo, con crueldades atroces, en sociedades marginadas en diversos continentes: las Américas, África y diversas zonas de Asia. El otro, los otros, muestran las heridas de las esclavitudes contemporáneas: consumo, dependencias de todo orden: dinero, poder, drogas, alcohol, medicinas, pero también sexuales, de género, religiosas y tantas más. Vivimos en la barbarie. En lo que a mí respecta, comparto las teorías de Montaigne, Rousseau, Kant, Darwin en las cuales se encuentran las bases antecedentes de las vigentes géo-poéticas de Kenneth White, así como por la genética poblacional de Luca Cavalli-Sforza, la paleontología de Svante Pääbo y tantos más. Más allá de las notorias diferencias, de sus investigaciones se desprende la necesidad de la comprensión mutua, de la tolerancia y la reconciliación.

2. Las diferencias *hacia adentro*

Si partimos de la etimología del término intro-spección, como sea que se entienda, el tema del otro brota en el seno del yo.

En este contexto parto del planteamiento de la pregunta acerca de ¿quién es el otro?, en un diseño de fórmulas lógicas según J.G. Fichte en la *Doctrina de la Ciencia de 1794*. Fichte parte de la noción del yo puro, pura actividad de síntesis de Kant. Fichte formula esa identidad originaria mediante el principio de identidad: *Yo = Yo*, actividad originaria de auto-descubrirse a sí mismo, es la tesis en sentido literal. Ahora bien, establecer una igualdad entre dos términos,

supone que son dos, por ende que existe alguna diferencia entre ellos, por la cual no son uno, es decir *Yo ≠ Yo*, actividad originaria de negación, de oposición. Es en sentido estricto la anti-tesis. Sin embargo no se trata de una negación total, de una anulación, sino de la introducción de un límite, de una diferencia, una divisibilidad inherente a ambas. Lo cual significa una síntesis conciliadora, que implica igualdad y diferencia coexistentes en tanto se limitan recíprocamente.¹⁴ En lo que sigue, voy a aterrizar el formalismo lógico-ontológico fichteano, desandando el camino, en el tema del yo-otro en el seno del yo fenoménico, empírico.

En tal sentido Arthur Rimbaud (1854-1891) en *Illuminations*, recopilación de sus poesías y cartas, Rimbaud alude a la multiplicidad de sus “yos”, le saint, le sage, le piéton, l'enfant; agrega “je suis d'outretombe”, y su famosa afirmación “JE est un' autre”, ainsi comme “le bois qui se trouve violon¹⁵”. He aquí Rimbaud en el papel de Fichte encarnado, descubre el no-yo, la diferencia, el otro en el seno del yo.

Del otro lado del Atlántico, en América del Norte su contemporáneo Walt Whitman (1819-1892) expresa poéticamente otros matices de esta vivencia fundamental (Whitman, 2007-2013).

Su *Leaves of Grass* (1855) obra de profunda belleza, sin una sola línea a saltar, Whitman canta a sí mismo, al cuerpo y al alma, al otro, las muchedumbres de otros, a los ancestros, a las geografías, a los paisajes, a las ciudades, a los animales, a las hojas, a los pájaros, a todos los animalitos a los seres “mínimos”, inocentes seres que pueblan lo máximo: el cosmos. Sus cantos son una celebración de la vida bajo todas sus formas. En sus *Songs of de the open Road* evoca el camino libre, a campo abierto, con su alma cargada de todos los seres que poblaron su vida. Esta vivencia alcanza su climax en la exclamación insuperable: “me contradigo. Pues sí, soy inmenso, contengo multitudes.”

He aquí los otros en su máxima expresión porque forman parte de la celebración de la vida del gran Canto a la Vida cósmica de este poeta sin par.

¿Cómo sorprendernos del eco amoroso de la poesía de Walt Whitman en Jorge Luis Borges (1899-1986)?

J-L-Borges es oriundo de América del Sur, (argentino, latinoamericano y universal).

En la obra *Borges en memorioso*, que recoge las conversaciones de Borges con su interlocutor, A. Carrizo, sale a luz la lucidez, la erudición, la vivacidad, el sentido del humor, la agudeza, la genialidad de Borges. En ella se encuentra la página titulada: *Borges y yo*, Borges habla de Borges, “a quien se le ocurren las cosas” y yo, el que camina por las calles”

... yo estoy destinado a perderme, definitivamente, y solo algún instante de mi, podrá sobrevivir en el otro. Poco a poco voy cediéndole todo... Yo he de quedar en Borges, no en mí (si es que alguien soy) ... Hace años yo traté de liberarme de él y pasé de las mitologías del arrabal a los juegos con el tiempo y con lo infinito, pero esos juegos son de Borges ahora y tendré que idear otras cosas. ... No sé cuál de los dos escribe esta página. ... Yo diría que esa dicotomía es pobre. Creo que somos muchos, como pensaba Stevenson ... (Borges, 1986, 116-117)

En suma, la lógica dialéctica fichteana de la cual partimos, reitero: de la tesis, el yo=yo, la identidad del yo, surge la antítesis, constatación de la negación, la *diferencia*, el no yo en el seno del yo y la *síntesis* final, la unidad del Yo- no-Yo, en la poesía Rimbaud, Whitman y Borges la lógica formal, se vuelve de carne y hueso y así, alcanza, en mi opinión, su máximo esplendor.

En fin, reiteramos la pregunta conductora: ¿Quién es el otro *hacia adentro*?

El otro son las “muchedumbres” que cada uno lleva adentro, soy yo misma, son los infinitos yo múltiples que cada individuo cobija. Ellos son los seres con nombre y los anónimos que pasaron por cada vida, los que entraron para quedarse o los que salieron y todos los que, desde *afuera*, han dejado su impronta en cada yo único¹⁶.

3. Propuesta: ¿quién es el otro en las sociedades gaseosas contemporáneas?

En 2017 acuñé la noción-metáfora: *sociedades gaseosas* para describir el estado actual de la

mayoría de las sociedades contemporáneas hasta el día de hoy, a nivel planetario. En este contexto explico qué entiendo por tales de manera sucinta; noción que he desarrollado en tres trabajos publicados¹⁷. A partir de mi noción de “*filosofía líquida*”, *devenir líquido*, que introduje en 1992, que en 2002 aparece en el escenario sociológico en la obra de Z.Bauman, me he dado cuenta que en la actualidad el devenir, el fluir, los procesos sociales se han transformado.

Mi propuesta es que en la actualidad la metáfora que denota más precisamente las realidades sociales es la de los gases. El término “gas”, inspirado en la palabra griega caos, “espacio vacío” es introducido por J.B. von Helmholtz (1803-1880). El químico, físico, alquimista, médico y fisiólogo flamenco, describe el estado de la materia en que la agregación de las moléculas presenta una débil fuerza de atracción, de manera que la materia en estado gaseoso. no presenta una forma determinada, ni un volumen constante. En este estado, la presión, la temperatura y el volumen determinan y alteran el gas (Digel & Kwiatkowski 1987, 7-8). De modo que, las partículas que componen el gas, entre las cuales la fuerza de atracción es casi inexistente, presenta las moléculas y átomos muy separados unos de otros, es decir, con muy baja densidad. Las partículas se mueven a altas velocidades y en cualquier dirección, pudiendo trasladarse grandes distancias.

La metáfora es adecuada para describir el estado actual de las sociedades globalizadas, más allá de sus diferencias políticas, culturales, geográficas. Si bien ciertamente existen diferencias políticas, culturales, geográficas, étnicas, lingüísticas, educativas, religiosas, históricas, y peculiares maneras de vivir, sin embargo comparten un estado caótico, con escasa y problemática cohesión social, con grupos mayoritarios resquebrajados y minorías heterogéneas, presentan el cuadro de sociedades en estado gaseoso. Son sociedades pulverizadas. En las cuales considero que los individuos son esos átomos sin cohesión. Asumo una concepción que podríamos quizás llamar algo así como una ontología cuántica, explícita sin nombrarla en mi: *L'imagination esthétique. Le regard de Vermeer*, publicado en 2017 si bien su manuscrito original es de 1998 (Lapoujade, 2017c).

En suma, las confortables coordenadas espacio-tiempo, en la geometría plana proporcionan una imagen bidimensional, una superficie, un plano, al cual se reducen los cuerpos sólidos, los cuales del punto de vista físico presentan una alta densidad, una fuerte cohesión como consecuencia de una fuerza de atracción intensa. La geometría plana reduce los sólidos a dos dimensiones. En el arte, corresponde a la pintura. La tridimensionalidad incorpora el volumen (base, alto, profundidad), estudia los cuerpos sólidos en sus tres dimensiones. En el arte, puede corresponder a la escultura. La cuarta dimensión introduce el tiempo en la consideración de los cuerpos sólidos, lo cual puede traducirse en las artes tales como la danza, el teatro, el cine. Si se reducen imaginariamente las coordenadas espacio-tiempo a su mínimo, estamos en presencia de puntos-instantes., en que pueden describirse los movimientos de las moléculas y los átomos, núcleos de energía, en que se descompone la realidad física. En el arte, pienso que estos instantes-puntuales, núcleos de energía denotan con precisión la esencia de la música.

La noción básica de núcleos atómicos de energía como puntos-instantáneos es una reducción de los individuos de carne y hueso de nuestra especie biológica. Ahora bien, los individuos, estos puntos-instantáneos de energía, en las sociedades gaseosas, singularidades dispersas, sueltas, aisladas, moviéndose sin cohesión en términos de lo que hoy se llaman “artes” –sin entrar en este espinoso problema– este escenario puede corresponder a todas las formas de arte efímero, los *performans* y otros, que reproducen adecuadamente el estado actual de las sociedades.

A partir de todo lo cual nos encaminamos *hacia una conclusión*. En lo que sigue, asumo parte de mis tesis recientemente fraguadas y publicadas. En la física actual, desde lo “infinitamente pequeño” a lo “infinitamente grande” –parafraseo la *Monadología* de Leibniz– nada está quieto, inerte. En tal sentido Fritjof Capra escribe:

En los átomos –también siempre vibrantes– los electrones están ligados a los núcleos atómicos por fuerzas eléctricas... Finalmente, en los núcleos, los protones y neutrones.... se precipitan también en una

circulación que alcanza unas velocidades inimaginables. ... De este modo, la física moderna en absoluto presenta la materia como pasiva e inerte, sino en un continuo movimiento, en una danza y una vibración cuyos patrones rítmicos están determinados por las estructuras moleculares, atómicas y nucleares. (Capra, 2007, 266-267).

Este dinamismo cósmico se verifica desde la microfísica a la astronomía. Sería un total desvarío pensar a nuestra especie como si estuviera al margen de estos mundos que habitándolos, nos habitan.

En estos días aciagos, el planeta, la especie humana y los individuos comparten estas características *universales*, que llamaré así, no obstante el absurdo descrédito de esta noción en la moda filosófica actual. Es decir, se constata la universalidad gaseosa, de la falta de cohesión o dispersión social, cambios bruscos, transformaciones vertiginosas, en movimientos instantáneos en todas direcciones, en individuos-partículas dispersas, sin forma ni volumen fijos, desplazándose a altas velocidades.

En el arte, las esculturas móviles de Alexander Calder, cada una de las cuales “contiene” o más precisamente “se convierte” en una sucesión sin fin de esculturas diversas, se pueden trasladar, en la tecnología, a los medios electrónicos de comunicación que son vehículos idóneos para expresar la vida actual. En instantes accedemos al cosmos, al mundo, a los países, a las vidas, a la intimidad de los individuos, lo que Jean Baudrillard calificó de *obscenas* (Baudrillard, 1987).

Hoy radicalizo mi tesis de 1992 en la cual asumo que la *filosofía es en estado líquido o no es*, aludiendo a sus crisis permanentes como inherentes a su naturaleza. Hoy afirmo que en la actualidad la filosofía misma debe desplegarse como un gas, para acompañar y ajustarse al estado actual del mundo. Con base en todo lo anterior, en la observación del estado del planeta tierra, los datos de la física, la observación de las sociedades, de las culturas, de los acontecimientos actuales, fundamento mi tesis: *la filosofía hoy debe presentarse en estado gaseoso*. Si la filosofía pretende pensar *en y para* la realidad de

su tiempo –a su ejercicio académico tradicional, que viene desarrollándose a lo largo de la historia, que importa mucho continuar manteniendo vivo– es necesario incorporar nuevos métodos, procedimientos, horizontes de reflexión que el desarrollo de la electrónica permite, entre otros, la proyección *on line* es imprescindible en el quehacer filosófico actual.

Pero nuestro mantra se repite una vez más: ¿Quién es el otro en las sociedades gaseosas?

En la realidad “gaseosa” de la vida actual las relaciones humanas se presentan en un escenario de ciega barbarie. *La barbarie del mundo actual* es el efecto en gran medida de la eclosión de los impulsos destructivos de la especie humana, fraguados en imaginarios enfermos de la humanidad en la tierra exangüe. Imaginarios enfermos que se plasman en las actuales acciones aberrantes productoras de muertes a mansalva ejecutadas por seres que procuran la muerte sobre la vida. El planeta está extenuado, explotado hasta sus últimas reservas por esta especie depredadora, la naturaleza violada y torturada, por esta especie a la que gusta llamarse orgullosa e irracionalmente: “racional”. La humanidad deambula enferma en su estado “gaseoso” sufriendo los odios ciegos y la destrucción brutal. Es el estallido total de “la armonía preestablecida leibniziana. Es el mundo de la destrucción planetaria y humana llevada al límite de la sobrevivencia.

Asistimos a la propagación “gaseosa”, impredecible, de imaginarios al servicio de la destrucción del planeta, de la especie en general, de los pueblos, de la mujer y los niños en particular, así como el exterminio, asesinatos de todo tipo y una ciega crueldad de los humanos entre sí y hacia los animales. Es el imperio de las guerras, el odio, la crueldad, el impulso de muerte ejercido con una brutalidad primitiva, sin el menor prurito de encubrimiento, disimulo o sofisticación. *El paisaje es tétrico*. ¿Quién es el otro? Es el individuo generalmente anónimo a ser exterminado, es el sujeto del odio que domina los imaginarios ávidos de sangre de esos yo extraviados.

Albert Einstein azorado por el panorama humano de su momento histórico, hacia fines de 1931 –inicios de 1932– envía una carta a Sigmund Freud a los efectos de establecer un diálogo sobre

el azote de la guerra y la destrucción. Einstein sostiene que en cada hombre “existe una necesidad de odiar y de destruir. Esta disposición de ánimo, latente en tiempos normales, sólo se pone de manifiesto en tiempos de anormalidad. Pero se la puede despertar con facilidad” (Einstein, 2005, 221)¹⁸ Al respecto Freud afirma que en el hombre hay un instinto de vida, encarnado por la pulsión que llama *eros*, la que impulsa a vivir, a conservar la vida, protegerla, propagarla. Pero también hay una pulsión de muerte, *thánatos*, impulso hacia la aniquilación de la vida.

