48
Año XXIV
Julio-Diciembre 2023
ISSN 2395-9274

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículo

Luis Alfonso Prado Hurtado — *Historia de la locura en la época clásica.* A propósito de sus más de 60 años

Dossier
El problema de Dios en la filosofía

José Antonio Pardo Oláguez — Dios en tanto que Dios

Antonio González Fernández — La infinitud óptima

Carlos Gutiérrez Lozano — El argumento de conciencia en el pensamiento de John Henry Newman

Matías Ignacio Pizzi — *Omnia creata deum laudant*. Los aportes de la *scientia laudis* cusana al lenguaje de la saturación

Abril Garc ía Brito — El Dios relacional de Raimon Panikkar

Juan Manuel Vargas Garc ía — Experiencia, *malheur* y amor. Autognosis y conocimiento de Dios según Simone Weil

Juan Patricio Cornejo Ojeda
César Andrés Lambert Ortiz — Notas sobre la "respectividad mística"

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Comité de dirección

Eduardo González Di Pierro (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)
Oliver Kozlarek (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Adán Pando Moreno (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Bernardo Enrique Pérez Álvarez (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)
Ana Cristina Ramírez Barreto (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Adriana Sáenz Valadez (Facultad de Filosofía-UMSNH)
José Alfonso Villa Sánchez (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

Codirectores

Esteban Ignacio Marín Ávila (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)
Federico Marulanda Rey (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Editor responsable

Federico Marulanda Rey (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Director fundador

Mario Teodoro Ramírez Cobián (Emérito-UMSNH)

Corrección, maquetación y cuidado de la edición

Cristina Barragán Hernández (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Secretario técnico

Marco Antonio López Ruiz (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

Indización

Gabriela Barragán Campos (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

Devenires, Año XXIV, Núm. 48, Julio-Diciembre 2023
DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48

Publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Santiago Tapia Núm. 403, Centro Histórico, Morelia, Michoacán. C.P. 58000, Tel. (+52) 44-3312-6816), a través de la Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña" y el Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro" (Avenida Francisco J. Múgica s/n, Edificio C-4, colonia Felícitas del Río, Morelia, Michoacán, C.P. 58030, Tel. (+52) 44-3327-1799). Editor responsable: Dr. Federico Marulanda Rey (devenires.publicaciones@umich.mx). Reserva de Derechos al uso exclusivo Núm. 04-2021-090106482000-102, ISSN (impreso): 1665-3319, ISSN (en línea): 2395-9274, todos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Este número se publicó en línea el 15 de julio de 2023.

Las opiniones expresadas por las autoras y los autores son de su exclusiva responsabilidad y no necesariamente reflejan la postura de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo ni del Consejo Editorial de *Devenires*.

Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura es publicada bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0).

48 | Año XXIV
Julio-Diciembre 2023

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículo

Historia de la locura en la época clásica.
A propósito de sus más de 60 años
Luis Alfonso Prado Hurtado 9

Dossier: El problema de Dios en la filosofía

Presentación
Stefano Santasilia y José Alfonso Villa Sánchez 37

Dios en tanto que Dios
José Antonio Pardo Oláguez 45

La infinitud óptima
Antonio González Fernández 71

El argumento de conciencia en el pensamiento de John Henry Newman
Carlos Gutiérrez Lozano 103

Omnia creata deum laudant. Los aportes de la *scientia laudis*
cusana al lenguaje de la saturación
Matías Ignacio Pizzi 125

El Dios relacional de Raimon Panikkar
Abril García Brito 147

Experiencia, *malheur* y amor.
Autognosis y conocimiento de Dios según Simone Weil
Juan Manuel Vargas García 173

Notas sobre la "respectividad mística"
Juan Patricio Cornejo Ojeda
César Andrés Lambert Ortiz 201

Reseñas

Anna Caterina Dalmasso, *L'œil et l'histoire*, Paris, Mímesis, 2019
Andrea Sophía Téllez Salazar 215

María Guadalupe Zavala Silva (coordinadora).
Filósofas y pedagogas. La historia de la educación más allá del canon.
Morelia, Silla vacía/upn-Redge/upn-Ateneo, 2021
Adriana Sáenz Valadez y Árlen Daniela Pérez Martínez 223

María del Carmen Dolores Cuecuecha Mendoza y Adriana Sáenz Valadez (coords.). *Miradas diversas: la violencia de género desde las humanidades*.
Morelia, uatx/umsnh/Silla vacía, 2022
Karla Giovanna Cerriteño Chávez 229

Colaboradores

Sobre las autoras y autores 239

Normas editoriales

Lineamientos 243

Artículo

Historia de la locura en la época clásica. A propósito de sus más de 60 años

Luis Alfonso Prado Hurtado
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen: Con el fin de celebrar los más de 60 años de su publicación, el presente escrito trata algunos puntos de la primera gran obra de Michel Foucault –*Historia de la locura en la época clásica*– que presentó como tesis doctoral en el año de 1961. El texto consta de tres apartados: el primero –una introducción– trata de manera breve aspectos históricos que rodean a la obra; el segundo apartado hace algunas indicaciones acerca del lenguaje de la locura y de la necesidad de su participación (hablar en nombre propio) en los procesos institucionales que le involucran; el tercero habla acerca de la literatura de la locura o sobre la locura y su importancia como testimonio contra la racionalidad que la trata como sinsentido.

Palabras clave: Foucault, psiquiatría, diálogo, literatura.

Recibido: julio 2, 2021. **Revisado**: enero 19, 2023. **Aceptado**: mayo 19, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.904
Devenires. Año xxiv, Núm. 48 (julio-diciembre 2023): 9-34
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Revisiting *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* sixty years after its publication

Luis Alfonso Prado Hurtado
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Abstract: With the objective of celebrating the more than sixty years since its publication, the present text takes up points of Michel Foucault's first great work –*Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*– which he presented as a doctoral thesis in 1961. The article is divided in three parts. The first one –an introduction– deals briefly with historical aspects surrounding the work. The second part makes some indications about the language of madness and the necessity of its inclusion in institutional processes. The final section speaks about the literature of madness, or about madness and its importance as a testimony against forms of rationality that deal with it as mere nonsense.

Keywords: Foucault, psychiatry, dialogue, literature.

Recieved: July 2, 2021. **Reviewed**: January 19, 2023. **Accepted**: May 19, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.904
Devenires. Year xxiv, No. 48 (July-December 2023): 9-34
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

En el año 1961, gracias al interés del historiador de la muerte y lo cotidiano Philippe Ariès, *Historia de la locura* fue publicada en otoño por la editorial Plon. *Locura y sinrazón. Historia de la locura en la época clásica*, título de la primera edición, era el proyecto de tesis doctoral que Foucault defendió el 20 de mayo del mismo año en Paris frente a G. Canguilhem, Daniel Lagache, Henri Gouthier, y que elaboró en Upsala mientras realizaba labores culturales recomendado por Georges Dumézil (Roudinesco: 101, nota 1; 113-114). Foucault no había estudiado únicamente filosofía. Se licenció como psicólogo en 1949, obtuvo un diplomado tanto en psicopatología como en psicología experimental, 1952 y 1953 respectivamente; en 1951 ejerció como psicólogo en el laboratorio de electroencefalografía de un hospital y posteriormente como profesor asistente de psicología en la Facultad de Letras de Lille, además, sus primeros trabajos publicados se relacionaban con la psicología, por ejemplo: *Enfermedad mental y personalidad* de 1954. Así que, en cuanto a la locura, Foucault "estaba perfectamente informado del tratamiento *científico* que se le daba y de lo que se pretendía saber sobre ella" (Morey: 127-129).

Julián Sauquillo nos cuenta que el 2 de marzo de 1954 Foucault presencia una fiesta, en Münsterlingen, Suiza, cerca del lago Constanza, en un Asilo, donde participan psiquiatras y enfermos, y se unen por unos instantes razón y locura haciendo a un lado las fronteras contingentes que las separaban, lo cual con toda seguridad dio al joven filósofo qué pensar (Sauquillo: 20-21); también nos dice que la «Introducción» (1954) que Foucault realiza para el libro *El sueño y la existencia* (cuya traducción del alemán al francés se debe asimismo a Foucault, cf., Droit: 114) de Ludwig Binswanger es una exploración al sentido del sueño que llevaría al filósofo a la indagación de la locura, la enfermedad, el saber y las formas de individuación, pues lo atraía la reflexión en torno a lo no-dicho, lo no-pensado, lo no-real, la alteridad, la otroriedad de la razón, y el sueño y la locura antes que una experiencia a interpretar o un

objeto a comprender los concebía como una alternativa, una apertura a lo *otro* y un medio para conocer: *Historia de la locura*, apunta Sauquillo, no era más que un título irónico para una historia de la Otroriedad (Sauquillo: 83-84, 107).

Historia de la locura temprano y tarde suscitó sentimientos encontrados. Élisabeth Roudinesco anota (Roudinesco: 105, 110-113) que durante la defensa de la tesis Daniel Lagache se vio cabizbajo, su trabajo sobre la unidad de la psicología era puesto en jaque gracias a Foucault, sin embargo, Lagache se limitó a señalarle al autor pequeños errores de información y concernientes a los conceptos psicoanalíticos; respecto al corazón teórico de la tesis, ninguna réplica. Entre las críticas posteriores a la publicación se encuentran errores de fechas, de interpretación, de selección; construcción irresponsable; desconocimiento de los locos de asilo; autobiografía de un perverso; Henri Ey en 1969 la calificó de "psiquiatricida". En una entrevista del año de 1975 en Brasil (Morey: 302-303) comenta Foucault que los psiquiatras respondieron irritados, que pensaron que hablaba de la enfermedad mental, la psiquiatría contemporánea y las instituciones psiquiátricas, cuando no hacía otra cosa que hablar de las instituciones que se relacionaban con la locura entre los siglos XVI y XIX hasta 1840. Esto le pareció curioso y divertido ya que los psiquiatras se habían reconocido en una verdad histórica. Obviamente hay ironía en las palabras de Foucault, *Historia de la locura* es mucho más que eso.

Con la intención de recordar los más de sesenta años de *Historia de la locura en la época clásica*, en adelante se comentará de manera breve lo que gracias a ella se puede indicar acerca del lenguaje de la locura, la palabra del loco. Sin duda, la obra en cuestión es una herramienta eficaz que insinúa atender la palabra de quienes en muchas ocasiones se considera no son capaces de transmitir un sentido; y también, para la interpretación de ciertos textos ignorados u olvidados, textos que de manera lateral han introducido una diferencia en la práctica de la lectura, la escritura y las maneras de interpretar el mundo. En todo caso, hay que tener presente que *Historia de la locura* es –como ya lo dijo Valentín Galván en *El evangelio del diablo* a propósito de los más de cincuenta años de la obra– un trabajo no clausurado ni cerrado, abierto a nuevas

reactivaciones, continuaciones y contorsiones que pueden acontecer en otros lugares y en otros tiempos (Galván: 23).

* * *

Es gracias a *Historia de la locura* que se aborda de otra manera la *palabra* del loco, así como la literatura de la locura o sobre la locura.[1] Esta obra del filósofo francés nos sugiere que la locura es un complemento de la razón, comunica, tiene un sentido que hay que atender de manera pertinente. Según Élisabeth Roudinesco, J. Lacan estaba mejor preparado que los psiquiatras de su época para entender *Historia de la locura*, ya que éste a través del surrealismo comprendió que la locura poseía su propia lógica (Roudinesco: 104-105). En la obra que nos ocupa encontramos el análisis de las posiciones tomadas –a lo largo de cierto periodo histórico en algunos países europeos y especialmente en Francia– de algunas formas de expresión de la locura, principalmente lingüísticas: como expresión lírica, y la *palabra* del loco –el que es desterrado o cuidado (finales del xv y xvi), posteriormente encerrado (ya entrado el xvii y hasta finales del xviii), después aislado (finales del xviii hasta principios del xx)–.

[1] Sobre la problemática de hablar de la locura con el lenguaje de la razón cf., Lugo: 42ss. No es que a partir de *Historia de la locura* el loco *comience a hablar*, eso ya había sucedido. Una de las implicaciones del trabajo de Foucault es que el trato dado a la locura no se reduce a un trato médico o paramédico, pues diversas prácticas sociales se conjuntan para ello. En este sentido, Mauricio Lugo Vázquez nos dice que *Historia de la locura* tiene una raíz política y se presenta como opción frente a las ideas predominantes (cf., Lugo: 56-58). Puede decirse que Foucault *etnologiza* el hecho de la locura; J. Revel denomina la operación que Foucault realiza en sus análisis de la medicina, *etnologizar*. Para Judith Revel, Foucault observa que la práctica médica es una operación que no únicamente está relacionada con "curar" sino que conlleva tareas específicas de organización que cabe analizar en términos culturales con consecuencias económicas, políticas y sociales determinadas (Revel: 100-102). En una entrevista del 31 de mayo de 1961, que bien podría servir de sinopsis de *Historia de la locura*, Foucault comenta que leyó cómo poblaciones primitivas reaccionaban ante la locura, y se preguntó si no sería interesante investigar cómo reaccionaba su cultura, la cultura occidental, a ese fenómeno; lo atrajo el tema de las relaciones que mantiene una cultura con la locura, en específico cómo la cultura occidental de los siglos xvii y xviii se manifestó ante aquello que llamaba locura, cuyo racionalismo se oponía fuertemente a ésta (cf., Galván: 135).

Si bien entre finales del xv y antes del xvii, según se narra en el capítulo "Stultifera Navis", la locura no encontraba mayores problemas para entablar un diálogo, la *palabra* del loco a lo largo del escrito de Foucault se nos muestra como un lenguaje constantemente orillado. Recordemos que a finales del mundo medieval la locura es sacralizada; algunos locos son expulsados, otros, tratados: los locos expulsados por lo regular eran extraños al lugar, pero en otros territorios se concentraban locos que no eran autóctonos; otros locos simplemente son encerrados; los locos tenían prohibido entrar a las iglesias, pero no se les negaba la comunión, siempre y cuando no amenazara irreverencia (cf., Foucault (a): 22-25). Pero desde el *cogito* cartesiano –la duda que emergía de lo insondable sin poder llegar a flote muta en *duda metódica* y cualquier tipo de diálogo con la locura se concibe como extravagancia– hasta la creación del asilo al estilo Pinel o Tuke, pasando por *el gran encierro*, el diario de asilo, y el nacimiento de cierta psicología, la palabra de la locura se verá inmersa en algunos acontecimientos que la situarán en una atmósfera complicada.