Por mi parte he analizado esta problemática desde el ángulo de la imaginación creadora y la imaginación destructora, si bien ella sigue siendo tristemente creadora inventando métodos de destrucción. No se necesitan más pruebas para sustentar esta tesis que abrir los ojos al mundo que la realidad virtual exhibe¹⁹. Asimismo, he continuado estos análisis desde la fuerza o función de *la imaginación* que he escudriñado desde 1975 hasta la fecha, de *las imágenes* que ella segrega y de *los imaginarios*, que entiendo como constelaciones de imágenes de todo orden, ensambladas según su propia lógica interna. Es posible clasificar los imaginarios en: normales y patológicos, individuales, sociales, culturales, históricos, míticos, científicos, artísticos, literarios, filosóficos, religiosos, místicos. Imaginarios de un periodo (en el pensamiento griego clásico de tal a tal siglo) o acontecimiento histórico p ej. La Revolución francesa, la guerra tal o cual, etc. Imaginarios por autor: el imaginario de Kant, de Proust, de Rodin, de Einstein etc.²⁰.

Con base en todo ello sostengo que las sociedades actuales muestran los síntomas inequívocos de imaginarios enfermos que promueven acciones humanas de un salvajismo inaudito (Lapoujade, 2009a). *¿Quién es el otro en el paisaje tétrico de la actualidad? Es cualquier individuo x que esté en ese instante frente a un yo sanguinario*.

4. Hacia una salida de emergencia

La salida de emergencia sólo podrá convertirse en tal, si los poderes y personajes que rigen el mundo quisieran emprender acciones globales

en pro de la vida. En lo que concierne a la fuerza de la imaginación humana, sin la menor duda puede encontrarse un apoyo, un instrumento y un dinamo, para colaborar en la salvación del mundo y la vida. La gran hacedora de imaginarios, la imaginación humana –que llamo la Penélope del psiquismo– tiene aún la posibilidad de segregar imaginarios que impulsen a la vida. Es preciso recuperar el *conato* spinoziano que nos hace persistir en el ser, persistir en la vida, instinto de vida que necesita hoy más que nunca del grito nietzscheano del “sí a la vida”²¹.

En mi perspectiva filosófica en múltiples ocasiones y publicaciones a lo largo de mi trayectoria, he asumido como lema de mi acción la máxima de Schiller: “Vive con tu siglo, pero no seas su criatura; haz para tus contemporáneos lo que necesiten, no lo que ellos alaben” (Schiller, 1991, 35).

El trabajo por hacer para colaborar a la sanación de la enfermedad destructiva de la especie es enorme. Es un trabajo titánico del cual –parafraseo a Jean-Paul Sartre (1942)– todos somos responsables (Sartre, 1996). Un trabajo de tal envergadura hacia la cura de la ciega crueldad irracional de la especie requiere ser atacado desde todos los frentes posibles humanidades, artes, ciencias, artes, religiones, educación y la política, para convertirse en una utopía realizable. Rescato de F. Nietzsche una idea que nunca realizó: “El filósofo como médico de la civilización” (Nietzsche, 1969, 105) Planteo la necesidad de enfocar la filosofía en general como instrumento de cura, como una medicina que pueda colaborar a la sanación de la parte enferma humanidad. Ante todo es urgente emprender una enseñanza y difusión masiva de una *profilaxis de los imaginarios* colectivos e individuales dañados, con el fin de sembrar en adultos y niños imaginarios sanos, vitales, libres, gozosos, felices de ser (Lapoujade, 2009b). Es urgente propiciar la memoria del goce de la belleza simple, sencilla, vital: el color de una flor, el canto de un pájaro, la música marina, la noche estrellada, la ecuánime serenidad de las piedras, que son la calma del mundo; la belleza cósmica. En la belleza cósmica incontaminada, es preciso provocar el despertar del recuerdo oculto de la belleza del otro, hoy invisible, mancillada por él

mismo y por los demás en el *nigredo* del horror imperante. Esas gotas de belleza que están en todos y la belleza, ¿por qué no? de la vida humana digna (Lapoujade, 2007).

Notas

1. Este artículo es traducción de *Qui est l'autre?*, originalmente publicado en: *Caielete Echinox*, Volume 36 (2019), 55-70.
2. Véase Lapoujade, 2010; Lapoujade, 2008; y Lapoujade, 2014, 27-47.
3. Regreso al tema en *Las diferencias hacia adentro*.
4. Véase de Montaigne, 1965a, Vol.II. Les géhenes, (II,V, 17-18); “je m’ étonne et m’ afflige pour ceux qui sont lors en la champagne, (II,VI, 61); la cruauté, (II, XXVII, 417 et ss).
5. Véase Montaigne, 1965a: l’amitié (61-63); les femmes, (65-69). (1965a, III, IV) la diversión, (74 et ss).
6. Véase Cavalli-Sforza, 2010. Más abajo regresamos sobre el tema.
7. Véase Dujarric de la Rivière, 1971, 26-28. Regreso al tema desde el ángulo de la física cuántica.
8. El tema de las relaciones humanas y de pensamiento entre Rousseau y Buffon constituyen otra investigación.
9. Véase Rousseau, 1996.
10. Véase “Aproximación acerca de la naturaleza e hipótesis acerca del origen del lenguaje” (Lapoujade, 2014, 167-190).
11. Todo lo cual es analizado por Montaigne como expusimos.
12. Véase Kant 1981, 46. En otro contexto, retomamos el tema en los parágrafos sobre Einstein y Freud.
13. Por su parte G.W.F Hegel, en *La Phénoménologie de l’Esprit* (s/f, vol 1, 146-191), despliega el engranaje de la conciencia de sí conquistada a través del otro.
14. Fichte 1913; Fichte 1971, I, B,5; B, 6, B,9. He analizado el pensamiento de Fichte sobre este tema y el papel de la imaginación en Lapoujade, 1988, cap 3, I, 152-161.
15. Véase *Vies, III, Lettre à G.Izambard, mai, 1871* (Rimbaud 1984, 54).
16. Véase M. N. Lapoujade 1988. 265; Lapoujade 2014, 583; Lapoujade 2017d, 336.
17. Véase Lapoujade, 2018; Lapoujade, 2017a, 247-251; además, Lapoujade, 2017b, 156-168.
18. Carta a S. Freud, y *Respuesta de S. Freud*.

19. Véase Lapoujade, 2014, 449-472.
20. He desarrollado estas nociones en M.N. Lapoujade, 2015, 1-21.
21. En el año 2008, anticipándome a lo que vivimos hoy mas intensamente, organicé el IV congreso internacional interdisciplinario de estética con el tema: Imaginarios, impulsos de vida, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México.

Bibliografía

- Baudrillard, J. (1987). *L'autre par lui-même*. París: Galilée.
- Borges, J. L. (1986). *Borges el memorioso. Conversaciones con Antonio Carrizo*. México: F.C.E.
- Buber, M. (1964). "Yo-tu", ¿Qué es el hombre?. México: FCE.
- Capra, F. (2007). *El Tao de la Física*. Barcelona: Sirio.
- Cavalli-Sforza, L. (2010). *Genes, Pueblos y Lenguas*. Barcelona: Crítica.
- Digel, D. & Kwiatkowski, G. (1987). *Meyer Grosses Taschen-Lexicon* (vol 28). Mannheim: Taschenbuchverlag.
- Dujarric de la Rivière, R. (1971). Buffon. Sa vie, ses oeuvres. Buffon, G.-L. *Pages Choisies*. París: J.Peyronnet.
- Einstein, A. (2005). *Mein Weltbild, c'est-à-dire, Mon image du monde* (traducido como *Mi visión del mundo*). Barcelona: Tusquets.
- Fichte, J. G. (1913). *Introducción a la Doctrina de la Ciencia de 1794* (Primera Parte). Madrid: El Liberal.
- _____. (1971). *Fichtes Werke* (vol. 1). Berlín: Gruyter & Co.
- Hegel, G. W. F. (s.f). *La Phénoménologie de l'Esprit* (Vol. 2). París: Aubier-Montaigne.
- Kant, I. (1981). La historia universal en sentido cosmopolita. En *Filosofía de la Historia*. México: F.C.E.
- Lapoujade, M. N. (1988). *Filosofía de la imaginación*. México: Siglo XXI.
- _____. (2007). La Filosofía como despertar a la belleza. *Logos: Revista de Filosofía de la Universidad La Salle*, (105).
- _____. (2008). Itinerario filosófico: del cogito hacia un hombre cósmico. *Revista Estudios*, 6 (87). México: Instituto Tecnológico Autónomo de México, ITAM.
- _____. (2009a). De las cárceles de los imaginarios a una estética de la libertad. *Revista Iberoamericana de Comunicación*, (15), 90-111. México: Universidad Iberoamericana y UNESCO.
- _____. (2009b). Una estética de la salud. *Realidad*, (119). San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- _____. (2010). La irrupción del cogito. *Revista Estudios*, 8 (95), 7-34. México: Instituto Tecnológico Autónomo de México, ITAM.
- _____. (2011). Diálogo con Gaston Bachelard acerca de la Poética. México, UNAM.
- _____. (2014). *Homo Imaginans, Itinerarios de la imaginación* (Vol. 1). Puebla: La Fuente.
- _____. (2015). Filosofía de la imaginación en la docencia para el siglo XXI. *Revista Fermentario*, 2 (9). Campinas: UNICAMP, Montevideo: UDELAR, París: Centre d'études du actuel et le quotidien, Sorbonne.
- _____. (2017a). Health in gaseous societies. Salud en las sociedades gaseosas (bilingüe). *Revista Ciencias Psicológicas*, 11 (2). Universidad Católica D.A. Larrañaga, UCUDAL.
- _____. (2017b). Imaginarios de vida en el paisaje de destrucción generalizada. *Intexto*, (40). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- _____. (2017c). *L'imagination esthétique. Le regard de Vermeer*. Bruselas y París: EMÉ Editions-L'Harmattan.
- _____. (2017d). *Homo Imaginans*, (Vol. 2). Puebla: La Fuente.
- _____. (2018). Life imaginaries in gaseous societies. *Human Arenas*, (15). DOI: <http://doi.org/10.1007/542087-018-0015-9>.
- Montaigne, M. D. (1965a). *Essais* (3 volúmenes). París: Gallimard.
- _____. (1965b). *Essais* (Texte établi par P. Villey et V.L.Saulnier, Livre Les cannibals). París: P.U.F.
- _____. (s.f). *Les cannibals*, I, 31. Recuperado de <http://ens.perrinchassagne.net/cannibales.html>.
- Nietzsche, F. (1969). *Le livre du philosophe*. París: Flammarion.
- Núñez Cabeza de Vaca, A. (1945). *Naufragios*. Madrid: Aguilar.
- Rimbaud, A. (1984). *Illuminations* (edición bilingüe). Madrid: Hiperión.
- Rousseau, J. J. (1996). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. París: Librairie Générale Française.
- Sartre, J. P. (1996). *L'existencialisme est un humanisme*. París: Gallimard.

Schiller, F. (1991). *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Stuttgart: P. Reclam.

Whitman, W. (2007-2013). *Leaves of Grass*. Hazleton: Electronic Classics Series Publication.

María Noel Lapoujade (maria.noel.lapoujade@gmail.com). Profesora jubilada de la UNAM, México, y miembro del Consejo Asesor Internacional de la Revista de Filosofía.

Entre sus más recientes obras se encuentran: *L'imagination esthétique. Le regard de Vermeer* (2017) y *Homo Imaginans, Itinerarios de la imaginación. Ensayos reunidos en 4 volúmenes* (Vol I, 2014 y Vol. II. 2017).

Recibido: 26 de junio de 2019

Aprobado: 17 de julio de 2019

V.
RECENSIONES

Bernal Herrera

***Reflexiones desde la academia. Universidad, ciencia
y sociedad. José María Gutiérrez***
(Editorial Arlekín, San José, 2018, 385 páginas)

El libro de Gutiérrez trata muchos temas concretos, que enmarca en una temática general: los desafíos actuales de las universidades públicas y la producción científica en nuestro país, planteados por las nuevas tendencias socioeconómicas y por diversas situaciones internas. Hay en el texto dos partes diferenciadas. La primera, y más amplia, la forman ensayos sobre los retos y desafíos de la producción científica y de las universidades públicas. Sin abandonar estas temáticas, los ensayos de la segunda parte se centran en temas de las ciencias biomédicas. Por mi formación e intereses, esta reseña se centrará en la primera, pero mucho de lo dicho aplica también para la segunda. Y si bien los ensayos se pueden leer de forma individual, no comentaré ensayos individuales, sino algunos de los principales argumentos derivados del conjunto. Además, y siempre en función de mis intereses y limitaciones, me centraré en los desafíos internos y externos que enfrentan hoy día las universidades públicas, y en particular la Universidad de Costa Rica, dejando de lado el tema de la producción de ciencia en nuestro país, pese a su relevancia a lo largo del texto. Presentaré, en suma, una lectura específica de un texto que puede ser leído de otras maneras.

El título del libro, “Reflexiones desde la academia. Universidad, ciencia y sociedad”, enuncia con precisión su temática y su perspectiva: se trata de un conjunto de reflexiones, desde una perspectiva académica atenta a la esfera sociopolítica, sobre las complejas relaciones entre las

universidades públicas, la producción de ciencia, y las sociedades en que se insertan.

El autor, uno de los principales científicos costarricenses, lanza una mirada en profundidad sobre la vida académica en las universidades públicas, en especial la UCR, y articula un análisis crítico alejado de toda autocomplacencia. Se analizan, desde dentro y con conocimiento de causa, facetas cruciales de la vida institucional, y si bien expone y defiende sus logros y fortalezas, enfatiza sus limitaciones y debilidades, lanzando un llamado a la autocrítica y a tomar medidas correctivas. Como las de Sócrates a Atenas, las críticas de José María Gutiérrez a la UCR están motivadas por el cariño, por la convicción de que lo bueno puede y debe ser mejorado.

Se describen con precisión algunos de los principales desafíos internos y externos que la UCR enfrenta hoy, lo que dada la importancia de esta institución en la vida nacional y regional, sería suficiente para darle gran relevancia al texto. Pero también lanza una mirada al entorno en que se mueve la educación superior pública en los ámbitos nacional, latinoamericano y, a fin de cuentas, global.

De esta mirada surge una de las tesis fuertes del libro: que las universidades públicas sufren hoy día una crisis de legitimidad social, causada por el impacto social de las políticas neoliberales, que al impulsar valores como la prioridad de lo privado sobre lo público, el imperio del mercado sobre otras formas de regulación social, lo individual sobre lo colectivo, y la competencia

sobre la solidaridad, no solo incrementaron la desigualdad y exclusión sociales, sino que cuestionaron los fundamentos de las universidades públicas, según fueron concebidos en América Latina a partir de la Reforma de Córdoba.

Los procesos globalizadores emprendidos en los años 80s, que aumentaron la potencia y penetración del capital y las empresas transnacionales y difundieron los valores neoliberales, serían el contexto global, regional y nacional en que se mueven hoy día las universidades públicas. Frente a ello, el texto lanza un llamado a recuperar y defender la necesidad de construir sociedades más equitativas y solidarias.

Este llamado otorga al libro una dimensión ética infrecuente en los discursos actuales sobre la educación superior. Esta dimensión no solo llama a priorizar la cooperación sobre la competencia, lo colectivo sobre lo individual, y la solidaridad sobre el mercantilismo, sino también a abandonar las zonas de confort, a superar la endogamia y la autocomplacencia. Procesos que, nos dice, sólo serán posibles por el cultivo sistemático del diálogo abierto, crítico y respetuoso. Diálogo entre personas y disciplinas a nivel institucional, entre colectivos de diversas instituciones académicas, entre saberes académicos y comunitarios, entre grupos sociales.

El énfasis en el diálogo es otra de las constantes que amarran el texto y le dan, en los tiempos que corren, parte de su importancia y su urgencia. Pues la dificultad de tenerlo es una de las marcas de los últimos años, parte de un entorno social cambiante, que ya afecta a las universidades públicas. Tras años de ataque mediático, ha empezado a cambiar la percepción que diversos sectores de la sociedad costarricense tienen de ellas. Su larga luna de miel con la sociedad costarricense se ha debilitado. No es que exista ningún rechazo generalizado, y diversas encuestas indican que las universidades públicas, y la UCR en especial, son las instituciones que generan más confianza entre la ciudadanía. Pero el clima mediático de ataque a lo público, de desconfianza social hacia sus instituciones, y hacia casi cualquier instancia de autoridad, han erosionado la imagen de las universidades públicas, si bien en menor grado que la de instancias

como la Asamblea Legislativa, el Poder Judicial y la Iglesia Católica.

El libro argumenta que los ataques y la consiguiente erosión se deben al desfase entre los propósitos democratizantes y solidarios de la universidad pública y el nuevo ambiente socio-ideológico, impulsado por las tendencias neoliberales. Para quienes consideran que el mercado y la iniciativa privada deben ir asumiendo ámbitos y funciones antes reservados a las políticas e instituciones públicas, universidades como la UCR pasan a ser vistas como instituciones dispendiosas. Se trataría, en suma, de un desfase muy distinto de la sintonía existente entre ellas y los anteriores proyectos nacionales de tipo socialdemócrata, al amparo de los cuales nacieron y se desarrollaron, y de los cuales fueron un elemento crucial para su elaboración y desarrollo.

Afirma el autor en el prólogo que su libro es “una invitación al diálogo y al debate.” Una invitación que no encuentro mejor forma de responder que planteando mis escasos desacuerdos con algunas de sus tesis centrales.

No dudo que el cambio en los proyectos de nación está en las raíces del desencuentro entre las universidades públicas y ciertos sectores de la sociedad costarricense. Tampoco dudo que el ensañamiento de diversos medios con las universidades públicas, y con la UCR en particular, esté influido por razones ideológicas. Pero creo que también hay otros factores, como algunas de las debilidades internas que el texto expone, pero sin vincularlas de forma directa con el desencuentro.

En mi opinión, la crisis de legitimidad de las universidades públicas, y de la UCR en concreto, habría sido desencadenada por las nuevas tendencias neoliberales, pero la habrían exacerbado algunos problemas internos de la institución. Dichas tendencias no tuvieron en nuestro país el mismo impacto que en países como Chile y Argentina. Desde los años 80 el estado costarricense, lejos de reducirse, aumentó. Muchas de sus instituciones se debilitaron, caso del CNP, el MAG y el MOPT, pero ninguna se cerró. Hubo aperturas a lo privado en diversos sectores pero no hubo privatización. Se crearon programas como Avancemos, y se fortalecieron las transferencias sociales a los sectores más necesitados. En el caso concreto de las universidades públicas

se estableció el FEES, y los últimos catorce o quince años tuvieron un notable crecimiento presupuestario, que ahora sí llegó a su fin. Algunos, sin duda, desearon emprender reformas neoliberales como las de otros países, pero no lo lograron. Tal vez el estado se debilitó, pero si ello se dio, y no me parece nada evidente, no fue por ninguna inexistente contracción, sino por otros factores. En resumen, que en mi opinión el impacto del neoliberalismo en nuestro país fue, por suerte, limitado, y más que en acciones y políticas se sintió en los valores y conceptos promovidos. Un ámbito en el que sí tuvo un éxito reflejado en el lenguaje, cuando incluso personas que lo rechazan hablan de “sectores productivos” al referirse a los sectores empresariales, como si los demás sectores, incluyendo el público, fueran improductivos. O cuando en las universidades públicas se habla de “vínculo externo” como equivalente al vínculo externo remunerado, siendo así que la mayoría de sus actividades son de vínculo externo, aunque no-remunerado.

Creo, entonces, que si bien las ideas neoliberales desencadenaron la crisis de legitimidad de las universidades públicas, esta no hubiera sido lo que es si no se hubieran sumado factores internos. Veamos dos ejemplos concretos.

Afirma el texto: “La construcción de una actividad académica de excelencia y solidaria pasa, en primer lugar, por revisar las formas en que nos relacionamos entre nosotros al interior de la UCR. Las actitudes mezquinas, la burda descalificación de colegas, la incapacidad para dialogar y buscar espacios de encuentro han de dar paso a actitudes de respeto mutuo, de debate constructivo con base en nuestras propias discrepancias y de capacidad para construir consensos. (...) no podemos mantener al interior de la UCR formas de relacionamiento cargadas de irrespeto hacia los demás.” (91) La afirmación es tan fuerte como cierta. De hecho, tipo de actitudes han llevado a divisiones internas que acaso solo se comparen con las sufridas luego del 48, cuando académicos de la UCR fueron sometidos al escarnio público por su relación con el Partido Comunista o con los gobiernos de Calderón Guardia y de Teodoro Picado. La historia nunca se repite tal cual. Antes el escarnio se hacía en persona, paseando al individuo en carretón por el

campus; hoy día se ejecuta en las redes sociales con memes e insultos. Y si en el 48 las divisiones fueron por razones ideológicas, hoy día lo son por otro tipo de motivos. Aclaro: divisiones y diferencias siempre las hubo, son parte de la vida institucional. Lo novedoso en las recientes fueron su enconamiento y, para efectos de la imagen pública, que grupos internos las ventilaran en los mismos medios de comunicación que han atacado sistemática a la institución.

Otro factor interno que ha afectado la imagen institucional es su estructura salarial, a la que el texto se refiere cuando habla de “la tensión entre políticas salariales equitativas y de estímulo y aquellas que tienden a la inequidad y los privilegios”. Un tema que, pese a recientes esfuerzos y logros como la reducción de la anualidad, sigue pendiente. Este es un tema complejo y delicado, y para no ser malinterpretado aclaro que estoy convencido de que los principales problemas salariales del país se dan en el sector privado. Los amplios sectores que allí ganan menos del salario mínimo, el hecho de que este último sea más bajo para mujeres que para hombres, o que las distancias entre los salarios más bajos y más altos sean mucha más grandes allí que en el sector público, son situaciones mucho más preocupantes que las del sector público, aunque por razones ideológicas y prácticas casi nunca sean tocadas en los medios. Pero ello no elimina la existencia de abusos en las estructuras salariales de una institución como la UCR, y mientras esta situación perdure siempre habrá un flanco para el ataque mediático. No solo se trata de que nuestra estructura salarial es presupuestariamente insostenible a mediano y largo plazo; también es éticamente insostenible. Pues, ¿cómo criticar, por ejemplo, la subida del coeficiente de Gini a nivel nacional, si al aplicar dicho coeficiente a los salarios institucionales también allí crece?

De las varias tensiones que el libro ubica en la UCR me interesan aquí dos: la primera, definida como la central, se da “entre el fortalecimiento del carácter público de la universidad y las tendencias que procuran debilitarlo” (33). La segunda se da entre la tendencia a la innovación y el cambio, y el aferramiento a las formas y costumbres ya afianzadas (32). Tensiones ambas que

se expresan de diversa manera, y que interactúan de forma compleja.

La primera se expresaría, por ejemplo, en los conflictos entre las “visiones integrales y reduccionistas del desarrollo universitario” (35), “entre una visión solidaria y democratizante de acceso a la educación superior y las visiones que no consideran esto una prioridad” (43), o “entre concepciones diferentes del vínculo externo de la universidad con los sectores externos” (48). Son tensiones reales, que el libro plantea en un doble plano: entre grupos internos a la UCR, y entre la institución como un todo y el nuevo entorno sociocultural. En ambos casos los contendientes serían los mismos: de un lado quienes creen en la equidad y la solidaridad, y del otro quienes aceptan y defienden los valores neoliberales. Se trataría, en suma, de contiendas entre la derecha y la izquierda, para utilizar un lenguaje en desuso pero útil. No concuerdo del todo con esta visión, por las siguientes razones.

La primera es que ni la derecha ni la izquierda nunca han sido bloques homogéneos. En Costa Rica la derecha incluye actores tan distintos como La Nación, defensora del proyecto de reforma fiscal, la fecundación in vitro, el matrimonio civil igualitario, y acaso la reglamentación del aborto terapéutico, y los diputados evangélicos, ya divididos en dos bloques, pero unidos en su oposición a todos estos temas, oposición que podría variar en el tema fiscal, pero será acérrima en los otros. En cuanto a la izquierda, conozco a personas con una larga trayectoria de militancia en la izquierda, que siguen siendo de izquierda y que apoyan las mencionadas propuestas, pero también a otras con trayectorias similares que adversan una o más de ellas. Que algunos miembros de este segundo grupo califiquen de conservadores e incluso de fachos a los miembros del primero nos habla del actual nivel de discusión político-cultural, no de la posición política de las personas así calificadas. Tal vez la variedad interna de la izquierda y la derecha no afecte sus actitudes básicas frente a las universidades públicas, pues en general la derecha las adversa y la izquierda las defiende, pero sí vuelve conveniente establecer matices. Así, la derecha no ha mostrado hacia el Tecnológico, la UNED y la UTN la misma animadversión

mostrada hacia la UCR y la UNA. En el caso de la izquierda, es sintomático que los sindicatos, que se suponen de izquierda, recientemente prefirieran la mediación de la Iglesia Católica a la de CONARE.

Más allá de estos matices, que pueden parecer triviales, mi principal diferencia viene de que no creo que tensiones internas de las universidades públicas como las descritas en el libro pasen por conflictos entre izquierda y derecha. Es claro que ello no es así, y el libro no pretende, en el caso de los problemas que la endogamia representa para la internacionalización, las dificultades académicas y administrativas que encuentran los emprendimientos interdisciplinarios, la inoperancia de los mecanismos de evaluación de las labores académicas, el exceso de tiempo asignado al personal académico a labores no-académicas, los rezagos académicos de diversas áreas, lo engorroso de algunos trámites y el exceso de estos, el muy desigual desarrollo académico de las diversas áreas académicas, lo inadecuado de las estructuras salariales y, sobre todo, la falta de rigor y autocrítica de diversos sectores institucionales.

Pero tampoco la que el texto denomina la tensión central interna, ello es, “entre el fortalecimiento del carácter público de la universidad y las tendencias que procuran debilitarlo”, me parece reducible al enfrentamiento entre una izquierda que defiende tal carácter público y una derecha que desea debilitarlo. No dudo, por su creencia en la superioridad de lo privado sobre lo público, y por el deseo de privatizar diversas actividades que llevan a cabo las universidades públicas, que amplios sectores de la derecha deseen debilitarlas. Pero aquí también es necesario matizar. Diversos sectores empresariales, en especial los que requieren conocimientos y tecnologías más sofisticados, comprenden la necesidad y conveniencia de contar con una universidad como la UCR. Casos como el desarrollo de la actividad cafetalera en el pasado, y el caso actual de INTEL, por citar solo dos, ejemplifican esto. Más dividida aún está la izquierda sobre las formas de fortalecer la institución. Si vemos el rechazo frontal del SINDEU y sectores afines de izquierda a los recientes esfuerzos por cambiar las estructuras salariales institucionales, y

su disposición a ventilar conflictos internos en medios como La Nación, empezamos a darnos cuenta de lo complejo del panorama.

Convertir a la izquierda en defensora intrínseca de la universidad pública y a la derecha en adversaria no menos intrínseca, puede limitar el análisis y las propuestas en consideración. Tal es lo que ocurre, por ejemplo, en el tema de si deben fijarse o no prioridades de investigación. El libro rechaza, y yo concuerdo, en que debe rechazarse la fijación de prioridades siguiendo criterios mercantiles. Pero existen criterios de prioridad que no son mercantiles, como la necesidad de atacar problemas nacionales. Priorizar líneas de investigación ayudaría a impulsar una de las políticas que el libro propone: el reforzamiento y promoción de equipos de investigación alrededor de líneas y problemas definidos. Algo que tendría efectos positivos en el tema de las evaluaciones de la investigación, pues una cosa es rendir cuentas de lo hecho ante un equipo que trabaja colectivamente, a que un investigador solitario, que acaso trabaja un tema que nadie más maneja, lo haga mediante un informe ante una vicerrectoría. Evidentemente una cosa es priorizar y promocionar líneas de investigación y otra muy diferente apoyar únicamente lo priorizado, lo que no apoyo. Mi punto es que ver, desde una óptica de conflicto entre izquierda y derecha, la priorización de líneas de investigación como algo que debe ser resistido, no da cuenta de la complejidad del tema.

Tal y como afirma el libro, tenemos que poner a debate muchas de las costumbres y estructuras actuales, como única forma de, escuchados los diversos argumentos, tomar las mejores decisiones. El tiempo dirá si esto será o no posible, pues las opiniones están muy asentadas y las pasiones desatadas, y una cosa es el diálogo respetuoso de una actividad como esta, y otra muy diferente los conflictos internos donde no se oyen argumentos, o los ataques externos de

quienes buscan la paja en el ojo ajeno y esconden la viga en el propio.

En resumen, que siendo totalmente cierto, y no debemos olvidarlo, que hay un conflicto ideológico real entre las universidades públicas y los grupos externos que la adversan, también lo es que ellas, y en concreto la UCR, tienen numerosas debilidades internas que no han sido producidas por dichos grupos, pero que sirven para alimentar sus ataques. La UCR tiene inequidades y problemas internos con los que sectores institucionales de izquierda y derecha parecen sentirse igualmente cómodos, por lo que no creo que deban ser analizados a la luz de su conflicto.

Lo que he dicho no le hace justicia a un libro que desarrolla, además de los aquí comentados, muchos otros temas, de los muy concretos como la necesidad de hacer más rigurosa las políticas de contratación docente de la UCR, a otros tan generales como las relaciones entre la ciencia y la tecnología, o entre ambas y el bienestar social.

Vivimos tiempos difíciles, conflictivos, y las universidades públicas están en el ojo del huracán. Justo el tipo de momentos en que más falta harán unidad interna para defender las fortalezas institucionales, autocrítica para ubicar y analizar las debilidades, y decisiones que permitan corregirlas. Todo ello será imposible sin diálogo y sin una disposición real a salir de las diversas zonas de confort existentes. No siendo muy optimista sobre la posibilidad real de que ello se dé, tampoco lo considero imposible. En este panorama incierto, una de mis pocas certezas es que si el diálogo se va a dar, si la autocrítica se va a producir, si las decisiones se van a tomar, el libro que hoy se presenta será, deberá ser, un insumo imprescindible.