Cuando a partir del siglo xvii se encierra y se mezcla a los *insensatos* con los "asociales" (estos últimos: indigentes, mendigos, seniles inútiles, epilépticos, deformes, incapaces, enfermos venéreos, incorregibles, libertinos, relapsos, criminales, depravados, suicidas, prostitutas, sodomitas, homosexuales, brujas, magos, alquimistas y adivinos, etc.) se inscribe a la locura en la culpa[2] y el castigo, y a los "asociales" en el delirio, formando

[2] La disolución de la *experiencia trágica de la locura* cambió la perspectiva que se tenía de los *grandes males*: de *castigo de los hombres por obra de Dios* en donde dicho castigo tenía un valor universal, se pasó a castigar la inmoralidad particular. Los males perdieron su significación apocalíptica y pasaron a ser tratados como culpa individual, resultado de excesos locales, pero alejados a su vez, estos males, de un tratamiento estrictamente médico (cf., Foucault (a): 132ss). La *culpabilización* como elemento de dinámicas de subjetivación aparecerá en Foucault posteriormente, p. ej., en conferencias pronunciadas en ee.uu. en 1980 a propósito de la *hermenéutica de sí*. De la contraposición entre las prácticas de dirección espiritual de corte griego y las prácticas del cristianismo primitivo, Foucault describe la práctica de la *exomologesis* (fundamental en el cristianismo primitivo) como rito penitencial cuya característica muy particular es ser un *estatus* y no un *acto*. Aun después de la reintegración, después de la práctica de la *exomologesis*, el cristiano sigue sujeto a ciertas prohibiciones: Foucault reitera que la penitencia no es un acto sino un estatus general en la existencia. Así, a diferencia de la práctica estoica consistente en la rememoración de preceptos para evaluar los actos con un fin prospectivo constante, el cristianismo primitivo se muestra constantemente retrospectivo (cf., Foucault (c): 40-50, 74-77, 82-84; cf., Sauquillo: 376-391).

un mundo homogéneo de la Sinrazón. El problema aquí es que este acoplamiento fue un acto creador de *alienación*, ya que antes del XVII cada uno de estos personajes era percibido sin ser inscripto en una valoración moral unitaria. Otro problema: el objetivo del internamiento no es concebido como el alba del cuidado médico de la locura, no se relacionará con ningún tipo de actividad propuesta para una reinserción social, sino más bien con problemas de corte económico, moral y religioso bajo el orden monárquico y burgués.[3] En este contexto no se interroga al loco, el loco no habla de sí mismo y su palabra es considerada irracional o irrazonable.[4]

El declive de esta práctica, a finales del XVIII, que acoplaba *insensatos* y "asociales", dejaría el camino abierto para otros acontecimientos que cercarían la palabra de la locura. Así, el diario de asilo. En este diario se le permite a la locura producir un *lenguaje*, salir a la luz, a diferencia de la época clásica en donde todo lenguaje de la locura era absolutamente contrario a la razón y por lo tanto no era posible atenderlo en ninguna de sus manifestaciones salvo para reafirmar, en el silencio, su estatuto.[5]

[3] Para Foucault, la policía del internado y la política mercantil (a partir del XVII) son las razones efectivas bajo las cuales la conciencia médica moderna de la locura se hizo posible, desde finales del siglo XVIII hasta la primera mitad del XX, y no gracias al trabajo de una *conciencia* que, desde siempre, pero de forma burda, concibiera la locura como identidad inmóvil, objeto de un análisis científico progresivo (cf., Foucault (a): 128-131).

[4] Para Descartes, *el pensamiento que se piensa a sí mismo* garantiza las condiciones de imposibilidad de la locura, pero esto en la época clásica resultó insuficiente, ya que habrá casos en que la locura no mantendrá relaciones cuestionables con el cálculo, el provecho, el ingenio, pero se le descubrirá cuando salga a la luz en una moral falseada y en una voluntad mala, así, es posible una razón irrazonable pero no una razonable sinrazón. Aquello que incluye la sinrazón clásica se ve en un callejón circular sin salida: el discurso de la locura es absurdo ética, epistemológica y ontológicamente y, bajo esta situación, un mínimo desvío ético es suficiente para que la sinrazón se haga patente aun cuando lógica, epistemológica y ontológicamente demuestre lo contrario.

[5] Sin embargo, para Foucault la experiencia de la práctica médica, en cuanto que el lenguaje de la locura establece ahí una especie de diálogo (independiente de las teorías fisiológicas), guarda cierta singularidad en la época clásica (aunque dicha práctica no sobresalga de entre las formas de "tratar" la locura): entre el médico y el enfermo surge un intercambio de palabras que producirán un saber efectivo. Y esto guarda relevancia en la época clásica, ya que: "El siglo XVIII percibe al loco pero deduce la locura" (Foucault (a): 292). Por esto, destaca brevemente Foucault que Freud abordó la locura a partir de un diálogo y el psicoanálisis de alguna manera consideró ese *lenguaje*, aunque aquel no saliera de las redes que atraparon la locura y le dieron estatuto de no-verdad, desequilibrio de cuerpo y alma, y posteriormente de enfermedad mental (cf., Foucault (a): 317-321, 472-475, 525; Foucault (b): 222-223).

Con todo, el diario de asilo que registra la estancia de la locura tiene como condición que no sea esta, en ningún caso, quien plasme su palabra o hable de aquello que le gustaría ver plasmado. El diario produce una imagen de la locura asilar tergiversada. Esta locura objetivada es una imagen a modo según las condiciones de la mirada que vigila y según las condiciones bajo las cuales se la organiza (cf., Foucault (b): 154-158). En esta etapa de transición para la locura se da, ya precediéndolo, las concepciones de Cabanis, el nacimiento de una psicología.

Cabanis da un giro a la relación libertad/locura. Si antes de Cabanis se consideraba la ausencia de libertad de elección (irresponsabilidad) una consecuencia de la locura, para Cabanis la ausencia de dicha libertad se torna esencia de la locura: la psicologización y el determinismo serán nuevos caminos por los cuales la locura comenzará otro peregrinaje. En este contexto, se dan las primeras manifestaciones de lo que podría llamarse *psicología*, naciendo ésta de una exigencia moral, una estatización de las costumbres y una indignación refinada. A partir de lo que escandaliza a una conciencia privada establecida como conciencia pública y universal, se crea un *perfil*, una especie de nueva sinrazón. Este *perfil* es el resultado de la mediación de una sensibilidad moral –concebida como naturaleza– entre una conducta y su consideración como enfermedad: la verdad psicológica del sujeto es el resultado de una susceptibilidad popular. Lo que contradecía a una moral se convierte en enfermedad. Si el encierro, entre XVII-XVIII, tuvo como consecuencia *homogeneizar los comportamientos*, lo que las nuevas concepciones de la locura de finales del XVIII producirán será *homogeneizar las conciencias*.

Después, viene Tuke con la *humanización* del asilo. Este es un fenómeno de la nueva sensibilidad que comienza a operar, ya que hasta entonces el encierro de los locos no se juzgaba inmoral sino que era lo inmoral y peligroso lo que debía encerrarse.[6] Así, en el *Retiro*, a cargo de Tuke, el insensato entra en una dinámica que lo objetiva como menor de edad

[6] Antes de ser desanudada la experiencia clásica de la sinrazón, los locos peligrosos, furiosos, los imbéciles, los delirantes, esto es, aquellos que no promueven el escándalo moral, son encadenados y encerrados aparte, tratados como animales salvajes y en ocasiones exhibidos a un público con el objetivo de entretenerlo: domarlos y no tratarlos era la tarea (cf., Foucault (a): 230ss).

al cuidado de una familia artificial representada jerárquicamente. Sin embargo, toda manifestación y todo diálogo que el loco pudiera iniciar pasan por el filtro de una coacción institucional. El campo de acción así dispuesto solo cambiaría en la medida en que la necesidad del cambio mantuviera dicho campo como *campo prefigurado*, y no para constituirse como espacio que pudiera organizarse a partir de un diálogo con quienes son internados. El loco no es tratado para que participe en su propia liberación, se le trata como *incapaz* y subordinado.

Al fondo de estos paisajes, de entre otros, descritos por Foucault, se mostraba aquello que había situado la palabra de la locura entre el silencio y el olvido. La obra de Foucault inspiraba un examen y un replanteamiento de la participación de la palabra de la locura. Una de las cuestiones que emergía era analizar en qué medida el internamiento debería implementar una dinámica *dialógica* extensiva, y en el límite, hasta qué punto sería necesaria la desaparición asilar y la búsqueda de nuevas formas; todo esto, no desde una perspectiva de carácter humanista o puramente reformista, sino desde un punto de vista histórico no dialéctico y epistemológico, y es aquí donde radicaba la novedad: *Historia de la locura* se presentaba como una larga serie de antítesis en donde no se privilegiaba la *conciencia* que hace posible la historia, sino la conciencia que la *historia* teje a través de sus discursos. En los asilos y entre los especialistas de las disciplinas *psi*, el libro de Foucault no significó nada tras su publicación; los primeros lectores que tomaron en cuenta la obra no pertenecían a este ámbito: Canguilhem, Blanchot, Ariès, Barthes, Serres, Derrida.

Sería desde la década de los 70 que la presencia de *Historia de la locura* se hace patente de forma política. Cuando el GIP (Grupo de información sobre las prisiones) comienza a trabajar, lo que busca es darles la palabra a los detenidos, promover relaciones transversales para que los internos participen en la formación de las dinámicas que los conducirían a su posible resubjetivación. Que los presos hablaran de la institución carcelaria tenía como fin producir un *saber alterno* no jerárquico, que diera cuenta de hasta qué punto las prácticas para una reinserción social efectiva engendraban más bien miseria y reforzaban o terminaban por producir la subjetividad delincuente y la aceptación de unas condiciones

económicas, políticas, sociales, presentadas como irrevocables (cf., Boullant: 11-17).

El GIP aparecía como una especie de eco de la falta de diálogo con la locura, existía la preocupación de la nula participación de la palabra de aquellos que son internados (locos/presos) para delimitar lo *intolerable* o lo *no-negociable*. A partir del GIP surge toda una serie de acontecimientos inspirados en sus presupuestos que pondrán en tela de juicio todo aquello que objetiva a la locura institucionalmente, entre esos acontecimientos está el GIA (Grupo de información sobre los asilos) formado en 1971, y lo que cuestionan es concebir la locura como sinónimo de exclusión; el asilo como fenómeno de represión; el hecho de que no se posibilite la salida; que no se informe sobre los riesgos de algunos tratamientos, etc. (Cf., Galván: 150-155).

Lo que los grupos y sus luchas pretendían confrontar, en todo caso, era la organización política y cultural alrededor de la locura que estaba en alguna medida impregnada de lo que Foucault denominó *conciencia práctica de la locura*. Las condiciones de posibilidad de esta *conciencia* consisten en establecer, por parte de un *grupo* (o individuo del grupo), determinadas *normas* totales para sus miembros. De entre estas normas, la más importante es la imposibilidad de entrar-salir-entrar-salir; la decisión no es un juego, se está dentro o no se está. Además, quienes quedan en el exterior (los locos) no pueden elegir entrar, únicamente quienes formaron el grupo e hicieron la partición eligen quién entra, quién sale. El grupo no se establece como homogeneidad y diferencia, sino como homogeneidad asentada entre dispersión, es decir que el grupo se instituye como única forma de organización. Las decisiones del grupo se determinan como vía exclusiva, dogma, según un ceremonial, antes que como diálogo o debate, y de antemano se anula la posibilidad de confrontación; la misma confrontación sería ya en sí misma un absurdo (cf., Foucault (a): 262-263). Así, la tarea del GIA y otros grupos consistía, entonces, en romper con las rígidas relaciones entre los locos y los no locos para que estos, a través de un diálogo, se formaran como *homogeneidad y diferencia*.

Historia de la locura ejercería influencia fuera de Francia, tanto en reivindicaciones asilares como en el ámbito filosófico y en el ámbito *psi*, dicha influencia podemos encontrarla registrada en alguna medida en el

libro *El evangelio del diablo*. Los trabajos que constituyen esta obra están conformados por autores que nos hablan desde América del Norte, México,[7] Argentina, Brasil, Inglaterra, España. Algunos autores señalan que en su país hubo una actividad crítica fuerte y constante en torno al asilo y la enfermedad mental tiempo antes de *Historia de la locura*, y a partir de la llegada de esta al mundo lector, observan una influencia periférica; otros autores ven indispensable el trabajo de Foucault. Aunque un par de autores se alegran del cierre de ciertos asilos, se lamentan igualmente porque el desmantelamiento no se produjo gracias a argumentos filosóficos o propuestas alternativas, sino a la privatización de los servicios, dejando a muchos sin techo y sin familia; además, entrevén nuevos dispositivos de saber/poder: el DSM (Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales, o MDE por sus siglas en inglés: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders),[8] la industria farmacéutica, y las nuevas políticas de las instituciones psiquiátricas.

[7] Llama la atención que, en lo que respecta a México, el autor Gustavo Leyva Martínez, quien colabora en *El evangelio del diablo*, diga nada de la recepción extraacadémica de *Historia de la locura*; no registra ninguna especie de actividad que mantuviera una perspectiva crítica alrededor de la objetivación institucional de la locura: antes o después de *Historia de la locura*; en la mayoría de los casos no aporta datos específicos y sus referencias son muy generales. De aquí se infiere la falta de análisis acerca de los hospitales psiquiátricos en México desde *Historia de la locura*; un análisis desde la obra en cuestión, como punto de partida, podría ser enriquecedor, sobre todo si se toma en cuenta que aún se hacen posibles asilos como el controvertido Hospital Psiquiátrico Yucatán.

[8] Es sintomática la psicopatologización de problemas de la vida cotidiana. De 106 trastornos mentales se ha pasado a registrar 216 en DSM-5 (2013), incluyéndose el *trastorno disfórico premenstrual*, *duelo patológico*, etc. Algunos supuestos trastornos no son sino *condiciones* (eventualmente pasajeras) derivadas de situaciones cotidianas, naturales, o cambios sociales, que pueden verse agravadas gracias a una educación deficiente. Es interesante observar que se habla de *trastorno* y no de *enfermedad*, pues el concepto de enfermedad va de la mano con una etiología, conjunto de síntomas, curso y pronóstico, tratamiento y respuesta, pero se complica establecer factores etiológicos y procesos patológicos, limitándose a la descripción y convirtiendo el DSM, en buena medida, en un diccionario descriptivo antes que en un manual de psicopatología (cf., en general: Echeburúa, *et al.*). En su labor de síntesis, O. García Zabaleta resalta respecto a las críticas que se han venido haciendo al DSM: la falta de fronteras bien definidas entre lo normal y lo patológico; la falta de consideración de la experiencia individual; la subcategoría de *trastorno no especificado*; la patologización de comportamientos no admitidos por la ideología predominante en sociedad; la estigmatización de comportamientos diferentes; el lucro de la industria farmacéutica y de los profesionales, etc. Así, anota Zabaleta: "se denuncia a menudo que este proceso de normalización perjudica a la manifestación de la subjetividad, de la diversidad propia de la especie humana" (García Zabaleta: 381).