Bernal Herrera (bernalhe@yahoo.com).
Profesor emérito de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

Adriana Patricia Carreño Zúñiga

***Todo enfermo es un hombre. Judith Nieto López.*
(Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander,
2016, 372 páginas)**

En diciembre del año 2017, el diario El Espectador, reconocido periódico de Colombia, publicó la lista de los diez mejores libros académicos del 2016. En esta lista encontramos el último documento escrito por la filósofa Judith Nieto, titulada «Todo enfermo es un hombre». La razón fundamental para considerar este trabajo como uno de los más importantes del 2016, estriba en su peculiar convergencia de diversas disciplinas. En el texto mencionado convergen literatura, psicoanálisis, historia de la medicina y filosofía, todas puestas en función de describir y tratar la categoría de la enfermedad.

Compuesto de un lúcido prólogo, el libro de Judith Nieto se estructura en seis capítulos y un epílogo que giran en torno al cuerpo pero también al alma, a su inevitable conjunción y a su ‘hermandad’ cuando la orfandad lo reclama, es decir, cuando la enfermedad presente nos recuerda que estamos vivos. El primer capítulo titulado, *La experiencia*, realiza un rastreo por algunos autores, procedentes de la literatura y de la filosofía contemporánea, interesados en abordar la experiencia del cuerpo enfermo. Destaca la lectura de la profesora Nieto sobre la crítica de Benjamin a la experiencia de nuestros tiempos, experiencias frívolas e inconscientes. Estamos en medio del ruido y las habladorías, no tenemos tiempo de reflexionar sobre nuestras percepciones. La enfermedad es la única que recuerda ‘que algo duele’ y solo entonces, comprendemos que tenemos un cuerpo. En la enfermedad, la experiencia del silencio nos recuerda de qué estamos

hechos. Necesitamos del silencio para la experiencia, del secreto de la intimidad con las dolencias de nuestros cuerpos para alimentarnos y cobrar conciencia de nuestra fragilidad y finitud.

El segundo capítulo, titulado, *Las curaciones por el espíritu* deja entrever la afición de la filósofa por uno de los trabajos fundamentales sobre la curación a través ya no del silencio, sino de la palabra, al modo de los antiguos griegos. El texto de Pedro Laín Entralgo es sin cuestionamiento, inspiración y base de las reflexiones que Judith Nieto quiere plasmar en la escritura de su ensayo sobre la enfermedad humana. Su aproximación a poner en el alma ‘el síntoma’, insta a la profesora de filosofía a la búsqueda del alivio o curación de las afecciones físicas del cuerpo, a comprender su origen y naturaleza. La sublimación del sufrimiento termina convirtiéndolas en mentales o del alma. Esta es la razón por la que la filósofa antioqueña se dedica a explorar las tácticas o instrumentos de curación que van desde la hechicería, magia y chamanismo, pasando por la curación de la *Christian Science*, de Baker-Eddy (un precedente del Cientismo actual o el magnetismo y la sugestión de Mesmer), hasta llegar a la irrupción de la terapia psicoanalítica como la diera a conocer Sigmund Freud. Esta búsqueda en el pasado, plantea un reto multi e inter disciplinario dentro de la investigación de Judith Nieto. De ahí que nombres procedentes de la antropología, psicología, filosofía, historia y medicina se hacen presentes. El referente de Lévi-Strauss, por ejemplo, es un fundamento que

ofrece sostén al *continuum* de la reflexión que propone la escritora: investigar las primeras prácticas de comunicación y sociabilización, para rastrear los orígenes y naturaleza de la práctica terapéutica por la palabra, práctica que buscaba retrasar la utilización del *pharmakon* sustituyéndola por el lenguaje. A la filósofa le importa revisar la posición de los creadores de la civilización occidental en relación a los efectos de la palabra. En su empleo como alivio o cura, además de instigadora y protagonista de todas las acciones humanas: las buenas y las malas, es decir, de las que nos curan y de las que nos enferman, de las que causan las múltiples disposiciones del alma para ejercer las distintas acciones a las que se ve impelida.

El tercer capítulo nombrado, *El héroe melancólico*, se plantea el poder de la palabra como recurso purificador pero también, como escenario de guerra y de muerte. Entre la enfermedad y la cura invocada por la epopeya o la tragedia, el hombre y la mujer es la víctima voluntaria, es su cuerpo el que se degrada, el que se aísla, el que se oculta y claro está, sobre el cuerpo es sobre el que se emplea el decir curativo.

Cuando nos enfermamos nos desborda la realidad y acaece el temor. En *Los efectos del miedo*, título del cuarto capítulo, Judith Nieto se enfrenta con la comprensión de las enfermedades incurables, y por lo mismo innombrables. Está la enfermedad del cuerpo, la del alma, la del amor y la de la creación, de ahí que, al tiempo que Nieto nos interna en la historia de las reflexiones de los grandes protagonistas del pensamiento occidental sobre la enfermedad, nos informe no solo de quiénes hablan sobre las enfermedades a distancia, sino de quiénes padeciendo una larga y dolorosa, escriben en atención a los dictados de la memoria de su cuerpo.

Para efectos de este ensayo la filósofa exhorta a la lectura de un escritor y de sus novelas. La mezcla de su biografía y su obra literaria le permite a Nieto avistar la enfermedad y la agonía, la del cuerpo individual, la del escritor mismo, que padece de alcoholismo y la del cuerpo de un continente geográfico, cuyos habitantes padecen la guerra, el aislamiento, el pánico, la soledad y el olvido. El de *Sándor Márai* es el quinto capítulo, el cual invita a pensar al creador y su látigo creador, a pensar en el artista y su *demón*. En una

vida hecha letra y a partir de palabras, siempre las consecuencias serán dolorosas y prueba del talento e imaginación de los privilegiados por los dioses. El tema de la enfermedad y la cura a través del alma es la gran influencia que la filósofa ha recibido de Sándor Márai y en especial de su novela *La hermana*. Desde su propia vivencia, el autor exiliado en Estados Unidos procedente de algún lugar cercano a Budapest, hace de la escritura la terapéutica que lo sostiene hasta el día en que decide quitarse la vida.

En «Todo enfermo es un hombre» nos encontramos con una constelación de conceptos alumbrados desde la filosofía, la literatura y el psicoanálisis. Constelación atravesada por el haz de la historia del arte y de cada una de las narraciones sobre la enfermedad humana para contener y muchas veces eliminar ‘el mal’ que habita nuestro cuerpo y nuestra mente. Las reflexiones en torno a la enfermedad constatan las otras aficciones conceptuales de la autora, las cuales irremediablemente nos conducen a un mismo lugar: comprender lo que le acontece a los cuerpos, motivo capital para llamar a dialogar disciplinas injustamente aisladas por quienes aman la escisión entre la razón y la emoción. Los alcances y límites de la palabra humana se proponen tan próximos al peligro como a la cura ¿es posible el alivio por la vía de la palabra?

Para Judith Nieto, es Freud en el siglo XIX quien volcará la atención de la humanidad en la relación que podemos establecer entre la enfermedad, el cuerpo, la palabra y la cura. La mención del médico austriaco no es fortuita, no en el texto de Judith, quien encuentra el mejor pretexto para invocar a la melancolía, motor de la histeria o de los efectos del miedo, uno de los ejemplos de la psiconeurosis más estudiados por el vienés. Sobre la melancolía, esa afectación profunda del deseo que se caracteriza en general por una específica pérdida subjetiva del yo mismo, se circunscribe el diagnóstico de los personajes de Márai, el autor elegido por la profesora Nieto para enseñar que a través de la palabra también se cura. Algo hay en la palabra cuya virtud está en cambiar el corazón de los hombres y de las mujeres también. Pero también hay algo en el silencio, en la nota enmudecida y en la nota en fuga ocupada por la palabra. Más por otra parte,

tener que contar algo como imperativo podría convertirse enfermizo. La enfermedad es presentada por Nieto en relación con la verdad en cada una de las pesquisas filosóficas y de revisión de otras disciplinas, como un vínculo inevitable de la configuración de nuestras realidades.

¿Qué tienen que ver la enfermedad y la verdad? La enfermedad es presentada por Judith Nieto en relación con la verdad en cada una de las pesquisas filosóficas y de revisión de otras disciplinas, como un vínculo inevitable de la configuración de nuestras realidades. Nuestras enfermedades son todas fenómenos de una sensibilidad más elevada que quisieran transformarse en fuerzas superiores (Novalis, 2006, 46). Esta fuerza es como en Nietzsche, la Voluntad de verdad, el querer antes que la nada una verdad a la que aferrarse. Tal vez la verdad es un error total, así como la salud es una enfermedad también total según Novalis. En *La hermana*, Márai deja claro que las palabras no alcanzan, que la verdad no llega: La hermana Carissima monja enferma y pálida que consigue ocultar la encarnación de la muerte con su carácter seco y frío con la vida, su relación dura con la verdad, su ausencia radial de toda demanda al otro, el ser puente ante lo fatal, son rasgos que la define (Nieto, 2016, 322). Una reiterada imagen que proyectaría en todas sus novelas: “¿Qué importan, al final de la vida, la verdad y la mentira, el engaño, la traición, el intento de asesinato mismo, qué importa dónde cuándo y cuántas veces me engaño contigo, con mi mejor amigo, mi esposa, el único y verdadero amor de mi vida, mi única y gran esperanza?” (Márai, 2006, 165). La verdad no está en las palabras. Llegará el día en que ya no tendrá tanta importancia saber la verdad. Ni responder a la verdad. A la verdad se acostumbra uno, dice Márai “como un enfermo se acostumbra a la peligros y amarga medicina que puede matarlo o curarlo” (2016, 287).

¿Qué representa el arte para el mundo de la enfermedad? En el prólogo al libro mencionado escrito por Patricia Nieto, la periodista alude a la pintura de Adam Elsheimer del año 1597 titulado “Santa Isabel atendiendo a los enfermos”, Todo enfermo es un hombre, pero también una mujer. Es sobre el fondo multiplicado de enfermos que ocupan el asilo húngaro y

no sobre el primer plano cuya presencia es ocupada tímidamente por la mujer a quien se espera honrar con la inmortalización de esta pintura, que roba la atención de Nieto en su última entrega ensayística. Sobre los enfermos y su enfermedad, sobre la aventura que significa ensayar formas de alivio y curación para restaurar o restablecer las funciones “normales” de los cuerpos. Son numerosísimas las representaciones iconográficas sobre la enfermedad, Judith nos recuerda muchas de ellas. En especial la angustia que sobresale en la obra de *Edvard Munch*, o el miedo del Quijote que retrata su ansiedad tras la que pide a su Escudero una palabra más, una historia más, un “quiero volver a oír”. Pero también está la siempre presente música y sus silencios: pues, aunque la melodía nunca tiene un significado, lo dice todo, todo lo que no puede decirse con palabras (Márai, 2006, 253). La voz es recomendada para volver a escuchar, paliativo indicado por uno de los médicos tratantes de *la hermana*, novela que por otra parte, aparece en alemán como *Musik in Florenz*. Del *adagio* al *allegro cantabile*. Así procede la búsqueda por el sentido del cuerpo enfermo en la reflexión de Nieto. Entre alusiones pictóricas, literarias y musicales en medio –como ella misma confiesa– del sonido de la banda sonora del *Secreto de sus ojos* de Juan José Campanella (2016, 353). El silencio de la enfermedad es el grito del silencio y la memoria su juez y testigo. “El recuerdo que hace las veces de lienzo, para componer un fresco donde hay lugar para los ecos musicales y para los sonidos de una vida presa de la desaparición” (2016, 346-7).

Después de leer 361 páginas queda la imagen de que lo más cercano a nuestra condición tiene que ver con lo patológico. Las líneas leídas exhortan a formarnos una sensibilidad ante el problema de la enfermedad. Pero sobre todas las cosas intenta privilegiar a la palabra como el antídoto antes del fármaco. La palabra está entre las posibilidades de tratamiento y alivio es de las propuestas más dicientes y merecedora de ahondar. Nos enfermamos de epidemias pero también de olvido o de apatía, enfermedades normalizadas en nuestro presente y «Todo enfermo es un hombre» se gestó para recordárnoslo.

Referencias

- El rincón de la academia. (15 de enero de 2017). *Los 10 mejores libros académicos de 2016*. En: <http://www.elspectador.com/noticias/educacion/los-10-mejores-libros-academicos-de-2016-articulo-674882>. Recuperado el 29 de febrero de 2019.
- Márai, S. (2006). *El último encuentro*. Barcelona, Salamandra.
- _____. (2007). *La hermana*. Barcelona, Salamandra.
- Nieto, J. (2016). *Todo enfermo es un hombre*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander.
- Novalis (2006). *Gérmenes o fragmentos*. Versión española de J. Gebser. México. Editorial Seneca.

Adriana Patricia Carreño Zúñiga (patrice.faiht@gmail.com): Profesora de la Universidad Industrial de Santander, Colombia.

Lewis George Bloodworth *

***Secularism and Cosmopolitanism: Critical Hypotheses
on Religion and Politics. Étienne Balibar.***
**(Columbia University Press, Nueva York, 2018,
288 páginas)**

Cuando se vacía el espacio político, asoma su cabeza lo religioso. Este es, abreviando, el problema central que orienta al excelente nuevo libro de Etienne Balibar, *Secularism and Cosmopolitanism*, un texto que ofrece una variedad de brillantes análisis que no solo profundizan nuestra comprensión de la problemática de la religión en la sociedad contemporánea, sino también de cómo la laicidad [*laïcité* en francés, *secularism* en inglés, GGQ] se encuentra en necesidad vital de reforma teórica y conceptual. En el libro, Balibar intenta fundar ‘una nueva crítica de la religión’ que amplíe el mismo concepto de lo religioso más allá de la religión, hacia el ámbito de lo laico (pág. viii). ¿Qué significa esto? Significa que la sociedad contemporánea, a través de comportamientos rituales y concepciones sacralizadas del Estado, la ciudadanía y el intercambio económico, se ha investido de características cuasi religiosas. La laicidad liberal es incapaz de verse a sí misma críticamente, principalmente debido a que ella misma se ha convertido en su propia forma de religión: se ha ritualizado en prácticas como el voto o el intercambio monetario, y se ha visto dominado por temas trascendentales como el poder inmutable del ciudadano y sus derechos (bajo este criterio, el caso de Israel representa más bien una parodia).

Como su maestro Althusser, Balibar busca asegurarse de que dios no tenga dónde esconderse (ver Althusser, 1974), de que la crítica esté a la altura de la transformación, y de que una laicidad

revitalizada trabaje de la mano con un proyecto *cosmopolita* de renovación democrática. Es aquí donde Balibar usa el lenguaje de la *herejía*, la cual constituye una forma de habla o acción que cuestiona las sensibilidades religiosas, dirigiendo la atención hacia las contradicciones y a la omnipresencia del poder, proveyendo así una visión alternativa o un nuevo ámbito de posibilidades. Reformar la laicidad de modo que pueda mediar entre *diferencias antropológicas* arraigadas requiere que nosotros como ciudadanos nos comprometamos en debates heréticos en el dominio público, desafiando las presuposiciones en las que se fundamenta la vida pública, y con ello volviendo hacia las nuestras las mismas críticas que lanzamos hacia otras sociedades religiosas. Este libro provee por tanto una contribución vital a la literatura sobre laicidad y ofrece una lectura novedosa de la relación mimética que define los encuentros entre lo religioso y lo laico.

El libro se divide en tres partes. Se compone de textos separados que han sido revisados: la primera parte fue publicada en Francia (*Saeculum: Culture, Religion, Idéologie* 2012), mientras que la segunda consiste en tres ensayos que habían sido publicados anteriormente: *Note on the origin and uses of the word “Monotheism”* (2006), *God Will Not Remain Silent: Zionism, Messianism, and Nationalism* (2009), y *What Future for Laïcité?* (2005). La tercera parte abarca tres declaraciones mucho más cortas, publicadas en distintos lugares como artículos

populares, y aportan un buen suplemento para concluir el texto. Cada parte se complementa y puede leerse de un modo no cronológico. Aunque Balibar regularmente hace referencia a la situación francesa y las particularidades de la *Laïcité*, los temas del libro tienen una relevancia más amplia, y serán probablemente de gran interés para aquellas personas en la izquierda que intentan navegar los problemáticos territorios de la religión, la cultura y en tema recurrente de en qué consiste ser ciudadano. Sin más preámbulo, empecemos por el problema de lo universal.

En la formulación de Balibar, el problema apremiante de nuestra coyuntura es el de un ‘conflicto de universalidades’ que a menudo parecen solo poder comunicar sus diferencias mediante el conflicto o la violencia (pág.59). En las democracias occidentales, a través del paradigma laico liberal de lo público y lo privado, este conflicto asume una dimensión más profunda, forzando a que las minorías religiosas (históricamente la diáspora judía; contemporáneamente la comunidad musulmana) entren en un estado de ‘*homo-duplex*’ (pág.58), al quedar sus identidades atrapadas entre lo cívico y lo religioso. Sin embargo, como también reconoce Balibar, nuestro mundo *cosmopolita* es de naturaleza transnacional (aunque nos le resistamos) y esto viene con dinámicas que difieren entre sí: la “relativización de fronteras, la hibridación de culturas y las migraciones de poblaciones” (pág. viii), lo cual significa que “ninguna política democrática verdaderamente secularizada que sea social y culturalmente progresista puede sostenerse sin cosmopolitismo” (pág. 7). Así, hoy en día las personas religiosas están atrapadas entre las demandas de su comunidad y las de la comunidad a la que se han unido voluntariamente o, a los que se han visto obligados en el contexto de conflictos recientes y desplazamientos históricos.

Es oportuno mencionar, como lo hace Balibar, la relación divergente pero interconectada entre religión y cultura. En el modo religioso, “uno se convierte individual o colectivamente a un credo, reconoce la autoridad de la ley o la verdad de un dogma, elige un camino a la salvación, le sirve a Dios o incluso a un nombre, y se hace adepto a un ritual”, mientras que “uno solamente

puede adaptarse a una cultura o adaptarse, con mayor o menor facilidad, a sus formas de vida, porque ellos no comprometen el cuerpo y afectan al inconsciente del mismo modo (pp. 36-37). Y por tanto, podemos inferir que la religión implica que la comunidad “confronte la universalidad del mundo (o de la verdad)”, y esto diverge del modo cultural que es de naturaleza particularista (pág. 37).

Históricamente, las religiones han sido capaces de viajar expansivamente, mientras que las culturas a menudo han permanecido relativamente estáticas. No obstante, el carácter transnacional de la sociedad y la economía globales, su transformación cosmopolita, ha problematizado posteriormente la fijeza de la religión y la cultura en una totalidad territorial. Con la globalización, lo que ocurre es el hacerse-cultural de la religión y el hacerse-religioso de la cultura, mientras las poblaciones se fusionan y se hibridan. El ritual se encuentra con las prácticas abstractas de la cultura, tras lo cual ambas se ven mutuamente comprometidas y determinadas, siendo este proceso a la vez constructivo y destructivo. Históricamente, acaso podamos usar las diversas expansiones imperiales, con sus herencias desgarradas por las tensiones culturales y religiosas, como estudios de caso de cuasi-globalización. El sujeto religioso puede inclinarse hacia la retirada o la aceptación de nuestra realidad presente, pero en el caso de los sistemas europeos el sujeto debe además enfrentar las determinaciones de la ciudadanía.

El análisis por Balibar de la *laïcité* y su relación con la ciudadanía aporta una intervención importante en este sentido. Para el autor, la *laïcité* se encuentra entre dos tradiciones de catolicismo y republicanism, y sus respectivas contrapartes Ilustradas: Hobbes y Locke. La primera tendencia le atribuye al Estado el poder de representar los mejores intereses de la multitud y es por tanto de naturaleza estatista o autoritaria, mientras que la segunda tendencia se inclina hacia la tolerancia y el libertarismo (pág. 163). Con el primero, el interés público asume la prioridad, mientras que en el segundo lo hace lo privado. Balibar argumenta que en el contexto francés, la *laïcité* ha mutado hacia una forma de ‘*laicidad identitaria*’ que implica que “la

identidad de la República ... reside en la laicidad y, correlativamente, que la laicidad debe servir para la asimilación de las poblaciones de origen extranjero ... para evitar que, por su cultura y creencias religiosas, constituyan un ‘*cuero extraño*’ en el corazón de la nación” (pág. 164).

Esto nos lleva entonces a la rivalidad mimética entre la laicidad y lo religioso, cada uno reflejando al otro; lo sagrado penetrando en terreno laico. Como afirma Balibar, la *laïcité* ha producido “la sacralización de la Nación como una entidad cuasi-divina y transhistórica” (pág. 119) y consecuentemente intenta neutralizar parcialmente a la política (en el sentido de Schmitt del antagonismo entre enemigos) regulando la “competencia política legítima” en oposición al “antagonismo político ilegítimo” (pág. 123). Aquí es donde la herejía se vuelve importante como herramienta contra el dogmatismo; volvemos sobre esta idea más adelante.

Otra dimensión crucial de la tesis de Balibar es la de lo intraducible, que en este caso se manifiesta más explícitamente en los modos conflictivos en los que el universalismo islámico (y por extensión judío) y el universalismo laico (cristianizado) se relacionan entre sí. Ambos carecen del lenguaje necesario para articular plenamente un entendimiento del otro, sus historias divergentes, herencias escatológicas y diferencias etimológicas, volviendo difíciles los intercambios positivos, especialmente cuando entran en juego las relaciones de poder y las herencias de violencia. Reconocer la precariedad del lenguaje va contra el optimismo de Ulrich Beck en las posibilidades de la globalización para producir una ‘imaginación dialógica’ actualizada que permitiría que los problemas globales se traduzcan en preocupaciones locales (2006, pág. 89). En consecuencia, el ensayo de Balibar “*Nota sobre el origen y usos de la palabra ‘Monoteísmo’*” (pág. 69) es particularmente esclarecedor al ilustrar cómo en el mismo nivel del lenguaje, el cristianismo y la laicidad se desarrollaron sincréticamente, cada uno tomando prestado del otro para desarrollar sus prácticas, rituales e instituciones. El monoteísmo, y por extensión lo religioso, son etimológicamente romanos y cristianos: consecuentemente, a través del mismo uso de tales términos producimos una ‘*romanización del mundo*’ (pág. 27). ¿Por qué es

esto importante? Bueno, puesto que si seguimos las lecciones del pensamiento deconstructivista y las ideas de Edward Said sobre el orientalismo, podemos entender que el lenguaje impone al sujeto una relación de poder, influencia cómo nos comportamos en el mundo. Debemos asegurarnos de que el subalterno *pueda* hablar (pág. 151), que el lenguaje que usamos no sea solo de nosotros sino también de ellos o, mejor aún, debemos inventar un nuevo lenguaje (de interacción mutua y no de homogeneidad). Puesto en otras palabras, necesitamos reconfigurar ‘regímenes de traducción’ para convertirnos en sujetos que puedan relacionarse (pág. 32). Considerando el predicamento en el que nos encontramos a nivel mundial, este llamado por un nuevo lenguaje tiene gran relevancia y seguramente será necesario si buscamos actuar en conjunto.

De este modo llegamos al tema prevaleciente del choque de civilizaciones, la reiterada problemática de privilegiar una civilización sobre otra, de su tendencia a imponer fronteras rígidas y escudarse tras ellas en nombre de la pureza. El conflicto entre universalismos produce un proceso de intensificación mimética, a la vez que la sacralización concretiza dogmas que de otro modo estarían abiertos a posibles reformas. Por ejemplo, los *regímenes corporales* (pág. xxxii) de las sociedades occidentales, que pueden afirmar que aspiran a la liberación, pero terminan siempre prescribiendo una narrativa sobre cómo deben actuar o vestirse las mujeres. En este sentido, las ideas de Balibar sobre los debates alrededor de la prohibición del velo en Francia son en increíblemente útiles y esclarecedoras. Como dice: ‘los sujetos femeninos se encontraron en medio de las líneas de batalla y las estrategias de dos grupos que pueden ser descritos como falocráticos... y que han convertido la regulación de los cuerpos de las mujeres en el campo de batalla y la apuesta de su voluntad de poder o la defensa de su hegemonía’ (pág. 17). Prohibir el velo le impone un dilema a las mujeres musulmanas que lo usan, las obliga a tomar una decisión: participar en la vida pública y abandonar la autonomía cultural propia, o quedar relegadas a la esfera privada y con ello preservar su identidad cultural. Ambas opciones inhiben la libertad, y ambas le imponen una decisión regulatoria a mujeres

que ya no tienen voz para articular su identidad y su autonomía.

Balibar sugiere así que debemos criticar heréticamente los universalismos existentes (religión, capitalismo, laicidad, etc.) y empezar a construir un *mediador evanescente* que asuma la forma de un ‘secularismo secularizado’, además de ‘des-estatizado’, ‘des-cristianizado’, y ‘desmasculinizado’ (pág. 60). Una laicidad de este tipo encarnaría las disposiciones heréticas de Spinoza (2014) y los argumentos anti-teleológicos de Derrida (2001), y, como argumenta Balibar, ‘podría llamársele declarativa o performativa, en el sentido de que hace efectiva su propia libre afirmación de verdad... frente a discursos de poder basados en mitos, revelaciones o la fuerza del hábito, pero también frente a la autoridad de la ciencia y la ley’ (pág. 56). Balibar no es prescriptivo: no presenta una plataforma con políticas desde las cuales podamos sustituir nuestras instituciones seculares existentes, pero sí nos provee de un análisis esencial de nuestro predicamento contemporáneo y de la naturaleza de la bestia que ha profundizado (y no disminuido) el conflicto en nuestras sociedades. Este libro es por lo tanto una lectura vital, que nos desafía y nos interroga, y del que todos podemos beneficiarnos.

Nota

- * Esta reseña apareció originalmente en inglés en *Marx and Philosophy Review of Books*, URL: https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/16496_secularism-and-cosmopolitanism-critical-hypotheses-on-religion-and-politics-by-etienne-balibar-reviewed-by-lewis-george-bloodworth/

Traducción de George García Quesada.

Referencias

- Althusser, Louis (1974) Ideología y aparatos ideológicos del Estado. *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI, 102-151.
- Beck, Ulrich (2006) *Cosmopolitan Vision*. Cambridge: Polity Press.
- Derrida, Jacques (2001) *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Abingdon: Routledge.
- Spinoza, Benedictus de (2014) *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.

Lewis George Bloodworth (lgb23@kent.ac.uk). Estudiante de doctorado en la Universidad de Kent (Reino Unido). Actualmente trabaja en su tesis, ‘La aporía amorosa’, que profundiza en los debates contemporáneos sobre el amor y lo político.

VI. CRÓNICAS

Luis Camacho
Presidente, Asociación Costarricense de Filosofía

Primer Encuentro de la Red Iberoamericana de Filosofía. Universidad Federal de Bahía, Salvador de Bahía, Brasil, 19-20 de abril 2017

La integración de las instituciones y asociaciones filosóficas del continente ha sido el objetivo de varias iniciativas y proyectos, entre los que conviene recordar la creación de la Sociedad Interamericana de Filosofía en Sao Paulo, Brasil, en 1954. Muchos años después Brasil es de nuevo el marco para otra iniciativa, los primeros pasos para la fundación de la Red Iberoamericana de Filosofía (RIF). Las fechas para consignar a la posteridad en este caso son el 19 y 20 de abril de 2017 y el lugar la Universidad Federal de Bahía. Se trató de una reunión preparatoria cuyo resultado se concretó en dos documentos: una declaración y una acta con los acuerdos tomados. Ambos documentos se adjuntan. Se espera que a fines del próximo año en un congreso en Mérida, Yucatán, la Red (RIF) quede finalmente constituida.

Puesto que suele establecerse una relación entre asociaciones y congresos, conviene distinguir dos series, dado que ya ha habido congresos “iberoamericanos” del mismo modo que hubo congresos llamados “interamericanos” antes de la fundación de la SIF. Por una parte, se han celebrado por lo menos diecisiete congresos con la designación de “interamericanos”. El XVIII tendrá lugar en Colombia en 2019. Decimos “por lo menos” porque también ha habido congresos interamericanos no incluidos en la lista oficial, como por ejemplo el de 1961 en Costa Rica, designado como “II Congreso Interamericano Extraordinario”. Cuántos y cuáles han sido estos

congresos extraordinarios es desconocido para quien esto escribe.

Por otra parte, se han celebrado cuatro congresos llamados “iberoamericanos”, vinculados más bien con la Sociedad de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, fundada en 1987 y con sede en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones de España. El último de estos congresos tuvo lugar en Santiago de Chile en noviembre 2012 y el V se celebrará en Mérida, Yucatán, en noviembre de 2018. Se espera que, una vez constituida, la RIF continúe con la celebración de los congresos con la designación de iberoamericanos a partir del quinto. Así pues, la diferencia entre la SIF y la RIF es ante todo geográfica: mientras la primera incluye Estados Unidos y Canadá pero no otras regiones del mundo, la segunda incluye a Portugal y España pero no a Estados Unidos y Canadá.

La reunión en Salvador de Bahía en abril de 2017 pasa ahora a la historia con el nombre de “Primer Encuentro de la Red Iberoamericana de Filosofía”. Resultó de la convergencia de ideas y preocupaciones de varias personas:

- Antonio Campillo, presidente de la Red Española de Filosofía y decano de Filosofía de la Universidad de Murcia (España).
- Gabriel Vargas Lozano, director del Observatorio Filosófico de México (Universidad Nacional Autónoma de México).