Cabe aclarar que, en sentido estricto, Foucault no plantea de manera explícita en *Historia de la locura* una reevaluación de la palabra de la locura porque específicamente se le haya reprimido y suprimido (al modo de la antipsiquiatría), pero cierta reevaluación se deduce debido a los documentos que utiliza y cómo los utiliza, incluyendo la literatura.[9] Más bien hace el análisis, no de los prejuicios o modas sobre la locura, sino de las condiciones a partir de las cuales la locura se convierte en objeto (los prejuicios y las modas se hacen posibles después); Foucault revisa documentos institucionales, médicos, policiales, jurídicos, administrativos, etc., y extrae diferentes sensibilidades que se tenían de la locura, vistas por nosotros ya con extrañeza (como represión) porque se nos muestran con la distancia histórica suficiente; pero cómo y dónde encaja la locura después del Renacimiento es, de hecho, una especie de positivización: se desvanece el halo trágico y la locura se convierte en cuestión de policía y de moral. Sin embargo, no se encierra a los locos específicamente por el hecho de serlo, el encierro va más allá, se debe sobre todo a cambios en la concepción de la pobreza, la miseria y la caridad, concepción relacionada con el trabajo, la estabilidad social y el espacio urbano (cf., Foucault (a): caps. II y III, de la primera parte). No obstante, la *división* en sí misma se hace y va sutilizándose, después se olvida la historia de la *división*, no se cuestiona y se normaliza: lo que en un primer momento fue el resultado de un conjunto de operaciones específicas, en un segundo momento se concibe como verdad de naturaleza.

Sea como fuere, la pregunta por la actualidad de *Historia de la locura* se vuelve pertinente si se pretende analizar cómo es asimilada la palabra del loco *hoy*; pregunta que debe plantearse según los diferentes contextos geográficos. Este cuestionamiento deberá sacar a luz si aún pesa algo de esa historia de la locura que construyó Foucault. ¿El loco no habla del

[9] "[…] no hay en la época clásica literatura de la locura, en el sentido de que no hay para la locura un lenguaje autónomo, una posibilidad para que pudiese hablar de sí misma en un lenguaje que fuera cierto. Se reconocía el lenguaje secreto del delirio; podían hacerse acerca de la locura discursos ciertos. Pero no tenía el poder de operar por sí misma, por un derecho originario y por su virtud propia, la síntesis de su lenguaje y de la verdad. Su verdad sólo podía estar envuelta en un discurso que permanecía exterior a ella" (Foucault (b): 263).

todo en nombre propio? Si lo hace, ¿su palabra es atendida? Estas podrían ser preguntas directrices, así como en qué medida, y si aún, está arraigado lo que Foucault denominó *conciencia práctica de la locura*. La observación de Deleuze acerca del *dispositivo*, así, se vuelve apremiante: distinguir lo que dejamos de ser, lo que aún no dejamos de ser y lo que toca a la puerta (VV. AA: 159-161). A partir del trabajo de Foucault, analizar y atender *lo que aún no dejamos de ser* pero que ya debimos dejar de serlo porque lo aprehendemos con otra sensibilidad histórica es lo que hace posible las reivindicaciones y acentúa el carácter político de su pensamiento.[10]

[10] Para J. Iliopoulos el trabajo de Foucault no se reduce al análisis de la exclusión de la sinrazón y a devolverle a los locos la palabra que se les ha negado. En este sentido, Foucault no es un mero antipsiquiatra que observa una racionalidad transhistórica siempre represora; lo que el filósofo ve son distintas racionalidades a lo largo de la historia que antes que simplemente reprimir buscan ordenar la locura; Foucault analiza la lógica del poder, no hace una ontología del Poder, antes que el análisis en términos puramente represivos hace el análisis en términos productivos. Para Iliopoulos, Foucault no concibe todo el trabajo de la psiquiatría en sus orígenes como pseudociencia, al contrario, sino como un intento riguroso y científico que pretende aclarar, diferenciar, entre el loco y el delincuente, quién va al asilo y quién a la cárcel, el problema radica en que este trabajo de la psiquiatría para Foucault se enmarca en el nacimiento de una racionalidad disciplinaria, correctiva, de vigilancia constante y visibilidad permanente, contrario a los ideales de la Ilustración. Pese a todo, Iliopoulos busca explicar el sentido de *Historia de la locura* a la luz de investigaciones posteriores de Foucault, y por tanto ajenas a las intenciones originales; Iliopoulos se centra en la figura del *monstruo*, o lo que se denominó monomanía en el XIX (Cf., Iliopoulos: 90, 122-127, 132ss). Pero la locura es más que eso. Así como no es una misma racionalidad la que se ocupa de la locura en cada época que Foucault analiza, tampoco es la misma locura la del Medioevo que la de la época clásica o la modernidad, y no todos los casos de locura se reducen a locura criminal. De aquí que *Historia de la locura* se presente como un panorama harto amplio de un análisis crítico y retrospectivo tanto de la locura como de las formas de racionalidad que pretendían aprehenderla. Más cerca de las consideraciones originales de Foucault cuando planeaba escribir *Historia de la locura*, está lo que comenta en una entrevista de 1975: "¿Qué es estar loco? ¿Quién lo decide? ¿Desde cuándo? ¿En nombre de qué?" ¿Por qué las disciplinas alrededor de la locura guardan tanto peso al momento de decir la verdad social, cultural, moral del sujeto, y asimilan encarnizadamente unas con otras las categorías ser *diferente*, *anormal* y *enfermo*? (Cf., Droit: 74-81).

* * *

La literatura de la locura o sobre la locura da un giro con *Historia de la locura*, esta nos muestra efectivamente que aquella guarda un *sentido* que debe atenderse. En el medioevo, por ejemplo, nos narra Foucault, el personaje del Loco, el Bobo, el Necio, tiene un lugar patente en la atmósfera de las letras, se le plasma como aquel que posee una perspectiva que se alza de entre la vida cotidiana para completar las escenas, pronunciando palabras razonables que hacen pensar a los demás. Las palabras de este extraño personaje funcionan como crítica social y moral. Otro ejemplo es que después de un periodo de latencia la locura aparece de nuevo inconteniblemente como expresión lírica:[11] a finales del siglo xviii y hasta principios del xx, autores como Sade, Hölderlin, Nerval, Nietzsche,[12] luego Roussel y Artaud, irrumpen con una obra cuyo peso será cargado con dificultades por las certezas de la *ratio* occidental, abriendo socavones en el suelo de su experiencia: hay un *cuestionamiento profundo y sin mediación* de las certidumbres ganadas, el ser del hombre se presenta como *terra incognita*, la naturaleza humana pierde su equilibrio y los enigmas comienzan a resplandecer. Este fenómeno es importante por ciertos motivos: por lo que expresan dichos autores; porque sus casos van más allá de lo que se dice de la locura; porque implica a la locura con un lenguaje autónomo: la locura vuelve a hablar en nombre propio después de varias décadas.

En una entrevista de 1961 realizada por Nicone Brice encontramos la misma apreciación aludida de la relación literatura/locura: Foucault comenta que aún a principios del xvii y desde finales del xv algunos locos escribían y publicaban sus propias obras u otros las publicaban por ellos, y que hasta cierto punto el *Don Quijote* de Cervantes entra en

[11] En una abundante nota al pie, 24, Lugo Vázquez nos da las características de la literatura que tanto apreció Foucault en la década de los 60; características que se dan la mano con la expresión lírica de la locura de finales del xviii y principios del xx (cf., Lugo: 198-199).

[12] A propósito de la locura de Nietzsche, como locura *asumida*, no *sufrida* e irreductible a un "caso", cf., Reboul: 36-40. Según Olivier Reboul, Nietzsche busca sondear la realidad más allá del sentido común, pues éste es característico del rebaño.

esta línea de la literatura de la locura o sobre la locura; pero, después, el loco fue considerado un asocial y posteriormente un enfermo mental. En este sentido, Miguel Morey nos dice: "es evidente que el Quijote está loco, pero no es un enfermo mental, por eso nos desafía con un diálogo inacabable por los siglos de los siglos…" (Morey: 121). Ya al final de la entrevista Foucault plantea que la locura, como fenómeno que enuncia cierta verdad con un peso considerable, vuelve a aparecer y se mina poco a poco por las grietas de la cultura, gracias a individuos que estaban al límite de la locura o que hicieron de la locura la experiencia más profunda: Artaud, Roussel, Nietzsche, Van Gogh (cf., Galván: 135-137).

Indudablemente, la locura que irrumpe como literatura después de la época clásica tiene algo que comunicar: la relatividad cultural, los *dobles razonamientos* (dissoì lógoi),[13] la cuadriculación del deseo junto con el derrumbamiento de sus fronteras, el deseo en su desnudez (Sade); la lucidez que vive, paradójicamente, de la simbiosis del sueño y la vigilia,[14] en donde las fronteras espaciotemporales desaparecen (*Pandora*,

[13] Los *dobles razonamientos* son un principio en el que se fundamentan las antilogías de Protágoras y el escepticismo de Sexto Empírico: "a cada proposición se opone una proposición equivalente (*pantì lógoi lógon ison antikeîsthai*)", en otras palabras, no hay proposición a la que no pueda oponérsele otra del mismo peso (cf. Solana: 451-461). Así, Sade contrapone dos principios a partir de los cuales hender la realidad social: por un lado, la ley sin ley del deseo en un mundo que, al igual que el cosmos, consiste en la eternidad de la materia y sus infinitas mutaciones donde *bien* y *mal* dependen del tiempo y la geografía; por otro lado, la virtud que *debe* desenvolverse bajo el enigma insoluble que media entre el Ser Supremo (la divinidad) y el libre albedrío que hace posible el mal en el mundo. Cabe destacar la advertencia que Sade hace a sus lectores acerca de la recepción de sus ideas: "¡Peor para aquellos a quienes estas grandes ideas puedan corromper, peor para aquellos que sólo son capaces de aprehender el mal en las opiniones filosóficas, aquellos que se corrompen con todo! ¿Quién sabe si no se gangrenarán quizás al leer a Séneca y a Charron? No es en absoluto a ellos a quienes me dirijo: sólo me dirijo a personas capaces de entenderme, quienes me leerán sin peligro" (Sade (a): 143). Para Foucault, además, los escritos de Sade son una especie de justicia poética contra el oscurecimiento del libertinaje: Cf., Foucault (a): 159-164.

[14] Foucault explica que se consideraba que las causas de la locura, cercanas (nervios, cerebro, espíritus animales) o lejanas (el clima, un espectáculo, etc.), tenían su punto de encuentro, en cuanto que hacían posible la locura, en la *pasión*. Esta es un movimiento esencial, un punto importante que va de la mano de su objeto –el objeto de la pasión– para que la circulación regular de los *espíritus animales* en el cuerpo se vea contrariada y una imagen pase a establecerse con persistencia en el alma y surja lo irrazonable. De la misma manera, si alguna causa cercana en sí misma no funciona

Sylvie, *Aurélia*) para dar lugar a un encadenamiento de vivencias (Nerval); la conciencia que ve frente a sí misma su propio resquebrajamiento, y muestra su indigencia (cf., p. ej. Artaud (a): 15-33, 47-48); la *cultura* como asunto de *crianza/doma* y la contradicción más grande de la expresión socrático-alejandrina, del Estado moderno, del liberalismo, de la cultura del bienestar: la necesidad de esclavos (Nietzsche); la errancia humana debido a la inconmensurable e insalvable distancia y diferencia entre el hombre y los dioses (cf., p. ej. Hölderlin: 95, 97-99, 103, 105-107, 119-121, 149-151, 155-163, 199-211).

Sin embargo, estas *experiencias transgresoras del lenguaje* se mantuvieron al margen de los procesos históricos, irrumpieron, fueron acontecimiento, pero no la consecuencia de nuevas formas generales de aprehender y atender la locura, mucho menos la causa; en sí mismas no eran más que *experiencias del lenguaje*. Lo que le esperaba a la locura a finales del siglo XVIII estaba muy lejos de darse la mano con la literatura. Lo más cerca que estuvo de la literatura la experiencia viva de la locura fue el "diario de asilo". De aquí que Foucault señale que la experiencia moderna de la locura sea una figura fragmentaria, un conjunto desequilibrado, pues la conciencia crítica y sus formas filosóficas, científicas, morales o

correctamente, el objeto de la pasión pasa a hacer persistente una imagen en el alma al punto que hace posible lo irrazonable. Si la fuerza de esta imagen, en un segundo movimiento, se multiplica gracias a que se la asocia con otras, arrastrando la imaginación a un encadenamiento persistente, se llega al delirio y surge lo irracional. Pero el fundamento que sostiene la relación entre la pasión y la imagen, y da paso al delirio, la manía o la melancolía, no es ni el contenido de la imagen ni la fuerza de la pasión sino un discurso, "[…] discurso que sostiene la imagen y al mismo tiempo la trabaja, la ahueca, la distiende a lo largo de un razonamiento y la organiza alrededor de un segmento de lenguaje" (Foucault (a): 362). Por esta razón, apunta Foucault, el vértigo se consideraba entre las formas de la locura ya que iba acompañado de palabras que decían que el mundo estaba dando vueltas. Si el lenguaje considerado como *discurso delirante* era tomado como tal, no era gracias a que era ilógico, ya que los delirios no carecían de estar estructurados según figuras lógicas. Si la palabra del insensato es no-verdad, es porque toma lo falso, el error, por verdadero y real, *acompañado de una sintaxis similar a las visiones oníricas*. Así, la *forma* onírica del seguimiento de escenas o la misma estructura de una escena en Nerval, cuyo *contenido* da bastante que pensar y para él es raíz de verdad, en la época clásica no habría sido posible, o de haberlo sido estaba destinado al no-ser: lenguaje sin sentido, noche sin alba, donde es confiscada toda sindéresis.

médicas no han dejado de ocultar una conciencia trágica[15] (cf., Foucault (a): 52-53). Así, aunque la locura como expresión lírica guardara ciertas verdades, estas permanecieron dispersas, aquello que pretendía conocerla la mantuvo en estatuto de no-sentido.