- Joao Carlos Salles, presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía y rector de la Universidad Federal de Bahía (Brasil).
- Concha Roldán, directora del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones de España y encargada de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía.
- Ambrosio Velasco, presidente anterior de la Asociación de Filosofía de México, investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.
- Adriano Correia, de la Asociación Nacional de Posgrados en Filosofía de Brasil.

La coincidencia de intereses se hizo patente en el XVIII Congreso Internacional de Filosofía organizado por la Asociación Filosófica de México en San Cristóbal de Las Casas (Chiapas, México, setiembre 2016), donde en conversaciones informales se llegó a la conclusión de que era necesario poner en marcha una red iberoamericana de filosofía para conectar a las distintas asociaciones y organizaciones ya existentes en cada país. Tres fueron los objetivos que se establecieron para dicha red: (a) defender a escala internacional la presencia de la filosofía en el sistema educativo, (b) cooperar en la organización de los congresos iberoamericanos de filosofía, y (c) promover el pensamiento iberoamericano (en español y en portugués). La convocatoria la hizo Antonio Campillo en noviembre de ese año. Reducciones presupuestarias y eliminación de cursos de filosofía en secundaria en España y México fueron motivo de preocupación por parte de filósofos de ambos países e incentivo para proponer la creación de la red.

A continuación transcribimos el Acta y la Declaración, pero antes debemos dejar constancia una vez más de la hospitalidad de la Universidad Federal de Bahía y de su rector, Joao Carlos Salles.

Primer encuentro de la red iberoamericana de filosofía

Acta

Universidad Federal de Bahía, Salvador de Bahía, 19-20 de abril 2017.

Presentes: Manuel Berrón (Argentina), Eduardo Nievas (Argentina), Joao Salles (Brasil), Adriano Correia (Brasil), Vicente Serrano (Chile), Carlos Patarroyo (Colombia), Maximiliano Prada (Colombia), Julio Minaya (República Dominicana), Leonardo Díaz (República Dominicana), Antonio Campillo (España), María José Guerra (España), Concha Roldán (España), Luis Camacho (Costa Rica), Ángelo Moreno (Honduras), Ambrosio Velasco (México), José Lira (México), Carlos Caorsi (Uruguay) y Corina Yoris (Venezuela).

Primera sesión, sala de audiovisuales de la Rectoría de la UFBA. Se da inicio a las 2 pm.

-ARTÍCULO 1 : el Sr. Rector de la UFBA, Joao Salles, da la bienvenida a los participantes. El Sr. Adriano Correia, representante de la ANPOF (Brasil), se dirige a los presentes. El Sr. Antonio Campillo, presidente de la REF en España, explica los motivos de la convocatoria y los objetivos de esta reunión.

-ARTÍCULO 2: los representantes de Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, España, Honduras, México, República Dominicana, Uruguay y Venezuela exponen la situación de la enseñanza de la filosofía en sus respectivos países, con énfasis en los problemas de la enseñanza en secundaria.

La sesión termina a las 6 y 30 p.m.

Segunda sesión

Sala del Consejo Universitario de la UFBA. Se da inicio a las 8 a.m.

Presentes: los mismos de la primera sesión.

-ARTÍCULO 3. Después de amplia discusión sobre los pasos que se deben dar para la integración y puesta en marcha de una red de asociaciones filosóficas de los países iberoamericanos, se toman los siguientes acuerdos:

1. Una comisión integrada por Ambrosio Velasco, Leonardo Díaz , Antonio Campillo

- y Adriano Correia redactará una declaración sobre el derecho a la filosofía y a la libertad de pensamiento como primer documento fundacional. Un primer borrador de esta declaración será enviado a los participantes a más tardar el miércoles 26 de abril 2017, que deberá ser devuelto con las observaciones de los presentes a más tardar el viernes 28 de abril 2017. Se acuerda incluir en esta declaración referencia a derechos humanos.
2. Se aprueba el nombre de Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)
 3. Como ámbito territorial de la Red se aprueba incluir España, Portugal, Latinoamérica y el Caribe. Las lenguas oficiales de la RIF serán el español y el portugués.
 4. Sobre la colaboración entre SIF y Red se declara que son entidades diferentes, con apoyo mutuo.
 5. Se deja pendiente la elección de sede. Se acuerda distinguir entre sede jurídica y sede operacional. Se creará una asesoría técnica permanente vinculada con la sede jurídica.
 6. Se acuerda incluir dos tipos de asociación: de pleno derecho y colaboradoras. Solo las asociaciones de pleno derecho tendrán derecho a voto. Los criterios para la aceptación de asociaciones tendrán en cuenta su ámbito nacional o internacional. Deberán compartir los fines de la red y se discutirán casos dudosos caso por caso. Cuando no existan asociaciones nacionales podrán ser admitidos como miembros instituciones dedicadas a la enseñanza e investigación en filosofía.
 7. Habrá un voto para cada entidad de pleno derecho.
 8. Se tomarán decisiones preferiblemente por consenso y solo en casos extraordinarios se tomarán acuerdos por votación.
 9. En la Directiva deberán estar representados por lo menos 7 países.
 10. Los miembros de la Directiva durarán en sus puestos periodos de 3 años, procurando que coincidan con los congresos iberoamericanos.
 11. La Red tendrá al menos las siguientes comisiones estables de trabajo: educación, comunicación, universidades e investigación.
 12. Para la organización de los congresos iberoamericanos, en el país sede se establecerá la comisión organizadora que trabajará en coordinación con la directiva.
 13. En la directiva habrá un secretario ejecutivo, tesorero, presidente, dos vicepresidentes de modo que entre el presidente y los dos vicepresidentes estén representadas las tres regiones antes mencionadas y con paridad de género en la medida de lo posible. Habrá, además, vocales en número que se decidirá posteriormente.
 14. La comisión gestora de la puesta en marcha de la Red estará integrada por Adriano Correia, María José Guerra, Corina Yoris y Vicente Serrano, Joao Salles y Ambrosio Velasco. Su coordinación estará a cargo de Antonio Campillo y Adriano Correia.
 15. Previo a la integración de la comisión de la enseñanza de la filosofía trabajarán en el informe sobre la enseñanza de la filosofía: Maximiliano Prada, Carlos Patarroyo, José Lira, Julio Minaya y Eduardo Nievas.
 16. En la redacción de estatutos colaborará Corina Yoris.
 17. En la comisión de universidades e investigación trabajarán Carlos Caorsi, Manuel Berrón, Angel Moreno, Concha Roldán y Leonardo Díaz.
 18. En la comisión de comunicación colaborarán María José Guerra y Adriano Correia.
- ARTÍCULO CUARTO: Carlos Patarroyo informa sobre la organización del XVIII Congreso Interamericano de Filosofía, que tendrá lugar en 2019 entre agosto y octubre en Colombia. En mayo se tomará una decisión sobre el lugar.
- ARTÍCULO QUINTO: Concha Roldán informa que este año se publicará el último volumen de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía y en el último congreso iberoamericano, celebrado en Chile, se acordó crear una asociación para darle continuidad. Se propone que la Red continúe esta serie de congresos siguiendo la numeración. El próximo congreso se realizará en 2018 en Mérida, Yucatán, la segunda semana de noviembre con el título: "Iberoamérica, 5 siglos

de encuentros y desencuentros”. Se piden propuestas de temas de simposios.

Se acuerda:

19. Solicitar a los organizadores que en el congreso mundial en China en 2018 se incluya una sesión sobre filosofía iberoamericana.
20. En el V Congreso Iberoamericano de Filosofía (Mérida, segunda semana de noviembre, 2018) se constituirá formalmente la Red Iberoamericana de Filosofía, cuyos congresos futuros continuarán la numeración a partir del quinto.

-ARTÍCULO SEXTO: leída el acta, los participantes la aprueban.

La segunda sesión termina a las 6 pm del 20 de abril de 2017.

Declaración de Salvador en favor de la Filosofía Salvador – Bahía – Brasil 20 de abril de 2017

Las personas representantes de asociaciones nacionales e internacionales de filosofía de trece países iberoamericanos, reunidas en el I Encuentro de la Red Iberoamericana de Filosofía, celebrado los días 19 y 20 de abril de 2017 en la Universidade Federal de Bahia (UFBA), acordamos hacer pública la presente Declaración:

1. La Filosofía, como ejercicio libre del pensamiento, como reflexión crítica sobre los principios que rigen nuestras acciones y como diálogo racional entre diferentes puntos de vista, es una parte consustancial de todas las civilizaciones. Las grandes tradiciones filosóficas de Oriente y de Occidente, del Norte y del Sur, son un patrimonio vivo de toda la humanidad, a través del cual pueden comunicarse todos los pueblos de la Tierra. La UNESCO reconoce a la Filosofía un papel fundamental en la formación cívica y cultural de los ciudadanos y ciudadanas de todo el mundo. En 1995 hizo pública la
2. La Filosofía es una “escuela de libertad” porque educa a las niñas, niños y jóvenes como ciudadanos libres, capacitados para intervenir con autonomía en la vida pública de su comunidad, al proporcionarles cuatro tipos de formación: el uso riguroso del lenguaje y la comprensión de todo tipo de conceptos y problemas, lo que les ayuda a mejorar sus capacidades de razonamiento y comunicación; la conexión interdisciplinaria entre los distintos saberes científicos, humanísticos y artísticos, necesaria para afrontar la complejidad del mundo contemporáneo; el conocimiento histórico de los grandes sistemas de pensamiento y de las diversas tradiciones culturales que siguen vivas hoy en las distintas comunidades humanas; y, por último, la conjunción entre el conocimiento, la moral y la sensibilidad, imprescindible para lograr un desarrollo personal pleno y equilibrado.
3. La Filosofía es también una “escuela para la paz” porque contribuye a la formación de personas autónomas, reflexivas, capaces de reconocer la valía de la diversidad cultural, respetar el derecho a las diferencias y aprender de ellas para formar consensos plurales e incluyentes que contribuyan a la concordia entre personas, pueblos y naciones. No puede haber democracia allí donde se violan los derechos humanos e imperan la violencia, la intolerancia, la injusticia social y la desigualdad entre diferentes categorías de personas. La Filosofía educa para la paz porque ayuda a fomentar el diálogo, la tolerancia, el respeto, la convivencia pacífica, el reconocimiento de las diferencias y el primado de la justicia.
4. La Filosofía puede practicarse en diferentes lugares y por diferentes medios: la docencia,

Declaración de París en favor de la Filosofía y editó el informe *Filosofía y democracia en el mundo*; en 2005 estableció el tercer jueves de noviembre como Día Mundial de la Filosofía; en 2007 editó el informe *La Filosofía, una escuela de libertad*; y en 2009 publicó la Declaración de Santo Domingo sobre la enseñanza de la Filosofía en América Latina y El Caribe.

la investigación, el asesoramiento ético, la defensa de los derechos humanos, la mediación social, la gestión intercultural, los clubes culturales, la prensa, la creación artística y literaria, etc. No obstante, y en consonancia con las recomendaciones de la UNESCO, los estudios de Filosofía deben tener un lugar específico y diferenciado en el sistema educativo, porque solo de ese modo se garantiza su transmisión generacional y su renovación permanente, y porque toda persona tiene “derecho a la Filosofía”, es decir, derecho a recibir una formación básica que le permita acceder al rico patrimonio del pensamiento filosófico y, en caso de que lo desee, adquirir también los conocimientos especializados necesarios para el ejercicio de la profesión y vocación filosóficas.

5. No puede haber una auténtica democracia si la ciudadanía no es educada para pensar de manera libre y autónoma. Por eso, una sociedad democrática debe contar, entre otros requisitos imprescindibles, con un sistema público de educación que cubra todas las etapas formativas (infantil, primaria, secundaria y universitaria), que proporcione una formación de calidad, que sea accesible a todas las personas sin discriminación alguna por razón de sexo, nacionalidad, clase social, ideología, lengua, religión, etc., y que conceda la debida importancia a los estudios de Filosofía, denominada explícitamente como tal y enseñada por filósofos profesionales, desde la infancia hasta la educación superior. Para ello, es necesario contar con centros superiores de formación docente del profesorado.
6. También es necesario contar con un sistema público de investigación integrado por universidades y centros de investigación; dotado de recursos suficientes en todos los ámbitos: científicos, humanísticos y artísticos; basado en el mérito, la creatividad y la responsabilidad social de los investigadores; y que conceda la debida relevancia a la investigación y difusión del pensamiento filosófico.
7. Más allá del ámbito académico, es necesario crear espacios, tanto físicos como virtuales, con el fin de posibilitar el acceso de la ciudadanía a la reflexión crítica y al debate público, y, con ello, al ejercicio de las prácticas democráticas.
8. Rechazamos los drásticos recortes presupuestarios que muchos gobiernos de los países iberoamericanos están aplicando en los últimos años al sistema educativo, a las universidades, a los centros de investigación y a la cultura. Rechazamos igualmente las reformas legislativas encaminadas a eliminar o reducir los estudios filosóficos y humanísticos. Denunciamos a los gobiernos que subordinan los derechos humanos de toda la ciudadanía a los intereses de los grandes poderes económicos, y que pretenden imponer en las políticas públicas una concepción mercantilista y tecnocrática del conocimiento y de la educación.
9. La Filosofía es un bien común de la humanidad porque tiene un alcance universal, pero también porque expresa la diversidad de nuestras experiencias histórico-culturales y de las lenguas en las cuales pensamos. Por eso, defendemos el cultivo y la difusión de la Filosofía en las lenguas española y portuguesa, en las demás lenguas hispánicas y en las de los pueblos originarios, no solo como un derecho de los pueblos iberoamericanos a expresarse en sus lenguas maternas, sino también como una contribución al patrimonio cultural de la humanidad.
10. Las asociaciones filosóficas firmantes de la presente Declaración nos comprometemos a trabajar de manera coordinada en favor de la Filosofía. Y, para ello, acordamos crear la Red Iberoamericana de Filosofía, con un triple objetivo: defender en todo el ámbito territorial iberoamericano la presencia de los estudios de Filosofía en el sistema educativo; cooperar en la organización de los Congresos Iberoamericanos e Interamericanos de Filosofía; y promover en todo el mundo la creación y difusión del pensamiento filosófico en español, en portugués y en las demás lenguas minoritarias del ámbito cultural iberoamericano.

Firman la presente Declaración:

Manuel Berrón (AFRA, Argentina), Eduardo Nievas (SAPFI, Argentina), Adriano Correia (ANPOF, Brasil), João Carlos Salles (SIF, Brasil), Vicente Serrano (ACHIF, Chile), Carlos G. Patarroyo (SCF, Colombia), Maximiliano Prada (SCF y RNPF, Colombia), Luis Camacho (ACOFI, Costa Rica), Antonio Campillo (REF, España), María José Guerra (REF, España), Concha Roldán (ASIF-EIAF-Instituto de Filosofía del CSIC, España), Ángel A. Moreno (ACAFI, Honduras), Ambrosio Velasco (AFM, México), José de Lira (AFM, México), Gabriel Vargas (OFM, México), Abdiel Rodríguez (ACAFI, Panamá), João M. Cardoso (SPF, Portugal), Julio Minaya (ADOFIL, República Dominicana), Leonardo Díaz (UASD, República Dominicana), Carlos E. Caorsi (SFU, Uruguay) y Corina Yoris (SVF, Venezuela).