Pese a todo, la literatura de la locura o sobre la locura como *saber alterno* –que no estuvo oculto y sin embargo no fue del todo visible– no dejó de expresarse en otros lugares y en otros tiempos. Otras expresiones no mencionadas por Foucault, pueden leerse en autores como Edgar A. Poe, Malcolm Lowry o W. S. Burroughs. Y este es justamente uno de los méritos de *Historia de la locura*: por un lado, poder leer ciertos escritos como parte de su historización, observando que no son casos aislados, sino parte de ciertos acontecimientos precisos; por otro lado, atender dichos escritos en cuanto tienen un *sentido* que desborda la atmósfera que los rodea.

En Poe, por ejemplo, el cuento "El sistema del doctor Brea y el profesor Pluma", del año de 1845, cuyos acontecimientos se desarrollan en Francia, es, sin lugar a dudas, una parodia de las casas de internamiento al estilo Pinel o Tuke (cf., Foucault (b): 220-221) en donde se subestima y trata como infantes a quienes están internados; pero también encontramos una exposición sugestiva de la locura tomando posesión de la razón que le ha sido negada. Es muy probable que Foucault pensara en "El sistema del doctor Brea y el profesor Pluma" al decir (Cf., Foucault (b): 263) que detrás del sobrino de Rameau[16] toda una moda literaria

[15] Para Foucault, la locura que irrumpe como literatura a fines del XVIII es un retorno de la conciencia trágica de la locura, pero este retorno ya no comporta las visiones cósmicas de antaño, es retorno en la medida en que la locura aparece irreductible, las síntesis que pretenden ordenarla solo son aparentes y el horizonte de lo humano no alcanza a vislumbrarse, ofreciéndose, así, ciertas verdades, al igual que la locura de fines del Medioevo ofreció las suyas: la ignorancia y la incertidumbre que caracterizan la vida en la Tierra entre plagas, guerras y muerte como destino, fin de los tiempos, desenlace, son temas que, según Foucault, el final del siglo XV se reapropia para hacer ver que si la existencia desemboca en la nada, entonces la existencia en sí misma no es más que nada y locura. La locura de fines del Medioevo es una potencia de la que todo participa.

[16] El sobrino de Rameau es, para Foucault, el último personaje en el que están mezcladas locura y sinrazón clásica, y es también en el que la separación está prefigurada. En la medida en que El sobrino de Rameau sirve de objeto para que la razón se defina, se divierta, se proclame unidad y verdad, él es necesario para ella; ella depende de él por el hecho mismo de oponérsele y necesitarlo como objeto de diversión y comparación.

reanudó el tema de la locura junto con un lenguaje personal, ya que, en el cuento de Poe, el loco habla por sí mismo y de sí mismo. La voz de monsieur Maillard, coprotagonista del cuento, valdría decirse que es el *pensamiento* que se piensa a sí mismo, aunque de manera más justa diríamos que es la voz de la locura que se piensa a sí misma y sabe lo que necesita y conviene: *es la sinrazón tomando posesión de la razón*. El momento cumbre de la locura adviene cuando monsieur Maillard, como una especie de gemelo extravagante de Descartes, le dice a su invitado:

> Un lunático puede estar "apaciguado", como se dice habitualmente, durante un cierto tiempo, pero al final es muy dado a volverse estrepitoso. Su astucia es, a su vez, grande y proverbial. Si tiene algún objetivo a la vista, lo oculta con maravillosa sabiduría, y la destreza con que finge cordura presenta a los metafísicos uno de los más singulares problemas que puede haber en el estudio de la mente humana. Cuando un loco parece estar *totalmente* cuerdo, es de hecho el momento para ponerle una camisa de fuerza (Poe: 34).

La locura de monsieur Maillard es sutil, razonable y cómica, muestra la distancia que evidentemente separa la locura de la sinrazón; en las palabras que le dice a su invitado no hace otra cosa que teorizar las operaciones que él y sus compañeros hicieron para poder liberarse y reapropiarse, al menos por un tiempo, de sus vidas (cf., Poe: 36).

En el caso de Malcolm Lowry, a través del relato *Piedra infernal* (*Lunar Caustic*) nos cuenta la aventura de Bill Plantagenet, un pianista y alcohólico errabundo que un buen día se encuentra internado en un *hospital para locos*. Este breve escrito comenzado en 1934, cuando Lowry rondaba Nueva York, es prácticamente el diario de su estadía en el Hospital Bellevue. Las observaciones de Plantagenet expresan sugerencias decisivas y sensatas, pero se hunden en un monólogo ineficaz, pues no se inicia ningún diálogo con los encargados del hospital (médicos, enfermeras, vigilantes) para transformar el ambiente y trato que se brinda a los pa-

En esta relación, destaca Foucault, "la razón se enajena en el movimiento mismo en que toma posesión de la sinrazón" (Foucault (b): 13). Por el contrario, la sinrazón no se enajena cuando toma posesión de la razón. El sobrino de Rameau se desplaza a través de una frontera, y cuando pasa a territorio de la razón sabe bien cuál es su lugar y el lugar que ocupan los demás.

cientes. En el escrito de Lowry podemos encontrar el mismo trato con pretensiones de cura, pero en el fondo alienante, que Foucault nos cuenta se les daba a los locos en los asilos en Europa a partir del siglo XVII. El personal encargado del hospital, en *Piedra infernal*, no trata específicamente a los pacientes –sus "desajustes mentales"– para lograr su salida, los trata sobre todo para no dejarlos morir y mantenerlos bajo una dinámica que los estupidiza y culpabiliza, haciéndolos a su vez merecedores de dicha dinámica. Es interesante leer en el relato de Lowry la alusión particular que el personaje Plantagenet hace de una *práctica* que se lleva a cabo en el hospital (caminar en círculos hasta el colapso) que bien podría ser heredera de aquellas prácticas que en el XIX servían como castigo pero que en sus inicios se aplicaban como cura de la locura (cf., Lowry: 50; Foucault (a): 492-498). En general, el hospital descrito por Lowry aparece como una mezcla de partes del *gran encierro* y el asilo de la "liberación" de los locos de Pinel y Tuke (cf. Lowry: 21-24, 35-36, 48-49).

En lo que toca a William S. Burroughs, es un caso singular, pues su estilo de vida siempre lo condujo a codearse con procesos médicos, de rehabilitación, la policía, la opinión pública, los bajos fondos, y se dedicó a escribir sobre ello. A través de algunos de sus primeros trabajos apreciamos la mirada aguda de un escritor que aprehende bien el trato moral dado a la locura en una sociedad occidentalizada, así como la extensión de dicho trato, en sus formas más generales, más allá de la locura. De manera aproximada puede decirse que por otros caminos Burroughs descubrió las raíces que en alguna medida Foucault describió en su origen. Así, Burroughs llama *puritanismo moderno* a una conciencia que trabaja sobre sí misma condenándose al incurrir en prácticas no punibles pero consideradas cuestionables por una moral religiosa y de clase, cuya característica típica y paradójica es "creer en el pecado sin creer en Dios" (Burroughs/Kerouac: 52). Burroughs percibe una moral de la culpabilización laicizada. Esta conciencia de culpa recuerda a los procesos de *tribunales de familia* y la censura popular de finales del siglo XVIII que se describe en *Historia de la locura* (cf., Foucault (b): 158-167), y que encontraría su par simétrico en el trabajo practicado en el *Retiro* cuando se pretendía introducir el temor en los "pacientes" como forma de apaciguamiento

(cf., Foucault (b): 216-218). No obstante, una diferencia ente Burroughs y Foucault consiste en que el primero señala una angustia culpable ya interiorizada, resultado de un proceso, y el segundo describe el funcionamiento específico de un asilo, un tribunal, que conduciría a la angustia aludida.

El escritor norteamericano observa y experimenta que cuando la culpabilización no produce sus efectos, florece una minoría considerada marginal: estilos de vida en las orillas de los talantes preestablecidos, que sin importar origen u ocupación están condenados a ser *otros*. Cuando viaja a Panamá, Colombia y Perú en el año 1953, anota en pocas palabras en una carta lo que percibe de estos lugares respecto a la educación y la marginalidad cuya idea principal es que, en comparación con EE.UU., aquella parte de Sudamérica no obligaba a las personas a convertirse en marginales si mantenían un mínimo respeto y cuidado de sí, aunque optaran por prácticas heterodoxas. Sin embargo, no pasa por alto la hostilidad específica que acompaña a los países en vías de desarrollo, hostilidad que ve encarnada sobre todo en los servidores de las instituciones gubernamentales (cf., p. ej. Burroughs/Ginsberg: 19, 60), algo similar a lo que experimenta Foucault cuando viaja a Polonia y Túnez (cf., Droit: 93).

En Burroughs encontramos también otras observaciones sugerentes que conciernen a un personaje polémico que es imposible pasar por alto, y dedica algunas palabras para tratarlo; personaje que delimita Foucault dentro del asilo emergente en el XVIII y que se distingue por su incuestionable autoridad moral: el médico involucrado en la salud mental (cf., Foucault (b): 245-256). El prototipo de este personaje médico lo encontramos recreado por Burroughs atinadamente y con comicidad en el personaje del famoso Dr. Benway cuya presencia brilla por su densidad e imaginación sin límites para crear tácticas y técnicas de control de todo tipo, armado con un arsenal conceptual y técnico, a diferencia del médico analizado por Foucault que es requerido por su prudencia y no por poseer un conocimiento objetivo acerca de la locura. El doctor Benway controla y manipula sistemas simbólicos e identidades, trabaja en salas acondicionadas con grupos humanos para obtener ciertos resultados, aplicarlos a los ciudadanos y conseguir la estabilidad social. Benway es

una imagen ampliada, exagerada, de un médico que busca patologizar todo gesto que manifieste resistencia a los procedimientos y requerimientos de orden estatal, haciendo sospechoso a cualquiera, inclusive a quien no tenga gesto que poner en duda, el más mínimo, pues eso es ya suficiente para hacerlo sospechoso (cf., p. ej. Burroughs (a): 35-55, 185-195).

Las observaciones realizadas por Burroughs se muestran agudas, experimentadas, analíticas y razonables, aparte de ser muchas de ellas de primera mano. A pesar de haber sido diagnosticado con esquizofrenia paranoide una vez, y otra con personalidad psicopática, Burroughs ríe y nos describe cuadros de estilo puntillista en los que cada pincelada es en sí misma un paisaje. Su escritura es una contienda, entre la locura y la razón, por definir el estado de los hechos; el mundo que lo rodea es mejor perfilado por su experiencia que por los conceptos que pretenden diagnosticarlo (cf., p. ej. Burroughs (b): 104-109).

Vemos, así, que con *Historia de la locura* algunas formas de expresión marginales de la locura o sobre la locura, cohesionadas en lo que podemos llamar literatura, adquieren otros matices, sale a la luz *una palabra* que aparecía como nulidad pero que más bien consiste en un contragolpe,[17] otra forma de interrogar la realidad y vivir en el mundo. El lenguaje de la locura a través de cierta literatura cuestiona, efectivamente, el estatuto de la locura como sinsentido, mostrándose como *sentido*, sabiduría, complemento de la razón. La literatura en cuestión, más que cualquier otra cosa, más que la búsqueda de adeptos, más que pretender agradar o entretener, es un estilo de vida: se escribe acerca de cómo se concibe el internamiento; se escribe acerca de los encargados del asilo; se escribe

[17] Judith Revel anota que los análisis de Foucault donde interviene la literatura como experiencia límite, anunciarían el viraje a la reflexión de los dispositivos de poder: el par "orden discursivo/experiencias transgresoras del lenguaje", encontraría su par simétrico en "dispositivos de poder/estrategias de resistencia". También señala Revel que la relación de la *locura* con una palabra límite, irreductible a los discursos dominantes, antes que ser un residuo fenomenológico o la mera recuperación de Bataille, anunciaba ya el tema de la resistencia al poder (cf., Revel: 97, 100; Morey: 120-125, relación locura/literatura: nada más alejado de Foucault que la relación genio/locura). La literatura de la locura o sobre la locura no saca a la luz la esencia de la locura, se muestra como una diagonal que resiste la objetivación que pretende mostrar la esencia de la locura.

cómo se concibe la realidad desde la locura, forjándose un camino que va de la vivencia a la escritura, y adoptando lo escrito el papel de una contramemoria. Se hace entonces oportuno atender esta palabra, así como el mismo Foucault lo hizo, pues significa un apoyo del cual podrían acontecer resultados insospechados: los mismos textos aludidos de Poe, Lowry y Burroughs son enriquecedores y nos muestran la persistencia, con mutaciones mínimas, del trato dado a la locura coloreado por el filósofo francés.

Dicho sea de paso, con *Historia de la locura* como utillaje puede abrazarse la palabra de la *ebriedad* (distíngase de la embriaguez, cf., Escohotado (a): 25) que, al igual que la literatura de la locura o sobre la locura, entra en los "idiomas que se implican a sí mismos" (Foucault (b): 329), caracterizándose por hablar en nombre propio o por el ejercicio de *autobservación*. Hay una línea de la literatura de la ebriedad o sobre la ebriedad que alumbra desde otra perspectiva algunas dinámicas de subjetivación modernas, de Thomas De Quincey a Antonio Escohotado pasando por Baudelaire, Th. Gautier, J. Boissière, W. Benjamin, Artaud, A. Huxley, H. Michaux, A. Hofmann, E. Jünger, Fernando Benítez, entre otros. Una historia de la literatura de la ebriedad o sobre la ebriedad mostraría la manera en que la ebriedad comenzó a practicarse desde finales del XIX, iluminando formas de subjetivación según los modos de llevarla a cabo y asimilarla. Similar a la historia de la locura foucaultiana, una historia de la literatura de la ebriedad atendiéndola como lenguaje autónomo daría cuenta de cómo cierta sabiduría consecuencia de la ebriedad se perdió a partir de prohibiciones tajantes; por una parte, se vería que el trato médico y legal que se dio a algunas substancias y sus efectos tuvo como resultado concebir "al ser humano como un pelele inerte, desprovisto de voluntad y discernimiento propio" (Escohotado (a): 32) cuya educación no logró mostrar (ni muestra) lo contrario, siendo que antes del siglo XX no existían términos como *toxicomanía* y sí la práctica de la *sobria ebrietas*. Por otra parte, encontraríamos en la literatura antes mencionada que la ebriedad se ligaría a *otras experiencias del mundo*, al igual que la locura, reivindicándose como categoría cognitiva y contraponiéndose a cierta forma de racionalidad puramente mecanicista para la que conocer

es primordialmente "aprender", alejándose de sentir (incluyendo la cenestesia), adivinar (intuir, conjeturar), interpretar, orientarse, protegerse contra el peligro (cf., Michaux, *et al.*: 15-16, 70-71, 80-81. Estas páginas corresponden al prefacio a cargo de Muriel Pic).[18]

Pese a todo, nada garantiza que gracias a *Historia de la locura*, la literatura de la locura o sobre la locura se acople, penetre y sea diálogo, incida, y deje de relacionársele únicamente con un fuerte peso con los asilos y lo patológico; es muy probable que el camino tomado, antes que el de un mapa para explorar, sea el de vérsele como una simple curiosidad académica, una pieza de museo o una desviación momentánea: no se le excluiría pero tampoco se incluiría como experiencia futura, pues –sintetizando algunas palabras de Julián Sauquillo (cf. Sauquillo: 380-381)– las *fuerzas reactivas* pueden bastante. Por esto, vale la pena tener en cuenta las palabras de Miguel Morey: ver la pertinencia de recordar

[18] Adriana Luna-Fabritius nos cuenta que, antes del final del siglo XIX, las sustancias psicoactivas no fueron gran problema; mientras su uso fue exclusivo de élites coloniales y grupos "minoritarios", la palabra *droga* y *adicción* no iban de la mano. Toda la problemática se desencadenó cuando la expansión colonial comercializó masivamente y sin control su uso. En este contexto, nos dice Luna-Fabritius, cuando una masificación no controlada alcanzó capas sociales más amplias, los sociólogos del siglo XIX vieron en dichas substancias un peligro que detonó cierta crisis de la modernidad pues se limaba la capacidad de autogobierno del individuo kantiano, haciendo, así, necesaria la intervención del Estado. Estos acontecimientos, sumados a la aceleración de la elaboración de drogas de diseño, contribuyeron a la criminalización, penalización y discriminación de los usuarios. Lo que sugiere Luna-Fabritius para una descriminalización es salir de visiones reductoras de la modernidad. Para esto la autora se basa en la teoría de la modernidad del sociólogo alemán Peter Wagner (Luna-Fabritius: 32ss), para quien, por un lado, la modernidad adviene cuando los individuos se perciben como autónomos y proyectan esta autonomía en áreas más amplias de la vida social; por otro lado, la modernidad no deriva de una filosofía dominante sino de una proliferación de interpretaciones formuladas de experiencias en contextos específicos. Así, señala Adriana Luna, sería interesante para la filosofía política y una teoría social con perspectiva histórica tomar en cuenta estas consideraciones; en este mismo camino hacia una descriminalización, también, tomar como punto de partida una perspectiva jurídica, médica y de salud pública (como en el caso de Holanda, los Países Bajos) antes que centrarse en discusiones morales de ideologías políticas: conservadurismo, liberalismo; solo así no se olvidan los derechos de ciudadanos autónomos del siglo XXI con capacidad de elección, y se evita la paradoja de la respuesta regulatoria que penaliza las substancias en cuestión porque su uso trastoca el ideal moderno de autonomía, siendo que la capacidad de elección del sujeto moderno es más bien la que se trastoca cuando no se toma en cuenta para la construcción de la regulación.

a Foucault hoy "cuando la literatura es objeto cada vez más de una mercantilización que tiene en las cifras de ventas el único criterio de calidad" (Morey: 108), y los lenguajes que se implican a sí mismos, el lenguaje de los excluidos, la literatura como contramemoria, salen de esas cifras y pasan por *no publicable*, *no promocionable* o *no reimprimible*, volviéndose intransmisibles o inútiles.

Referencias

(A) Artaud, A. *Carta a la vidente*. Barcelona: Tusquets, 1971.

Artaud, A. *Los tarahumaras*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2021.

Baudelaire, Ch. *Los paraísos artificiales*. Madrid: Valdemar, 2013. Edición que incluye trabajos de Téophile Gautier.

Benjamin, W. *Protocolos de ensayos con las drogas*. Madrid: Abada, 2016.

Benítez, F. *Los hongos alucinantes*: Era, 2004.

Benítez, F. *En la tierra mágica del peyote*: Era, 2008.

Boissière, J. *Diario de un intoxicado*. Barcelona: Alpha Decay, 2011.

Boissière, J. *Fumadores de opio*. Valencia: Pre-textos, 2005.

Boullant, F. *Michel Foucault y las prisiones*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

(A) Burroughs, W. *El almuerzo desnudo*. Barcelona: Anagrama, 2000.

Burroughs/Ginsberg, *Las cartas de la ayahuasca*. Barcelona: Anagrama, 2015.

Burroughs/Kerouac, *Y los hipopótamos se cocieron en sus tanques*. Barcelona: Anagrama, 2015.

Burroughs/Mottram, *Snack*. Valencia: Pre-Textos, 1978.

(B) Burroughs, W. *Yonqui*. Barcelona: Anagrama/Océano, 2018.

Deleuze, G. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987 (Depósito legal: 2007).

Droit, R.-P. *Entrevistas con Michel Foucault*. Barcelona: Paidós, 2006.

Echeburúa, Enrique; Salaberría, Karmele y Cruz-Sáez, Marisol, "Aportaciones y limitaciones del DSM-5 desde la Psicología Clínica", *Terapia psicológica*, 32 (1), 65-74, 2014.

(A) Escohotado, A. *Aprendiendo de las drogas*. Barcelona: Anagrama, 2010.

Escohotado, A. *Historia elemental de las drogas*. Barcelona: Anagrama, 2005.

(A) Foucault, M. *Historia de la locura en la época clásica*. T. I, Cd. de Mx.: fce, 2020. Edición que ubica las notas a pie de página y no al final como ediciones anteriores, p. e., 2009.

(b) Foucault, M. *Historia de la locura en la época clásica*. T. II, Cd. de Mx.: FCE, 2020. Edición que ubica las notas a pie de página y no al final como ediciones anteriores, p. e., 2010.
(c) Foucault, M. *El origen de la hermenéutica de sí*. México: Siglo XXI, 2016.
Galván, V. *et al. El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.
García Zabaleta, Omar, "Los problemas y limitaciones del DSM-5", *DILEMATA*, *Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, (27), 367-391, 2018.
Gnoli, A. /Volpi, F., *El Dios de los ácidos. Conversaciones con Albert Hofmann*. Madrid: Siruela, 2008.
Hölderlin, F. *Antología poética*. Madrid: Cátedra, 2016.
Huxley, A. *Las puertas de la percepción/Cielo e infierno*. Barcelona: Edhasa, 2019.
Iliopoulos, J-G. *Foucault's critical psychiatry and the spirit of the enlightenment: A historico-philosophical study of psychiatry and its limits* (tesis doctoral). London: University College London, 2012 (se encuentra en línea).[19]
Jünger, E. *Acercamientos*. Barcelona: Tusquets, 2008.
Le Blanc, G. *El pensamiento Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
Lowry, M. *Piedra infernal*. México D.F.: Era, 2000.
Lugo Vásquez, M. *Foucault y la crítica a la concepción moderna de la locura* (tesis doctoral). Cd. de Méx: UNAM, 2019 (se encuentra en línea). Hay versión en libro: Buenos Aires: Biblos, 2020.
Luna-Fabritius, A. "Modernidad y drogas desde una perspectiva histórica", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, LX (225), págs. 21-44, 2015.
Merquior, J. G. *Foucault o el nihilismo de la cátedra*. México, D. F: FCE, 2006.
Michaux, H. *Las grandes pruebas del espíritu*. Barcelona: Tusquets, 2000.
Michaux, H. *et al*. *Mescalina 55*. Cd. de Mx.: Canta Mares, 2020.
Morey, M. *Escritos sobre Foucault*. México, D.F.: Sexto Piso, 2014.
Nerval, G. de. *Aurelia/Las quimeras*. México, D.F.: Conaculta, 2014.
Nerval, G. de. *Pandora*. Barcelona: Tusquets, 1971.
Nerval, G. de. *Sylvie*. Barcelona: Acantilado, 2009.
Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 1979.
Poe, E. A. *Cuentos cómicos*. Madrid: Felmar, 1975.
Quincey, T. De. *Confesiones de un comedor de opio inglés*. México, D.F.: Taurus, 2014.
Reboul, O. *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona/México: Anthropos/UAM, 1993.

[19] Hay versión en libro: *The history of reason in the age of madness*. London: Bloomsbury, 2017. Hay ediciones posteriores donde cambia el título de algunos capítulos. En edición reciente (2020) se añade un capítulo sobre el papel del intelectual. En general, Iliopoulos busca despolitizar el pensamiento de Foucault en lo que toca a la locura, tal vez en un esfuerzo por desvincularlo de la antipsiquiatría y establecer y aclarar sus relaciones con la epistemología.

Revel, J. *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.
Roudinesco, É. *Filósofos en la tormenta*. Buenos Aires: fce, 2009. Contiene un apartado sobre *Historia de la locura*.
(a) Sade, *La filosofía en el tocador*. Barcelona: Tusquets, 2005.
Sade, *Justine o Los infortunios de la virtud.* Barcelona: Tusquets, 2015.
Sauquillo, J. *Michel Foucault: Poder, saber y subjetivación*. Madrid: Alianza, 2017.
Veyne, P. *Foucault. Pensamiento y vida*. Barcelona/México: Paidós, 2015.
vv. aa. *Michel Foucault. Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1990.

Dossier

Presentación

El problema de Dios en la filosofía

El problema de Dios ha estado presente a lo largo de la historia de la filosofía: sea porque se afirme su realidad como condición última de las demás cosas; sea porque dicha realidad y su carácter condicional es negado; sea porque se intenta aclarar su naturaleza, entendida como el Ser, más allá de todo ente; sea por lo problemático de su identificación, por ejemplo, con el ente personal. El objetivo de este *dossier* es mostrar la actualidad filosófica que tiene "el problema de Dios" –o Dios como problema–, al mismo tiempo que los términos en que se discute sobre el asunto.

Muy a su pesar, Nietzsche fue convertido en un profeta, en un visionario de los tiempos que estaban por venir. Y los acontecimientos del siglo xx, en paralelo con el desconocimiento de su obra y la tergiversación de muchas de sus ideas, parecían irle concediendo razón a esa conversión. Elevado ya al altar de los iluminados, y convertidas sus sesudas reflexiones e investigaciones filosóficas, filológicas e históricas en meras visiones que han terminado circulando entre la muchedumbre como ocurrencias panfletarias, la agudeza de su pensamiento ha terminado por correr la misma suerte de los grandes profetas bíblicos –a los que conoce muy bien–: la urgencia de ese pensamiento acabó rebajada, nivelada y puesta al servicio de intereses mundanos, vaciándose de sentido.

Sí; Nietzsche es un profeta. Esta afirmación debe sostenerse con toda energía. Pero no es un adivino de lo que ha de venir; no es un mero vocinglero de lo que ha de suceder en los últimos tiempos. Porque esto no describe lo que es esencialmente un profeta. Los profetas bíblicos –los

Devenires. Año xxiv, Núm. 48 (julio-diciembre 2023): 37-43
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

grandes profetas como Elías, Eliseo, Isaías, Jeremías, Ezequiel, Amós, Oseas, etc.– son lectores e intérpretes del pasado, concernidos por la situación social y política de su propio presente. El papel que los filósofos desempeñaron en la Atenas de Pericles es el mismo que los profetas ejercieron en la Jerusalén de David y Salomón. Ambos se convirtieron en la conciencia de una época: su mirada vuelta al pasado para tratar de arrojar luz sobre el presente que es todo oscuridad, trajo como uno de sus daños colaterales la severa crítica a quienes tenían en sus manos el curso actual de los acontecimientos, bajo el duro señalamiento que de continuar en tal o cual dirección se podía esperar lo que ya otras muchas ocasiones había sucedido en circunstancias parecidas.

Nadie como Kierkegaard o Nietzsche encarna y condensa en la propia vida la figura del filósofo griego y del profeta hebreo: conocedores de su pasado, dichos pensadores hablan a sus contemporáneos de tal modo que estos sienten como si les hablaran del futuro, como si les hablaran de las cosas terribles que están por suceder más que del mundo en el que se vive. Es que sus palabras brotan de un estado anímico que no parece ser el dominante en su época: es un ánimo encendido, afectuoso, algo pesimista, algo esperanzador, cansado; en todo caso, es un ánimo no pocas veces contradictorio. Los textos filosóficos más influyentes de Nietzsche –y también de Kierkegaard– están más cerca de los géneros literarios de los profetas hebreos que de los utilizados por Aristóteles. Más cerca, pues, de Parménides o del propio Platón.

Hay gente deseosa de escuchar a los filósofos y a los profetas de calado profundo; pero para replicar y divulgar lo que dicen, aunque terminen expresando precisamente lo contario. Como se dice que Nietzsche dijo tal o cual cosa, el gentío se siente dispensado del esfuerzo por remontar la montaña de esas habladurías e ir a leer los textos en los que a Nietzsche –o a cualquier otro filósofo profeta– le fue la vida.

El profeta anuncia lo que pasó, no lo que sucederá; el filósofo reflexiona sobre lo que sucede y sobre lo que ha sucedido, no sobre lo que habrá de suceder. Nietzsche anuncia que Dios ha muerto; no que iba a morir. Más bien: se dice a sí mismo que la asociación de Dios con tales o cuales características está muerta; más aún: que nació muerta. Eso es de

lo que aquel eremita que Zaratustra encuentra mientras desciende a su abismo no se ha enterado. Pero nadie se ha enterado; no sólo el eremita, cristiano piadoso, que bien intencionado se ha alejado del mundo.[1] El Dios muerto es aquel que predican quienes alimentan "esperanzas sobreterrenales".[2] Esos predicadores "son envenenadores, lo sepan o no".[3]

Los profetas Elías y Eliseo piden que el pueblo y sus gobernantes sean fieles a su propia historia, a su pasado; Zaratustra, por su parte, exclama: "*permaneced fieles a la tierra*".[4] La fidelidad a la historia y a la tierra es la fidelidad a la finitud humana, a su facticidad y caducidad, a la esperanza que es posible según la condición bajo la cual hemos recibido la vida. Es esta fidelidad la que exige decir que el Dios de la esperanza sobrenatural ha muerto, que sus fieles le rinden culto en realidad a un ídolo, que ese concepto de Dios está vacío, que la fe en ese concepto es también vacía y que, por lo tanto, la época es nihilista. Los filósofos –y también los profetas bíblicos– han tenido que echar mano de sus mejores recursos y argumentos para que Dios no acabe como una cosa más del mundo, como algo a disposición para el uso y consumo diario, como un ente entre los entes.