Declaración de Salvador a favor da Filosofia

Salvador – Bahia – Brasil

20 de abril de 2017

Nós, representantes de associações nacionais e internacionais de filosofia de treze países ibero-americanos, reunidos no I Encontro da Rede Iberoamericana de Filosofia, realizado nos dias 19 e 20 de abril de 2017 na Universidade Federal da Bahia (UFBA), acordamos tornar pública a presente Declaração:

1. A Filosofia, como exercício livre do pensamento, como reflexão crítica sobre os princípios que regem nossas ações e como diálogo racional entre diferentes pontos de vista, é uma parte consubstancial de todas as civilizações. As grandes tradições filosóficas do Oriente e do Ocidente, do Norte e do Sul, são um patrimônio vivo de toda a humanidade, através do qual podem se comunicar todos os povos da Terra. A UNESCO reconhece que a Filosofia desempenha um papel fundamental na formação cívica e cultural das cidadãs e dos cidadãos de todo o mundo. Em 1995 publicou a Declaração de Paris em favor da Filosofia e editou o relatório *Filosofia e democracia no mundo*; em

2005 estabeleceu a terceira quinta-feira de novembro como o Dia Mundial da Filosofia; em 2007 editou o relatório *A filosofia, uma escola de liberdade*; e em 2009 publicou a Declaração de Santo Domingo sobre o ensino da Filosofia na América Latina e no Caribe.

2. A Filosofia é uma “escola da liberdade” porque educa as crianças e os jovens como cidadãos livres, capacitados para intervir com autonomia na vida pública de sua comunidade, ao proporcionar-lhes quatro tipos de formação: o uso rigoroso da linguagem e a compreensão de todo tipo de conceitos e de problemas, o que lhes ajuda a aprimorar suas capacidades de arrazoamento e de comunicação; a conexão interdisciplinar entre os distintos saberes científicos, humanísticos e artísticos, necessária para enfrentar a complexidade do mundo contemporâneo; o conhecimento histórico dos grandes sistemas de pensamento e das diversas tradições culturais que seguem vivas hoje nas distintas comunidades humanas; e, por último, a conjunção entre o conhecimento, a moral e a sensibilidade, imprescindível para alcançar um desenvolvimento pessoal pleno e equilibrado.
3. A Filosofia é também uma “escola para a paz”, porque contribui para a formação de pessoas autônomas, reflexivas, capazes de reconhecer a importância da diversidade cultural, de respeitar o direito às diferenças e de aprender a partir delas para formar consensos plurais e inclusivos que contribuam para a concórdia entre pessoas, povos e nações. Não pode haver democracia onde os direitos humanos são violados e imperam a violência, a intolerância, a injustiça social e a desigualdade entre diferentes categorias de pessoas. A Filosofia educa para a paz porque ajuda a fomentar o diálogo, a tolerância, o respeito, a convivência pacífica, o reconhecimento das diferenças e o primado da justiça.

4. A Filosofia pode ser praticada em diferentes lugares e por diferentes meios: a docência, a investigação, o assessoramento ético, a defesa dos direitos humanos, a mediação social, a gestão intercultural, as associações culturais, a imprensa, a criação artística e literária etc. Não obstante, e em consonância com as recomendações da UNESCO, os estudos de Filosofia devem ter um lugar específico e diferenciado no sistema educativo, porque apenas desse modo se garante sua transmissão geracional e sua renovação permanente, e porque toda pessoa tem “direito à Filosofia”, isto é, direito a receber uma formação básica que permita acessar o rico patrimônio do pensamento filosófico e, caso deseje, adquirir também os conhecimentos especializados necessários para o exercício da profissão e da vocação filosóficas.
5. Não pode haver uma autêntica democracia se os cidadãos não são educados para pensar de maneira livre e autônoma. Por isto, uma sociedade democrática deve contar, entre outros requisitos imprescindíveis, com um sistema público de educação que cubra todas as etapas formativas (infantil, primária, secundária e universitária) e proporcione uma formação de qualidade acessível a todas as pessoas, sem discriminação alguma por gênero, nacionalidade, classe social, ideologia, língua, religião etc., e que conceda a devida importância aos estudos de Filosofia, explicitamente nomeada como tal e ensinada por filósofos profissionais, desde a infância até a educação superior. Para isto, é necessário contar com centros superiores de formação dos professores.
6. Também é necessário contar com um sistema público de investigação integrado por universidades e centros de investigação; dotado de recursos em todos os âmbitos: científicos, humanísticos e artísticos; baseado no mérito, na criatividade e na responsabilidade social dos investigadores; e que conceda a devida relevância à investigação e à difusão do pensamento filosófico.
7. Além do âmbito acadêmico, é necessário criar espaços, tanto físicos quanto virtuais, com o fim de possibilitar o acesso dos cidadãos à reflexão crítica e ao debate público, e, com isto, ao exercício das práticas democráticas.
8. Rechaçamos os drásticos cortes orçamentários que muitos governos dos países iberoamericanos estão aplicando nos últimos anos ao sistema educativo, às universidades, aos centros de investigação e à cultura. Rechaçamos igualmente as reformas legislativas encaminhadas para eliminar ou reduzir os estudos filosóficos e humanísticos. Denunciamos os governos que subordinam os direitos humanos de todos os cidadãos aos interesses dos grandes poderes econômicos e que pretendem impor nas políticas públicas uma concepção mercantilista e tecnocrática do conhecimento e da educação.
9. A Filosofia é um bem comum da humanidade porque tem um alcance universal, mas também porque expressa a diversidade de nossas experiências histórico-culturais e das línguas nas quais pensamos. Por isto, defendemos o cultivo e a difusão da Filosofia nas línguas portuguesa e espanhola, nas demais línguas hispânicas e nas dos povos originários, não apenas como um direito dos povos iberoamericanos a se expressar em suas línguas maternas, mas também como uma contribuição ao patrimônio cultural da humanidade.
11. As associações filosóficas subscritoras da presente Declaração se comprometem a trabalhar de maneira articulada em favor da Filosofia. E, para isto, concordamos em criar a Rede Iberoamericana de Filosofia, com um triplo objetivo: defender em todo o âmbito territorial iberoamericano a presença dos estudos de Filosofia no sistema

educativo; cooperar na organização dos Congressos Iberoamericanos e Interamericanos de Filosofia; e promover em todo o mundo a criação e a difusão do pensamento filosófico em português, em espanhol e nas demais línguas minoritárias do âmbito cultural iberoamericano.

Assinam a presente declaração:

Manuel Berrón (AFRA, Argentina), Eduardo Nievas (SAPFI, Argentina), Adriano Correia (ANPOF, Brasil), João Carlos Salles (SIF, Brasil), Vicente Serrano (ACHIF, Chile), Carlos G.

Patarroyo (SCF, Colombia), Maximiliano Prada (SCF y RNPF, Colombia), Luis Camacho (ACOFI, Costa Rica), Antonio Campillo (REF, España), María José Guerra (REF, España), Concha Rolandán (ASIF-EIAF-Instituto de Filosofía del CSIC, España), Ángel A. Moreno (ACAFI, Honduras), Ambrosio Velasco (AFM, México), José de Lira (AFM, México), Gabriel Vargas (OFM, México), Abdiel Rodríguez (ACAFI, Panamá), João M. Cardoso (SPF, Portugal), Julio Minaya (ADOFIL, República Dominicana), Leonardo Díaz (UASD, República Dominicana), Carlos E. Caorsi (SFU, Uruguay) y Corina Yoris (SVF, Venezuela).

Oswaldo Montero Salas

**Doscientos años del nacimiento de Karl Marx.
Actualidad y desafíos. Facultad de Letras de la
Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica,
14 de mayo de 2018**

El 5 de mayo del 1818, en Tréveris, Alemania, nació Karl Marx. Dado por muerto una y otra vez, hoy, doscientos años después de su natalicio, está más vivo que nunca. Como crítico y teórico implacable, Marx fue dado por muerto numerosas veces, pero siempre ha conseguido librarse de la muerte teórica e histórica. Como bien sostiene Kurz (2002), tal hecho se debe a un motivo central: la teoría marxiana sólo puede descansar en paz con su objeto, *i. e.* el modo de producción capitalista.

Con la caída del muro de Berlín se promulgó con bombos y platillos el ocaso definitivo de Marx, a la vez que se declaraba el triunfo terminante de la economía de mercado y la democracia liberal. Es un hecho que tras el colapso de las experiencias del socialismo histórico se puso fin a cierto tipo de lecturas y recepciones de Marx, aquellas que le habían transformado en santo patrono de sus cultos, que no lograban trascender el mecanicismo y el reduccionismo, y que tomaban como eje de acción las categorías más caducas y enmohecidas. ¿Sobrevivirá el marxismo? fue el título de un compilado de textos que circuló en los noventas en el país. La respuesta a esta interrogante es tajantemente negativa para el marxismo que tenemos en mente.

Sin embargo, y para sorpresa de críticos y apologistas de cierto Marx, hay *otro* Marx, en gran medida desdeñado, ignorado o del todo desconocido. Este Marx, complejo, crítico, fue

–y sigue siendo para algunos sectores– sistemáticamente oculto y deformado. Descubridor de la inversión y abstracción real, analista del fetichismo social autonomizado y crítico de los fundamentos mismos de la modernidad capitalista, ante el declive inminente de la misma, Marx vuelve a emerger como el crítico más sutil de la mercancía, el trabajo abstracto, el valor y el dinero, y de las consecuencias que se desprenden para la humanidad y la naturaleza del despliegue de la dinámica tautológica, irracional, auto-destructiva y esquizofrénica asociadas al funcionamiento de estas categorías y a la mera transformación de unas (trabajo abstracto) en otras (dinero). Su análisis es hoy más actual inclusive que cuando fue concebido, pues lo que en aquel momento existía en estado embrionario, al presente constituye una realidad en gran parte del planeta. Recurrir a este Marx implica desprenderse de más de un siglo de determinadas interpretaciones marxistas y acercarse a la obra misma de Marx.

Precisamente ante esta provocación, desde inicios de 2017 se ha fundado en la Universidad de Costa Rica (UCR) el *Círculo de estudios Marx y marxismo*, un espacio que nace debido a la necesidad de dar a conocer, estudiar y difundir este Marx desconocido al que se ha hecho referencia. Tiene como objetivo, pues, repensar la teoría crítica del capitalismo retornando al marco categorial y analítico desplegado por el filósofo de Tréveris, no por mero acto de tozudez o por

considerar su obra como “texto sagrado”, sino porque su trabajo sigue siendo el análisis más profuso de nuestra sociedad.

Desde el *Círculo* se ha impulsado el estudio concienzudo de la obra marxiana, se han realizado talleres de estudio con invitados especialistas y se ha impulsado el desarrollo de mesas y coloquios. Precisamente, el 14 de mayo de 2018 se realizó el conversatorio intitulado *200 años del nacimiento de Karl Marx. Actualidad y desafíos*, que formó parte de los innumerables eventos realizados alrededor del mundo en la conmemoración del bicentenario de su natalicio. Desarrollado en el auditorio Roberto Murillo de la Facultad de Letras, UCR, el evento contó con la participación de connotados especialistas, así como de nuevos interesados en la obra del pensador, que abordaron desde diversos aspectos su legado intelectual y político.

Esteban Fernández, profesor de la Escuela de Filosofía, presentó su exposición sobre tres aspectos: aclaración del contenido que encierra el término dialéctica en Marx, análisis de la serie Mercancía-Dinero-Mercancía (M-D-M) y Dinero-Mercancía-Dinero (D-M-D), y aspectos relevantes en torno a la teoría de la revolución. Con respecto al primer punto, el profesor acudió a Aristóteles y Kant para armar un aparato teórico con el que interpretó a Marx, interpretación que sustentó la dialéctica como fenómeno desarrollado temporalmente y que despliega en acto tendencias negativas y positivas. El desarrollo procesual presupone origen, final, unidades y divisiones, a partir de las cuales pueden instalarse definiciones y series diferentes. Las dos series que el profesor analizó (M-D-M y D-M-D) sirven como plataforma para establecer una relación intrínsecamente poderosa entre ellas, imbricación a la que Marx se refiere como “fuerza de atracción” y “repulsión”, y que su continua repetición deviene en forma de espiral, específicamente, en opinión de Fernández, en la forma de la Espiral de Euler, espiral en la que el punto de origen y de final son contradictoriamente opuestos.

Para Fernández, la configuración de esta espiral da margen para pensar el funcionamiento y la dinámica de la revolución y la crisis, en el sentido de que, una revolución que en

primera instancia pasa por la revolución técnico-productiva empieza en Marx a crear la primera desviación mínima que, a través de la acumulación procesual, crea las condiciones para que esta espiral en su crecimiento llegue a un punto último y empiece a decaer como momento de la crisis. El origen y el final desarrollados en su aparato teórico para entender la dialéctica, le dio pie para plantear esta crisis como *posibilidad* (no hecho consumado) del fin del capitalismo. La dinámica de la crisis, que se configura como espiral, explica de manera emergente determinadas relaciones globales que, ante diversas posibilidades y tendencias, sería posible de conducir por el proletariado para introducir una crisis política capaz de *superar* el modo de producción capitalista y emancipar a los seres humanos.

Andrés León, profesor de la Escuela de Ciencias Políticas e investigador del Centro de Investigación en Estudios Políticos, presentó una ponencia intitulada *Marx como una caricatura y de cómo podemos alejarnos de ella*. Según León, al hablar de la obra de Marx, doscientos años después de su nacimiento, debe pensarse en la actualidad y los desafíos de su pensamiento sin obviar las profundas capas de sedimentación, puntos de fuga e inclusive desfiladeros que atraviesan lo que comúnmente se entiende como “marxismo”. Las cargas que se achacan comúnmente a Marx, como las muertes del estalinismo, el etno y antropocentrismo, el machismo de muchas organizaciones que han enarbolado su nombre, entre otras recriminaciones que se le han hecho, han sedimentado en un Marx que la gran mayoría conoce sin necesariamente haber leído una sola página de su obra y sin mucho esfuerzo de contextualización. En términos generales, León catalogó de caricatura ese Marx que se ha construido a dos siglos de su nacimiento. Esto, para él, nos habla más de cómo leemos y cómo viaja una teoría en sus diversos contextos.