Los predicadores de la muerte de Dios –en general, pésimos lectores de Nietzsche– no se han dado cuenta de que Dios vive, a su manera, en una buena parte de la filosofía que se ha hecho después del filósofo intempestivo, uno de los padres de la sospecha. Ya la hagan filósofos ateos –los más creyentes de todos, en el fondo–, teístas o cristianos.

Y si se le puede reconocer a Nietzsche haber sido profeta, es –además de todo lo ya indicado– porque supo mirar más allá de la mera contraposición entre quien trataba de asemejar Dios a la razón absoluta y quien intentaba, en cambio, expulsar su presencia del dominio de aquella misma razón. De hecho, la muerte "filosófica" de Dios representa precisamente el momento en que la filosofía tiene que dar comienzo a

[1] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2001), 34-36.

[2] *Ibid.*, 36.

[3] *Idem*.

[4] *Idem*.

su autocrítica, reconsiderando la necesidad de una más profunda comprensión de sus límites y de sus auténticas posibilidades.

Como recuerda un interesante intérprete de la nietzscheana muerte de Dios –es decir Gabriel Vahanian–, y desde una posición bien diferente con respecto a los ya citados predicadores de aquella misma muerte, la admisión de la "no necesidad" de Dios nos pone directamente frente a su inevitabilidad. Lo aparentemente paradójico de esta afirmación refleja perfectamente la condición del desarrollo de los estudios filosóficos contemporáneos: el ser "no necesario" de Dios implica la imposibilidad de darlo por sentado, en la forma de una hipótesis necesaria para que las cuentas estuvieran en orden[5]. El famoso "Dios de los filósofos",[6] es decir el dispositivo interpretativo que trataba de "cuadrar" toda la realidad subsumiéndola bajo una de razón conceptual ya mostraba sus límites constitutivos, y Nietzsche lo había entendido perfectamente. Y antes que él, Pascal lo había indicado en sus *Pensamientos*, diferenciando precisamente el Dios de la fe del Dios de la metafísica. Pero no se trata de una pura distinción de campos de acción: lo que en forma de eco susurraba Pascal, y que Nietzsche reconsidera a través de un grito capaz de despertar el pensamiento hasta sus raíces, es la imposibilidad de "enjaular" la dimensión divina dentro de un pensamiento orientado a su justificación o a su supresión.

La muerte de Dios se configura, entonces, como el de-velarse de la posibilidad más auténtica, para la filosofía, de aproximarse a la cuestión de Dios. De hecho, se trata de reconocer la necesidad de abandonar la pretensión de realizar una "captura" conceptual para abrirse a la posibilidad del "acercamiento". Palabra, esta, que implica una doble orientación reconocida plenamente por las corrientes de pensamiento que, en la época contemporánea, han aceptado el reto de "pensar Dios" (como, por ejemplo, la fenomenología, la hermenéutica, la metafísica de corte analítico, parte de la antropología filosófica y del realismo contemporáneo, etc.). Se trata de aquella orientación que caracteriza desde siempre

[5] G. Vahanian, *Wait without Idols* (New York: George Braziller, 1964), 46.

[6] E. Gilson, *Dios y la filosofía*, trad. de Demetrio Náñez (Buenos Aires: Emecé, 1945).

la búsqueda filosófica –y que se presenta como una modalidad de penetración de la realidad con el fin de comprender mediante el pensamiento–, pero también de la capacidad de reconocer que previo a toda posibilidad de comprensión hay el concederse de un tipo de realidad que no está determinada totalmente por la humana conciencia, y que implica la imposibilidad de cualquier constructivismo conceptual.

La muerte de Dios, entonces, es sobre todo el reconocimiento de una trascendencia que opera en un *kairós*, que siempre es mundano y que al mundo remite, aun revelando una raíz problemática (porque no puede ser completamente mundana –en cuanto otra– pero tampoco desconectada del mundo – en cuanto en éste opera–). Algo que se escapa a la mirada clasificatoria para dejarse vislumbrar solo por aquel ojo humilde, pero agudo, característico de la mirada profética (según la concepción que hemos tratado de aclarar justo al comienzo). Por esto, para el pensamiento contemporáneo, finalmente Dios deja de ser el "Dios de los filósofos" para ser el Dios de la filosofía, vivo y activo como provocación del mismo pensamiento, como límite desde el cual brota el mismo reto del pensar con actitud crítica.

Los textos reunidos en este *dossier* muestran precisamente en qué medida el tema de Dios está presente en la filosofía del siglo xxi. Cada estudio elabora una red de conceptos sobre el asunto, echando mano a su vez de una red de autores que amplían la red de conceptos, de manera que, en su conjunto, los siete estudios conforman una red de redes conceptuales sobre el problema filosófico de Dios. En todos los casos, los autores se refieren a un Dios que sería pertinente para la fidelidad a la historia y a la tierra, un Dios que pudiera ser depositario sobre todo de esperanzas intramundanas.

José Antonio Pardo Oláguez, en su estudio titulado "Dios en tanto que Dios", somete a una severa crítica las pruebas de la existencia de Dios con el objetivo de mostrar que a un dispositivo lógico de esta naturaleza precisamente lo que se le escapa es Dios en tanto Dios, dado que dichas pruebas carecen de relevancia religiosa.

Con su estudio titulado "La infinitud óptima", Antonio González Fernández vuelve a lo que ha sido el núcleo temático de otras de sus

investigaciones: el surgimiento. Echando mano de una lectura crítica del concepto hegeliano de "finitud mala", González propone que "una filosofía del surgimiento, situada en los presupuestos más radicales del discurso lógico-racional, posibilita esbozar, no una infinitud mala, ni pésima, sino una verdadera y óptima infinitud", que abre posibilidades para pensar de ese modo el problema de Dios.

Carlos Gutiérrez Lozano, en su estudio titulado "El argumento de conciencia en el pensamiento de John Henry Newman", expone la preocupación del Cardenal Newman por hablar de Dios desde el horizonte de la ética y la praxis, más que desde argumentos lógicos que pretendan demostrar su existencia. Porque si Dios tiene alguna incumbencia para el ser humano es, en todo caso, para el ser humano concreto, para el ser humano en el plano personal.

El estudio de Matías Ignacio Pizzi, titulado "*Omnia creata Deum laudant.* Los aportes de la *scientia laudis* cusana al lenguaje de la saturación", se centra en las tesis de Jean-Luc Marion, uno de los filósofos actuales más importantes que se ocupan del problema de Dios. El autor muestra la influencia de Nicolás de Cusa en la fenomenología de la donación propuesta por Marion.

En su estudio titulado "El Dios relacional de Raimon Panikkar", Abril García Brito presenta a este filósofo con un pie en la tradición cristiana occidental y otro en las tradiciones religiosas de la India. La relectura que se propone del Dios trinitario recupera el concepto agustiniano fundamental de Dios como relación.

Juan Manuel Vargas García, cuyo estudio lleva por título "Experiencia, *malheur* y amor. Autognosis y conocimiento de Dios según Simone Weil", muestra el camino por el cual Weil, lejos de toda metafísica, puede hablar de la cercanía del hombre con Dios, particularmente con el Dios cristiano sufriente de la cruz.

En sus "Notas sobre la 'respectividad mística'", Juan Patricio Cornejo Ojeda y César Andrés Lambert Ortiz sostienen que el concepto de respectividad de lo real, venido de la filosofía primera de Zubiri, es una herramienta poderosa para expresar la experiencia mística tal como la entiende San Juan de la Cruz.

Sea con el apoyo en Tomás de Aquino, en Agustín de Hipona, en Nicolás de Cusa, en Juan de la Cruz, en Zubiri, Panikkar o Jean-Luc Marion, los autores de los estudios que conforman este *dossier* dan cuenta de manera elocuente de la actualidad de "el problema de Dios" en diversos ámbitos de la filosofía.

Stefano Santasilia
(Universidad Autónoma de San Luis Potosí)
José Alfonso Villa Sánchez
(Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo)

Dios en tanto que Dios

José Antonio Pardo Oláguez
Universidad Iberoamericana
pardolaguez@gmail.com

Resumen: Independientemente de si las pruebas para demostrar la existencia de Dios son válidas o no, en realidad tienen poco impacto. La razón de esto se debe a que la caracterización del término "Dios" que aparece en tales pruebas carece de relevancia religiosa o, de acuerdo con la expresión de Zubiri, son pruebas que no conducen a Dios en tanto que Dios. Intento aclarar en qué sentido las pruebas para demostrar la existencia de Dios no conducen a Dios en tanto que Dios.

Palabras clave: lenguaje teológico, Tomás de Aquino, Pascal, Zubiri, Wittgenstein.

Recibido: noviembre 14, 2022. **Revisado**: marzo 2, 2023. **Aceptado**: marzo 24, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.885
Devenires. Año xxiv, Núm. 48 (julio-diciembre 2023): 45-70
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

God as God

José Antonio Pardo Oláguez
Universidad Iberoamericana
pardolaguez@gmail.com

Abstract: Independently of whether or not the proofs of the existence of God are valid, their impact is low. The reason for this is that the characterization of the term "God" appearing in such proofs lacks religious relevance, or, according to Zubiri's expression, they are proofs that do not lead to God as God. My aim is to clarify in what sense proofs of the existence of God fail to lead to God as God.

Keywords: theological language, Thomas Aquinas, Pascal, Zubiri, Wittgenstein.

Received: November 14, 2022. **Reviewed**: March 2, 2023. **Accepted**: March 24, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.885
Devenires. Year xxiv, No. 48 (July-December 2023): 45-70
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

1. ¿Se puede demostrar la existencia de Dios? Aparentemente hay cierto consenso: ¡No! Empero, hay un puñado de pensadores de ningún modo marginales que presumen haber demostrado la existencia de Dios y, por ende, aseguran que sí es posible demostrarla. Esto impacta poco en el consenso, pues éste también incluye la convicción de que las tradicionales pruebas de la existencia de Dios (PED) son erróneas.

Se puede señalar puntualmente algunos defectos de PED. Repasemos por encima algunas de las vías de Tomás de Aquino. Acerca de la primera, la vía del movimiento, se alega que usa como premisas tesis de la física aristotélica que son inaceptables dado el conocimiento de la ciencia actual (Bochenski, 2000, 90). Es discutible que esto último sea así. La razón por la cual se juzga que esas premisas son inaceptables es porque rivalizan con la primera ley de la inercia. Pero es posible que la ley de la inercia, según la cual para cada cuerpo es el caso que prevalece o bien en su estado de reposo o bien en su estado de *movimiento* a menos que intervenga en él una fuerza, y la premisa del Aquinate según la cual cualquier cosa que esté en *movimiento* debe estar movida por otra cosa, en realidad estén hablando de cosas distintas cuando se refieren al movimiento (Feser, 2015, 5).

La tercera, la de la contingencia y necesidad, sí parece incurrir en un defecto lógico. Para esta vía es clave la siguiente proposición: "Si todo tiene la posibilidad de no existir, entonces habría un momento en que nada existiría" (S.Th. I q.2.,a.3). Pero la proposición depende de la siguiente regla inválida de inferencia (Bochenski, 2000, 80):

$$\frac{(x)[P(x) \rightarrow (\exists y)Q(x,y)]}{(\exists y)(x)[P(x) \rightarrow Q(x,y)]}$$

Es decir, Tomás incurre en la falacia de "cambio de cuantificadores" (Kenny, 1969, 56). Beuchot opina que esto no es así, pues, según él, la proposición "si todo tiene la posibilidad de no existir, entonces habría un momento en que nada existiría" no depende de ninguna regla de inferencia, sino que ella es "una premisa admitida como principio ontológico en el sistema tomista" (Beuchot, 2000,102). Pero, en tal caso, se trata de un principio poco plausible que habría que probar.

En cuanto a la segunda vía, la de la causalidad, "es válida si asumimos algunos principios (plausibles) de la ontología aristotélica" (Bochenski, 2000, 90).

Sugería este repaso porque se ilustra un punto: a pesar del mentado consenso, lo cierto es que no está resuelto de ningún modo si las PED logran o no su cometido. Sin embargo, que esto último sea el caso, que la cuestión sobre la existencia de Dios continúe siendo una cuestión disputada, ha sido usado como premisa para probar que, de hecho, dicha existencia no ha sido probada y que es altamente improbable que se pueda llegar a hacerlo.

El argumento tiene más o menos el siguiente aspecto: en algún punto de la historia fue cuestión disputada la de la existencia de los microbios. Eventualmente se presentó una prueba y la cuestión disputada, en cuanto tal, quedó sepultada en medio de varios archivos históricos. En cambio, sigue siendo una cuestión disputada si Dios existe: muchos alegan que sí, otros que no; algunos presentan pruebas en un sentido que son prontamente desacreditadas por quienes presentan pruebas que van en el sentido opuesto. Etcétera. Es decir, si se hubiera demostrado ya la existencia de Dios (o la inexistencia), no sería ya una cuestión disputada. Pero lo sigue siendo, por lo tanto… A esto se puede añadir una especie de "meta-inducción pesimista". Si después de porfiar tantas veces por resolver la cuestión en un sentido y otro no se ha llegado a nada, entonces es probable que nunca se llegue a nada.

Este razonamiento tiene problemas. Presupone que después de tantos intentos *no se ha llegado a nada*. Sin embargo, es discutible que no se haya llegado a nada. No se ha llegado a ningún consenso, ciertamente. Pero no

llegar a un consenso no implica no haber llegado a nada. Podemos nombrar a un puñado de filósofos contemporáneos o más o menos contemporáneos que replicarían en seguida "¿Cómo que no se ha llegado a nada? ¡Se ha llegado a demostrar la existencia de Dios! (o por lo menos a que la existencia de Dios es altamente plausible". Los nombres de estos son, entre otros: Porfirio Miranda (1996), Richard Swinburne (2004), Lorenzo Peña (1981), Edward Feser (2017), etc.

El razonamiento, pues, confunde *demostrar que X* con *persuadir de que X.* No es lógicamente contradictorio que esté demostrado que *X* y que, sin embargo, no se admita que *X*. Igualmente, no es contradictorio que sea el caso que *X* y que no se acepte que *X,* de modo que no es contradictorio que sea el caso que se haya demostrado que *X* y que no se acepte que se haya demostrado que *X.*

Sin embargo, no sería honesto eludir el hecho de que sí resulta extraño que una buena prueba tenga tan poco poder de convencimiento. Sí, no es analítico que una buena prueba es una prueba que persuade, pero sí parece haber un vínculo importante entre ser una buena prueba y ser una prueba que persuade.

Pascal escribe:

> Las pruebas metafísicas de Dios están tan alejadas del razonamiento de los hombres y son tan complicadas que impactan poco; y aunque eso sirviera a algunos cuantos, no serviría más que durante el instante en que ven esta demostración, pero una hora después temerían haber estado equivocados (Pascal, 149).

Es decir, al margen de si las PED demuestran en verdad o no, parece muy cierto que impactan poco. Esto sugiere una peculiaridad del lenguaje teológico que no ha dejado de llamar la atención y que se manifiesta en una manera también peculiar de razonar acerca de Dios: "Estas controversias se ven muy diferente a las controversias normales. Las razones se ven diferente a las razones normales" (Wittgenstein, 1967, 56). Examinar esta peculiaridad tendría que arrojar algo de luminosidad acerca del problema de Dios mismo, desde luego, pero también acerca de la naturaleza de la demostración.

2. Creo que la razón por la cual tienen tan poco impacto las PED no consiste en que sean argumentos defectuosos, sino a que no se tiene suficiente claridad acerca del significado del lenguaje religioso. Pero, a su vez, dado que también creo que la prueba determina el sentido de la proposición (Wittgenstein, 1956, 77), tengo por cierto que esta falta de claridad acerca del significado del lenguaje religioso tiene que ver con falta de claridad acerca de la lógica del lenguaje religioso en particular y de la naturaleza de la demostración en general.

Acerca de esto último entiendo que es fácil alegar que quienes señalan la falta de claridad acerca de la naturaleza de la demostración pecan de ignorancia. Es bastante claro cuáles son las características abstractas de la demostración o de la noción de consecuencia lógica: inclusión, monotonía e idempotencia. Incluso compacidad (Tarski, 1956). No tendría, entonces, que existir ninguna peculiaridad relevante en el ámbito del lenguaje teológico. Si la "lógica" del lenguaje teológico no satisface estas características abstractas, entonces no es lógica. Si los argumentos que se usan para las PED no satisfacen estas características abstractas, entonces *no demuestran.*

Hasta cierto punto es perfectamente legítimo definir "demostración" de modo que corresponda al tipo de operación fundamental que figura en algunos lenguajes formales y, en consecuencia, abstenerse de llamar demostraciones a argumentaciones, digamos, de carácter no monótono. Incluso sería también legítimo reservar el término "lógica" exclusivamente para los cálculos de lógica clásica. Pero siempre cuanto esto no acarree consecuencias no triviales, como las de creer que las lógicas no monótonas, relevantistas, multivalentes, etc., no alumbran aspectos esenciales del razonamiento humano. Consideremos lo que dice Hegel acerca de su libro *La fenomenología del espíritu.* Dice que ese libro "no es otra cosa que la deducción del concepto de ciencia" (Hegel, 43), es decir que en la *fenomenología* Hegel *demuestra* las características esenciales que debe tener la ciencia. Según parece, el modo en que Hegel va infiriendo esas características es de manera abductiva, esto es, mediante el postulado de la tesis que logre resolver alguna paradoja o contradicción (Pardo, 2019). Sería necio reprobar la pretensión hegeliana de haber demostrado el concepto

de ciencia arguyendo que esas inferencias no son deductivas en el sentido de la lógica clásica. Eso sería simplemente una cuestión de palabras.

Según Bochenski, para hablar de lógica en un lenguaje basta con que ese lenguaje exhiba estructuras, sin que sea necesario que las características formales de esas estructuras sean las capturadas por los cálculos de lógica clásica. Bochenski presume que el lenguaje teológico exhibe muy bien estructuras que sería importante dilucidar (Bochenski, 1965, 8).

En definitiva, si bien es cierto que la caracterización abstracta de la operación de consecuencia lógica, así como la construcción de cálculos a partir de esa operación sirve para advertir con mayor claridad algunos aspectos cruciales del razonamiento humano, sería erróneo creer que esa caracterización es un análisis o explicación del concepto pre-teórico de demostración. Se trata más bien de un modelo ideado para que, por medio de comparación, se logre presentar de manera perspicua aspectos relevantes de algún fenómeno para resolver un problema en particular (Kuusela, 242).

Un ejemplo pre-teórico de "demostración", usado además en un contexto teológico, aparece en la *Carta a los hebreos:* "Εστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων" (Heb. 11,1). Es decir, "la fe es el fundamento de las cosas que se esperan, demostración de las que no se ven". Resulta desconcertante que diga que la fe es una demostración, cuando parece que, *ex definitione*, la fe "es opaca en el sentido de que al menos algunas de las proposiciones en que se expresa son incapaces de ser advertidas como ciertas por medio de un proceso intelectual que no apele a una revelación divina" (Kenny, 1992, 48). De modo que para que esta aseveración de la escritura fuera cierta habría que redefinir "fe". Porfirio Miranda opina que no se está redefiniendo "fe", pues es incorrecto caracterizarla como intelectualmente opaca. De acuerdo con él, cualquier proceso intelectual presupone esencialmente "fiarse de la razón" (Miranda, 104). Sobre este asunto sí conviene poner de relieve lo que afirma Ricardo Stern: "la vida científica está llena de fe", pues cualquier científico:

> confía en miles o millones de otros científicos y de estudios e instituciones que los certifican; confía en los aparatos de medición y en los técnicos que los diseñaron, construyeron o repararon; confía en sus propios sentidos [o en la razón]; confía en el trabajo

> de sus compañeros; en que la realidad es cognoscible; en que las leyes de la naturaleza son estables; y en muchas más cosas (Stern, 103).

Y más aún el hecho de que los argumentos no son tenazas que fuercen a nadie a aceptar una conclusión. Sí, en algún sentido se entiende que un buen argumento es el que obliga a aceptar una conclusión si se aceptan ciertas premisas. Pero esta obligación o "deber lógico" no es una fuerza física que mueva la mente a asentir la conclusión del argumento. En ausencia de cierta disposición anímica y buena voluntad, la cual incluye depositar la confianza en la razón, ni el más poderoso argumento es capaz de mover la mente a ningún lado. Es decir, no es exageración retórica ni lenguaje figurado afirmar que se debe fiar uno de la razón. Para nada es infrecuente que las personas no se fíen de la razón.

Por lo demás, el exhibir que los procesos intelectuales presuponen fe de ninguna manera conspira a favor de la fe religiosa, porque la fe que se demuestra que presuponen los procesos intelectuales no tiene por qué ser una fe de carácter religioso. Empero, Miranda añade algo más. Que quien se fía de la razón, se fía de Dios, porque "Dios es la razón" (105), de modo que los procesos intelectuales no sólo suponen fe en el sentido de que suponen confiar en las propias habilidades intelectuales y en las de los demás, sino confiar en Dios mismo y, por ende, tener fe en Dios.

Esto ciertamente es un paralogismo. El verbo "fiarse" introduce un contexto referencialmente opaco, de modo que aun garantizado que sea verdad que Dios = la Razón, de ello no se sigue que quien tiene fe en la razón tiene fe en Dios, pues en contextos opacos no vale la ley de sustitutividad de los idénticos.

Empero, al hacer llamar la atención sobre la fe presupuesta en los procesos intelectuales se puede advertir más claramente que *el deber lógico*, en cuanto que deber, es inteligible sólo en el contexto de ciertas prácticas, pues no se trata de un deber moral.[1] "¿No es acaso la prueba una parte de

[1] Que el deber lógico, en cuanto que deber, sea inteligible en el contexto de ciertas prácticas, presupone, ciertamente, que la noción de deber moral es ininteligible. Esto último, por lo demás, de ninguna manera ni acarrea la ruina de la ética ni conduce a un escepticismo meta-ético (Doyle). Como sostiene Anscombe (1981b), los antiguos se las arreglaron perfectamente para escribir sobre ética sin hacer uso de la noción de deber moral.

una institución?" (Wittgenstein, 1956, 80). Es decir, si el deber lógico es inteligible sólo dentro del contexto de ciertas prácticas, entonces la inteligibilidad de ciertas pruebas depende de que éstas presenten algunos rasgos típicos de las instituciones. Hay una lógica del lenguaje religioso, y esta lógica forma parte del tipo de institución que llamamos religión. La lógica del lenguaje religioso puede resultar ininteligible porque nuestra comprensión del fenómeno religioso es deficiente. La afirmación de la *Carta a los hebreos* es oscura porque nuestra comprensión de la religión es turbia.

Como vimos, según Pascal, las PED tienen poco impacto, pues están muy alejadas de los razonamientos de los hombres. Pero ¿qué hay de la demostración de que habla la *Carta a los hebreos*? ¿Esta sí tiene impacto? En algún sentido cabría decir que la demostración de que habla esa carta también está muy alejada de los razonamientos de los hombres, pues los hombres, según Pascal, desconocen su miseria. La miseria propia sólo se conoce conociendo a Dios, y a Dios es imposible conocerlo sin el conocimiento del "reparador de nuestras miserias" (Pascal, 148). Entonces la demostración en la que consiste la fe sí tiene impacto, pero sólo entre quienes conocen a Jesucristo. ¡Por lo menos en ellos! Pero las PED no tienen impacto ni siquiera en ellos. ¿Por qué? Sospecho que la razón consiste en que carecen de la inteligibilidad que sólo el contexto religioso les puede dar.

No es que las PED no prueben lo que pretenden, es que por desconocerse el contexto religioso que dota de inteligibilidad al lenguaje teológico, no hay claras expectativas acerca de lo que tendría que lograr una PED. Las PED no son persuasivas porque no está claro en absoluto qué característica debe tener una prueba para lograr persuadir que Dios no existe. Quien aspira a demostrar o aspira a leer la demostración de un teorema meta-matemático tiene claras expectativas acerca de qué es lo que vale y qué es lo que no vale como demostración de ese teorema. Sabe perfectamente que para que esté demostrado que *X* es el caso tiene también que ser el caso que *Y* o Z. Del mismo modo, quien busca probar en física que tal cosa es así o así, sabe que la prueba tiene que arrojar tales o cuales resultados. Pero en el caso de las PED para nada es claro qué resultados tiene que arrojar un argumento para que se la considere una buena PED. Las tradicionales PED arrojan un montón de resultados, pero en ausencia de expectativas,

esos resultados impactan en el vacío. Para precisar: no es claro qué es o qué características debe tener un argumento para probar la existencia de Dios. No es suficiente que el argumento sea válido o sólido, pues hace falta aclarar cuál es la índole semántica de sus premisas y de su conclusión. Hace falta aclarar, pues, qué significa decir que Dios existe.

Habrá que revisar ahora por qué digo que las PED carecen de inteligibilidad por carencia de contexto religioso.

3. Xavier Zubiri comenta que, independientemente de si las PED son válidas o no, en realidad no logran probar la existencia de Dios en tanto que Dios. "[A]unque se admitieran esas vías, el término a que conducen no es a Dios en tanto que Dios" (Zubiri, 1998, 121). No es fácil inteligir el sentido de lo que sostiene Zubiri. No me interesa descifrarlo si hacerlo consiste en penetrar en la cabeza de Zubiri. Más bien, considero que la expresión es adecuada en la medida en que logra capturar algo que vale la pone poner de relieve. No se espere, entonces, un trabajo de exégesis, sino más bien de indagación acerca de la razón por la cual la falta de atención al contexto religioso por parte de las PED está bien descrita como falta de atención a Dios en tanto que Dios.

Zubiri, pues, escribe que las PED probarían la existencia de un primer motor inmóvil, de una causa eficiente primera, de una entidad cuya existencia es necesaria, de una entidad cuyo grado de existencia es el máximo y del autor de todo el orden cósmico. Pero habría que probar, en primer lugar, que esas entidades son en realidad una sola y, en segundo lugar, aún más importante, que en caso de que esas cinco descripciones se refieran a la misma entidad, tendría que probarse de dicha entidad que es Dios. Lawrence Krauss señala que un defecto de quienes usan argumentos semejantes a las dos primeras vías de Tomás de Aquino, es que aun en caso de que probaran que hay un primer motor inmóvil o una primera causa, nos dejarían con las ganas de alguna razón para pensar que el motor inmóvil o primera causa sea Dios, pues, según escribe Krauss, quienes proponen alguna forma de argumento ontológico, no se toman la molestia de intentar demostrar que esa primera causa sea omnipotente, omnisciente, etc. (Krauss, 173). Krauss y otros que alegan algo semejante delatan no haber-

se esforzado mucho en su investigación, pues "de hecho, quienes tradicionalmente han propuesto alguna versión del argumento cosmológico han presentado también un buen número de argumentos para mostrar que la causa del mundo a favor de cuya existencia han argumentado, debe poseer los atributos divinos clave" (Feser, 267). Como señala Feser, Tomás de Aquino, por ejemplo, después de presentar sus cinco vías, dedica casi cien páginas de doble columna a mostrar que la primera causa debe ser dueña de atributos como la simplicidad, bondad, infinitud, omnipotencia, etc.

La dificultad entonces radica en averiguar si la primera causa, infinita, omnipotente, bondadosa, etc., es Dios. Esta última pregunta va tornando fosca la cuestión, pues parece que, si hay una entidad que es primera causa, infinita, omnipotente, etc., es más que evidente que esa entidad es Dios. Sin embargo, lo que más bien resulta opaco es el sentido de la oración "si hay una *X* tal que *X* es una primera causa, infinita, bondadosa, omnipotente, etc., entonces *X* es Dios", pues podría tratarse o bien de una tesis sustantiva o bien una definición de Dios: *X* es Dios si y sólo si *X* es una causa primera, infinita, etc. En el caso de que se trate de una definición, en realidad se dejaría de estar hablando de Dios, sino más bien del uso de la palabra "Dios". ¿Es entonces que la frase "Dios en tanto que Dios" se refiere a Dios en contraste con la palabra "Dios? ¿El "en tanto" sería sólo una señal de advertencia para evitar confundir uso con mención? Si es así, entonces el defecto de las vías es que no se ocupan de Dios, sino de la palabra "Dios", lo cual podría tener algún punto de interés lexicográfico, pero que desde el punto de vista filosófico serían ejercicios triviales. El Aquinate concluye cada uno de sus argumentos con el remate: al primer motor inmóvil, a la causa eficiente, etc., es a lo que todos llaman Dios: "*quam omnes Deum nominant*" (S.Th. I, q. 2., a.3). Pero ¿esto es verdad? ¿Es verdad que al motor inmóvil, al ente necesario, etc., es a lo que todos llaman Dios? ¿Y, además, resolver si es verdad o no es un mero asunto de definiciones que no despierte otro interés que el lexicográfico? Acerca de lo primero, Tomás ofrece un fundamento para sospechar que no es totalmente cierto que esa entidad cuya existencia ha intentado demostrar sea lo que todos llaman Dios, pues como ya mencioné, al explicar la razón por la cual rechaza el argumento de Anselmo de

Canterbury, afirma que "es plausible que quien oye este nombre 'Dios', no entienda que significa aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, pues hay quienes creyeron que Dios es un cuerpo" (S.Th. I, q.2., a.1). Es decir, para estos que creyeron que Dios es un cuerpo, es probable que no sea verdad que a la primera causa, ente supremo, etc., lo hayan llamado "Dios".