En su presentación León consideró que pueden haber al menos dos maneras de acercarse a la teoría de Marx, distinguiendo, en consonancia con George I. García, el mejor y el peor Marx. Este último aparece relacionado con la infortunadamente popular tendencia de metaforizar la teoría, empleando citas de modo descontextualizado, y viendo a Marx como un saco de

respuestas donde cualquier interrogante encuentra allí la suya. El primero, a su vez, podría ser denominado el Marx de las preguntas. Acá no se buscan frases que respondan a través de la metáfora, sino al proceso mediante el cual se llega a dichas respuestas. Las formas de preguntar, sea mediante exégesis, sea mediante utilización de ciertas categorías o acercamientos metodológicos, son intentos de recuperar a Marx de dentro de las ruinas del marxismo (v. g. los intentos de Kevin Anderson o Bertell Ollman) o para pensar realidades que quizá han sido obviadas o no han sido trabajadas proponiendo nuevas preguntas o formas de preguntar (v. g. Silvia Federici). En su propio ámbito de trabajo, León comentó que emplea la categoría de valor para construir un acercamiento a los constantes encuentros, desencuentros y disputas entre trabajo vivo y capital, con el objeto de pensar el desarrollo desigual en Centroamérica a partir de las formas de relacionamiento entre tierra y poder político. Para el profesor, la “totalidad ansiosa del capital” crea una constante tensión entre el trabajo vivo y su captura, lo que implica una permanente construcción de escenarios que pueden trascender los lugares comunes de apresamiento, creando permanentemente puntas de fuga y ruptura que serían estratégicos para generar nuevas formas de relaciones sociales.

Karol Badilla, estudiante avanzada de la carrera de Filosofía, tituló su participación *Sobre feminismos socialistas desde América Latina*. Como punto de partida, Badilla aseveró que no existe una receta de lo que es un feminismo socialista, pues en su opinión todo depende del contexto, los procesos económico-culturales y la historia particular de cada territorio. Reconoció que no resulta suficiente hablar de “el patriarcado” como si fuese un señor, especie de genio maligno, que nos incita a reprimir, someter, violar y asesinar mujeres. Para ella, si tal reflexión no está con la mirada puesta en las relaciones socio económicas, donde capital y patriarcado aparezcan juntos, se estará señalando fantasmas. Tras traer a la memoria nombres como Olimpia de Gouges y Mary Wollstonecraft, Badilla destacó que las principales demandas formuladas por estas activistas y pensadoras encontraron en los ideales de la Revolución francesa sus bases,

bases con las cuales apoyarse para la liberación de las mujeres, pero pronto llegaron a comprender que la libertad, la fraternidad y la igualdad, sólo aplicaban para los hombres burgueses, blancos y propietarios. Con Flora Tristán emerge propiamente el feminismo socialista, que a pesar de sorber elementos del feminismo ilustrado, al asumir los ideales del socialismo utópico su carácter toma marcadas diferencias, que, sin embargo, no atacan los fundamentos de la sociedad capitalista.

Al surgir del desarrollo de los procesos industriales de finales del siglo XIX, el feminismo socialista ha estado históricamente emparentado con las trabajadoras de Europa y Estados Unidos. Mujeres como Alexandra Kollontai, Clara Zetkin, Rosa Luxemburgo por mencionar algunas, tornan claro el argumento de que tras la subordinación de la mujer se esconden factores económicos específicos, siendo las características naturales un factor secundario en este proceso. Para Badilla, en los procesos históricos particulares de las excolonias (y lo que llaman ahora “estados asociados”) aparecen, aunada a la subordinación económica todos los aspectos y formas posibles de represión: esclavitud, violación masiva, genocidio, patriarcalismo, tortura y demás. Si esta penosa herencia no se trata de forma específica en los discursos y estrategias políticas que se deseen desarrollar, se seguirán repitiendo los mismos patrones, de donde sobreviene la necesidad de incorporar demandas sociohistóricamente situadas, con inclusión de temas no contemplados por los feminismos “occidentales” o del “norte”, y que no cuestionan las lógicas impuestas por procesos de colonización económica y cultural. Acá se ubicaría, en su opinión, el desafío más importante de la teoría marxiana: la articulación de los feminismos socialistas latinoamericanos como espacios para la lucha efectiva de la liberación femenina con la inclusión de todas las vivencias de las mujeres latinas y la liberación de los oprimidos en general.

George I. García, profesor e investigador de la Escuela de Filosofía, desarrolló su presentación en torno a los *Alcances de Marx para el siglo XXI*. Frente a la idea de que el mero paso de los calendarios resulta indicativo de la

transformación del mundo, la figura de Marx corrobora, para García, que el tiempo histórico no es homogéneo y que los procesos en una formación social no dejan de tener sus propias temporalidades. García se preguntó qué significa el presente ante Marx, y consideró que la aplicación productiva de las categorías y método desarrollados en *El Capital* a asuntos no plenamente desarrollados en él, como género, globalización y medio ambiente, entre otros, revelan que el enfoque de Marx sigue arrojando luces necesarias para comprender el mundo contemporáneo. García centró su exposición sobre la cuestión de género, y en particular, sobre la teoría de la reproducción social. Constató cómo el tema fue abordado en múltiples ocasiones en la obra de Marx y Engels, y subrayó a Lise Vogel como una de las pioneras en el desarrollo de la teoría de la reproducción social, como intento de integrar “marxismo” y feminismo.

En su exposición, García sustentó que Vogel parte de la crítica a la perspectiva de sistemas duales, proponiendo como punto de partida la tesis de que la posición de la mujer estaría primeramente ligada a los procesos de reproducción de las relaciones sociales existentes. En tanto abstracción transhistórica, la reproducción social sería un nivel de lo social que varía según el modo de producción dominante. En el capitalismo, al subordinarse el valor de uso por el valor, el sistema unitario totaliza la condición del tiempo de trabajo socialmente necesario como elemento indispensable de la reproducción social, lo que implica la creación de tres aspectos para su despliegue: el mantenimiento de los productores directos, el de los miembros no trabajadores de la clase subordinada y los procesos de reemplazo generacional. La base material para la subordinación femenina, sostuvo García siguiendo a Vogel, radicaría entonces en el aprovisionamiento de bienes de subsistencia por parte de los hombres durante el embarazo, y no en la división sexual del trabajo por sí misma. A su vez, las formas mediante las cuales los hombres obtienen más medios que los que necesitan individualmente varían según cada contexto social específico, pero tal arreglo se legitima institucionalmente a partir de la subordinación de las mujeres en su entorno doméstico. García ratificó que

estos elementos deben ser contemplados en una comprensión actual de la economía política, pudiendo ser incorporados a tentativas programáticas como la crítica de la vida cotidiana de Lefebvre, pues en su opinión una teoría de la totalidad social desarrollada al margen de estas problemáticas distaría de estar a la altura de las posibilidades abiertas por la herencia de Marx.

Adolfo Rodríguez Herrera, profesor e investigador de la Escuela de Economía, centró su presentación en la ley general de acumulación capitalista, también denominada por Marx ley de pauperización¹. Sobre ésta, el profesor propuso cinco posibles interpretaciones, que le ayudaron a perfilar la actualidad contradictoria de la obra de Marx. La *primera* interpretación es la que sostiene que Marx se equivocó, pues habría subestimado la capacidad del capitalismo de elevar aspectos esenciales de la vida de la clase trabajadora, tales como la salud, acceso a bienes, entre otros. Una *segunda* lectura habla del intercambio desigual, donde se tiene que no sería toda la clase trabajadora la que se encontraría en la miseria, sino sólo una parte de ésta, producto de una transferencia masiva de riqueza, a través del comercio internacional, de ciertas partes del mundo (tercer mundo) a otras. En *tercer* lugar, Rodríguez Herrera destacó una interpretación que denominó enajenación de la necesidad, donde en su opinión, se tendría a la mercancía, célula social capitalista, como un objeto creador de necesidades, objeto que paradójicamente invertiría la lógica acumulativa: la acumulación de riquezas como cúmulo de mercancías nos empobrece.

Seguidamente, la *cuarta* lectura de la ley fue denominada miseria espiritual, y señala que el despojo de la potencialidad creativa del ser humano por el capital, convierte al obrero en mero apéndice de la máquina. Este despojo es despojo del deseo, de la cultura, inversión del sujeto y objeto. Finalmente, como *quinta* elucidación, el profesor destaca la que denomina la aniquilación de la naturaleza, donde se presentaría el fenómeno de que la miseria acumulada en un polo resulte en la aniquilación del hábitat elemental de la reproducción humana, pues la lógica desbocada de acumulación por acumulación ha devenido en que, cuando más riqueza

material, más miseria natural. Lo contradictorio resultaría, pues, en que el mayor logro (progreso, crecimiento) puede ser a la vez la perdición. El principal objetivo del progreso quedó disipado, pues para Rodríguez Herrera, Marx creía en este progreso en tanto hubiese servido para liberarnos de la esclavitud del trabajo y de la necesidad, produciendo las condiciones para el tiempo libre y la creatividad humana. Por ende, para el profesor, la actualidad de Marx sigue siendo haber mostrado que el urgente proyecto de abolición del fetichismo es la verdadera libertad para todos.

A partir de diversas áreas y aspectos, las lecturas de Marx presentadas en el coloquio dan cuenta de las múltiples esferas desde las que la teoría crítica de Marx puede contribuir en la comprensión y transformación de la realidad históricamente específica que se atraviesa y a dimensionar los retos que se presentan. Indudablemente desde hace más de una década se vive un momento de retorno a Marx, donde además de la aguda crisis epocal que enfrenta el capitalismo, contribuye el ingente trabajo que, desde 1975, realizan más de veinte equipos de trabajo e institutos de diversas partes del mundo en la confección de la edición de las obras completas de Marx y Engels MEGA² (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*). Esta segunda edición se proyecta en 122 tomos, y permitirá por primera vez en la historia tener acceso al *corpus* de Marx y a textos hasta la fecha inéditos en todos los idiomas, con lo que se dejará de lado las ediciones parciales y fragmentarias que históricamente han fluctuado la teoría de Marx según los intereses y el arbitrio partidario, propagandístico o de marketing. De modo que se atraviesa un momento sinigual para el estudio y la apropiación seria de Marx, al margen de los reduccionismos, dogmatismos y prejuicios que, durante décadas, le han hecho

tanto mal. Por todo lo anterior, desde el *Círculo* se insta a la producción de espacios de discusión, lectura y estudio de su obra, obra cuyo porvenir lejos de haberse agotado, como se ha vaticinado una y otra vez, es posible que apenas esté iniciando. Marx es el lente más agudo, el marco teórico más sólido de nuestra época, de ahí que su obra siga siendo indispensable para comprender lo que nos acontece cotidianamente. Nos unimos al deseo de Jappe de que su obra “un día se estudie solamente para disfrutar de su brillantez intelectual” (2016, p. 26), y que la lógica desbocada del valor que se autovaloriza haya sido abolida de la faz de la tierra.

Nota

1. La ley es consignada por Marx en *El Capital*, y sostiene que: “La acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que *produce su propio producto como capital*” (Marx, 2017, p. 736).

Referencias

- Jappe, A. (2016). De lo que es el fetichismo de la mercancía y sobre si podemos librarnos de él. En, K. Marx. *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*. (pp. 7-30). Logroño: Pepitas.
- Kurz, R. (2002). *Lire Marx. Les textes les plus importants de Karl Marx pour le XXIe siècle*, Paris: Éditions de la Balustrade.
- Marx, K. (2017). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero*. (Trad. P. Scaron). Madrid: Siglo XXI.

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

Mortaja para mil ruseñores

(Crónicas poéticas)

Colección Lira costarricense

Ronald Campos López



1.ª ed. 2019
13,34 cm x 20,96 cm
82 pp.
ISBN 978-9968-46-786-5

Mortaja para mil ruseñores (Crónicas poéticas) recopila veintitrés casos reales para denunciar los discursos sociales, políticos y religiosos que avivan los habitus homofóbicos alrededor del mundo y provocan estigmatización, abusos, torturas, homicidios y suicidios contra hombres homosexuales, travestis e inclusive heterosexuales.

EDITORIAL
UCR

LIBRERÍA — UCR
Tels.: 2511 5858 • 2511 5859

Portal DE LA Investigación

Ciencia universitaria a su alcance

Información

- Noticias de ciencia y tecnología
- Proyectos de investigación
- Agenda de investigación
- Nuevas publicaciones

Opinión

- Vox populi
- Opinión
- Foro

Plataforma de medios

- Programa En la Academia
- Serie televisiva Girasol
- Revista Girasol digital
- Cápsula Girasol





Estimados suscriptores:

Las revistas académicas de la Universidad de Costa Rica difunden los más recientes avances en artes, filosofía, ciencias y tecnología. Nuestras revistas se caracterizan por su alta calidad y precios accesibles. Mejorar continuamente es nuestra tarea. Para nosotros es muy importante el apoyo de nuestros lectores.

Le invitamos a renovar su suscripción.

El pago se puede realizar mediante depósito bancario o transferencia electrónica de fondos en la Cuenta Maestra 100-01-080-000980-6 de la Universidad de Costa Rica (UCR) con el Banco Nacional y enviarnos copia del comprobante por fax al N° (506) 2511-5417. También puede cancelar en la Sección de Comercialización, frente a la Facultad de Bellas Artes.

Horario de atención de 7:00 a. m. a 12:00 m.d. y de 1:00 p. m. a 4:00 p. m.

SUSCRIPCIÓN DE REVISTAS • JOURNAL SUBSCRIPTION FORM

Nombre / Name: _____

Dirección / Address: _____

Apartado / P.O. Box: _____ Teléfono / Telephone: _____ E-mail: _____

| Suscripción anual / Annual subscription | | Suscripción anual / Annual subscription | | Suscripción anual / Annual subscription | |
|---|-------------|--|-------------|--|------------|
| <input type="checkbox"/> AGRONOMÍA COSTARRICENSE | ₡ 8 000,00 | <input type="checkbox"/> CIENCIAS SOCIALES | ₡ 12 000,00 | <input type="checkbox"/> GEOLOGÍA DE AMÉRICA CENTRAL | ₡ 8 000,00 |
| <input type="checkbox"/> ANUARIO DE ESTUDIOS CENTROAMERICANOS | ₡ 4 000,00 | <input type="checkbox"/> DIÁLOGOS | ₡ 8 000,00 | <input type="checkbox"/> LENGUAS MODERNAS | ₡ 8 000,00 |
| <input type="checkbox"/> BIOLOGÍA TROPICAL | ₡ 12 000,00 | <input type="checkbox"/> FILOLOGÍA Y LINGÜÍSTICA | ₡ 8 000,00 | <input type="checkbox"/> MATEMÁTICA: TEORÍA Y APLICACIONES | ₡ 8 000,00 |
| <input type="checkbox"/> CIENCIAS ECONÓMICAS | ₡ 8 000,00 | <input type="checkbox"/> FILOSOFÍA | ₡ 12 000,00 | | |

Precios internacionales / International prices

América Latina, Asia y África US\$ 20,00

Resto del mundo US\$ 70,00

Excepto Biología Tropical y Ciencias Sociales US\$ 100,00

Filosofía US\$ 90,00

**FAVOR HACER SU PAGO A NOMBRE DE: • PLEASE MAKE CHECK PAYABLE:
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA**

www.editorial.ucr.ac.cr

Esta revista se terminó de imprimir en la Sección
de Impresión del SIEDIN, en diciembre 2019.

Universidad de Costa Rica
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