Acerca de lo segundo, si descartamos que la oración de marras sea una definición o estipulación acerca del uso de la expresión "Dios" y echamos una mirada a la historia de las religiones y algunos tratados de fenomenología de la religión nos topamos con desacuerdos acerca de si Dios es o no es esto o aquello, que no parecen ser meras divergencias acerca de nombres. Los gnósticos se rehúsan a predicar de Dios el atributo de ser la causa del mundo, cosa que los cristianos ortodoxos juzgan ser un error teológico sustantivo y no meramente un desacuerdo acerca de la palabra "Dios". Dentro del cristianismo ortodoxo, los Padres Capadocios y Gregorio Palamás defienden una postura igualmente adoptada por algunos teólogos reformados y que es llamada por estos "pancreacionismo". De acuerdo con ésta, habría que distinguir a Dios de sus atributos. No se trata de una distinción similar a la de sustancia y atributos, sino una distinción que radica en el hecho de que los atributos divinos son también criaturas (García de la Sienra, 137). ¿Sería entonces falso decir que Dios es tal o cual? Es decir, admitido que "ser creador o causa del mundo", "ser omnipotente", etc., son atributos, y admitido que Dios carece de atributos, ¿entonces es falso que Dios sea creador del mundo, omnipotente, etc.? ¡No! A lo que apunta esta teología es más bien a que cualquier proposición hecha acerca de Dios incurre en confusión categorial. Pero además de esto, quien se arriesga a predicar atributos de Dios incurre en idolatría o en una "profanación de lo sagrado" (Villoro, 138). Esto indica que está mucho más en juego que un asunto de definiciones o de que las controversias teológicas son solo un asunto de diferentes lenguajes. Sí, el lenguaje gnóstico puede ser distinto del lenguaje cristiano ortodoxo, el lenguaje cristiano distinto del musulmán, el musulmán del budista, etc., pero si en todo caso se trata de lenguaje religioso, la controversia teológica debe tener algo sustantivo. La tesis de que todas las controversias teológicas entre distintas religiones es

sólo un asunto de palabras implica o bien que todas las religiones y teologías defienden lo mismo, lo cual es inverosímil, o bien que es arbitrario o carente de alguna implicación relevante el hecho de considerar que, digamos, el cristianismo, el budismo, el brahmanismo o el culto a Huitzilopochtli *son religiones.* Es verdad que lo primero, lo de que todas las religiones en el fondo defienden lo mismo y que su diversidad es sólo aparente o trivial, es una opinión popular, sí, pero que no resiste el escrutinio.

> Hay un barato lugar común que se repite pródigamente una y otra vez en las sociedades éticas y en los parlamentos de religiosos: "las religiones de la tierra difieren en sus ritos y en sus formas, pero son lo mismo en cuanto a lo que enseñan". Esto es falso; sucede más bien lo opuesto. Las religiones de la tierra casi *no* difieren en cuanto a ritos y formas; difieren enormemente en lo que enseñan (Chesterton, 333).

Ya Nietzsche, cuando se puso de moda entre filólogos profesionales la creencia de que el cristianismo era una mera variación de los mitos de Osiris, Adonis o Dionisos, desenvainó su espada y se puso a desbaratar esa creencia.

> Nietzsche afirma la singularidad de la Biblia y del Nuevo Testamento en un contexto radicalmente diferente al de la apologética cristiana. Él intenta fundamentar su crítica al cristianismo sobre una base más sólida que sobre la tesis, ya banal en su época, de una positiva equivalencia de todas las tradiciones religiosas. Él conocía demasiado bien la mitología pagana como para no indignarse de la asimilación superficial del cristianismo al paganismo. A sus ojos, a diferencia del paganismo, el espíritu cristiano intenta sofocar la "vida" mediante la represión de las energías más creativas de la cultura (Girard, 153).

No es evidente, entonces, que Dios sea el creador del mundo, causa primera, omnipotente, etc. Ya sea porque no es claro qué se está afirmando cuando se dice que Dios es el creador del mundo, etc., o ya sea porque no es verdad que la entidad cuya existencia se demuestra por medio de las vías sea lo que todos llaman Dios.

Ahora supongamos que sí hay una cuestión sustantiva en el hecho de que algunos llamen Dios a la causa primera y que otros no lo hagan. Es decir, supongamos que el sentido del remate de Tomás de Aquino no

sea que todos, de hecho, llamen Dios a la causa primera, sino que todos *deberían* hacerlo. Habría entonces un error en caso de que a la causa primera no se la llamara Dios, por lo menos desde la perspectiva de Tomás. Sin embargo, lo que parece quedar sugerido por la expresión "Dios en tanto que Dios" es lo opuesto: es un error llamar a la causa primera del mundo "Dios". Por lo menos esa parece ser la tesis pancreacionista: un error categorial; o la tesis gnóstica: una falsedad: no es Dios, sino un demiurgo, muy inferior a Dios, la causa del mundo; o la tesis de Villoro: una profanación de lo sagrado.

Voy a dejar al margen la postura gnóstica, para concentrarme en el pancreacionismo o en lo que sostiene Villoro, pues me parece que son las posturas con implicaciones filosóficas más interesantes. Veamos lo último. ¿Por qué sería una profanación llamar a la causa primera "Dios" o a Dios "causa primera"?

Vuelvo a Zubiri. Éste comenta que "el problema de Dios no es un problema teorético" (1998, 115). Esto sugiere que la causa primera o la entidad a la que se llega al recorrer las vías tradicionales sería una entidad que, por ser el término de un abordaje teórico, sería una suerte de entidad teórica. Zubiri, en este sentido, sostiene que para llegar a Dios en tanto que Dios, habría que recusar la vía teórica y optar, en su lugar, por la vía de la religación (1998, 132). Me parece, sin entrar en los detalles, que esto es una variante de la distinción pascaliana entre el Dios de Abraham y el Dios de los filósofos, o la que algunos trazan entre una cosmovisión hebrea y otra griega. Aquél un Dios vivo, éste, en cambio, una pálida abstracción. Otra variante de esta distinción está plasmada en el siguiente texto de Miguel de Unamuno:

> El Dios lógico, racional, el *ens summum*, el *primum movens*, el Ser supremo de la filosofía teológica, aquel a que se llega por los tres famosos caminos de negación, eminencia y causalidad, *via negationis*, *eminentiae*, *causalitatis*, no es más que una idea de Dios, algo muerto […] este Dios, por eminencia y negación o remoción de cualidades finitas, acaba por ser […] una pura idea […]. Las supuestas pruebas clásicas de la existencia de Dios refiérense todas a este Dios-Idea, a este Dios lógico, al Dios por remoción, y de aquí que en rigor no prueban nada, es decir, no prueban más que la existencia de esa idea de Dios (Unamuno, 2005, 308-319).

Quizá en el caso de Pascal o de Zubiri hay algo más profundo e interesante, pero voy a concentrarme más bien en el hecho en que este texto de Unamuno captura de manera diáfana una postura que en realidad es frecuente entre quienes apelan a esa distinción entre el Dios de los filósofos y el Dios concreto y de veras.

¿Tiene sentido el reproche de que el Dios de la filosofía es sólo una idea abstracta, mientras que el Dios de Abraham, por ejemplo, sería un Dios real y concreto? De ser así, entonces el problema con las vías es que éstas no llevan al Dios concreto, sino al Dios de los filósofos. Dios en tanto que Dios sería aquél, no éste.

Creo que esta distinción está forjada sobre una confusión que Peter Geach ha logrado elucidar de manera conspicua. Supóngase, propone Geach, que Sherlock Holmes está investigando un crimen. Holmes concluye, a partir de la consideración de ciertos datos, la existencia de un asesino con determinadas características. Ulteriormente la policía atrapa a una persona dueña de tales características. Finalmente se prueba que esa persona es la responsable del asesinato. "Me imagino que a nadie se le ocurriría distinguir entre el asesino abstracto de las deducciones de Sherlock Holmes y el furioso asesino realmente vivo de la celda" (Geach, 113).

Esta confusión parece depender de otra que no necesariamente atañe al tema de Dios. La piedra angular de algunas filosofías consiste en la denodada afirmación de que la realidad no es un concepto. Para no alejarnos demasiado de donde hemos estado rondando, resulta que a Zubiri le parece de crucial importancia dejar en claro que la realidad no es un concepto, sino un momento físico de las cosas (Zubiri, 23).[2] Otros más, en este mismo sentido, por ejemplo, sostienen que "la existencia no puede ser un concepto" (Vallicella, 8). ¿Hasta qué punto se está defendiendo con ello algo relevante? Sucede que la tesis de que la realidad o la existencia no es un concepto es un truismo. Pero si se pone demasiado esfuerzo en probar un truismo, probablemente sea porque alguien muy importante e influyente defiende lo contrario. Pero ¿quién defiende que la existencia sea

[2] Debe aclararse que Zubiri usa la palabra "físico" de una manera idiosincrática, aunque ciertamente apoyado en la tradición filosófica clásica. Zubiri usa "físico" para referirse a lo no intencional (1985, 11).

un concepto? ¿Berkeley? Ciertamente se conoce de Berkeley la frase "*esse est percipi*", que puede interpretarse en el sentido de que el existir de *X* es equivalente al ser percibido de *X,* es decir, que para todo *X*, *X* existe si y sólo si *X* es percibido. *Mutatis mutandis*, para toda *X*, *X* existe si y sólo si *X* es concebido. Esta tesis no es exactamente la de que existir es un concepto. Para ello, en primer lugar, habría que presuponer que *X* es concebido si y sólo si *X* es un concepto. Sin embargo, es posible concebir, digamos, un caballo, sin que ello implique que un caballo es un concepto. Claro está que el núcleo de la posición de Berkeley es recusar esta última posibilidad: no, no es posible concebir un caballo, porque lo que realmente se concibe cuando se cree estar concibiendo un caballo es el concepto de caballo. O más precisamente, en el caso de la percepción, lo que se percibe son *perceptos* o *qualia*: no se percibe un caballo, sino ciertas cualidades, como colores, luces y sombras. La tesis de Berkeley, pues, es que lo único que existe son esas *qualia* o, *mutatis mutandis*, conceptos. Pero en segundo lugar esta tesis, en la que sólo existen conceptos, no es aún la tesis de que existir es un concepto. De ser así, entonces decir que sólo existen conceptos sería lo mismo que decir que sólo son conceptos los conceptos. Sí sería relevante defender que el objeto propio de la concepción no son conceptos, es decir, que cuando se concibe un caballo se está concibiendo un caballo y no al concepto de caballo. Pero esto no es lo mismo que defender que la existencia no es un concepto.

A mi juicio, la tesis de que la existencia no es un concepto se confunde con la de que la existencia es inconceptualizable. Esta última puede ser formulada en el marco del *Tractatus* de Wittgenstein: la existencia no sería un concepto en sentido estricto, sino un "concepto formal": "Presento esta expresión para esclarecer el fundamento de la confusión, que atraviesa toda la lógica, entre los conceptos formales y los conceptos en sentido propio" (4.126). Los conceptos formales son pseudoconceptos, pues son inutilizables para formar con ellos, en asociación con algún nombre, un retrato del mundo. Los conceptos formales no son funciones. Pero sería un mal argumento afirmar que existir es inconceptualizable *porque* los conceptos son abstractos en tanto que la existencia es concreta, pues en ese caso todo sería inconceptualizable excepto los conceptos. No sólo no ha-

bría concepto de existencia, sino tampoco de caballo, porque el concepto de caballo es abstracto, pero un caballo algo concreto. Del mismo modo, es un mal argumento afirmar que Dios es inconceptualizable porque los conceptos son abstractos, pero Dios una realidad concreta. Si la entidad a que hace referencia el concepto "Dios" no es Dios en tanto que Dios, no ha de ser porque Dios en tanto que Dios no es un concepto. Tampoco Dios en tanto que causa primera es un concepto, aunque haya una idea o concepto de Dios en tanto que causa primera. Es decir, se puede identificar el concepto de causa primera, pero aquello a que hace referencia este concepto no es a un concepto. Del mismo modo, el Dios vivo de Abraham, si es que existe, no es un concepto; pero además del Dios vivo de Abraham, si existe, existe también un concepto que hace referencia al Dios vivo de Abraham. Es importante precaver contra esta confusión: hablar de manera conceptual no implica hablar de conceptos.

La lógica de la cláusula reduplicativa "en tanto" o "en cuanto" tan apreciada y utilizada dentro de la tradición aristotélica, ha sido puesta de relieve por algunos filósofos. Peter Geach es uno de ellos. Según el filósofo británico, esta lógica depende de que se distinga seriamente entre sujeto y predicado (Geach, 1972, 295), es decir que se reconozca que entre lo que significa una expresión que ocupa en la oración la posición de sujeto y lo que significa una expresión que ocupa la función de predicado hay una diferencia categorial. La expresión que ocupa la posición del sujeto designa lo que Frege llama objetos. En cambio, la expresión que ocupa la posición del predicado designa lo que Frege llama predicados. Entre objetos y predicados hay un desnivelamiento categorial o jerarquía de niveles semánticos. Los objetos ocupan el lugar cero de la jerarquía, pues no tiene sentido decir de nada que un objeto es verdadero de él. Los predicados ocupan el lugar uno. O, mejor dicho, hay predicados de primer nivel, a saber, aquellos de los cuales tiene sentido decir que son verdaderos de los objetos de nivel cero. Habría también predicados de segundo nivel, que son de los que tiene sentido decir que son verdaderos de los predicados de primer nivel, etc. La cláusula "en cuanto" *regula* los brincos categoriales. Por ejemplo. Las sinfonías de Bruckner son armónicamente audaces, pero tienen una orquestación convencional. La au-

dacia armónica depende, entre otras cosas, del uso de enlaces cromáticos inspirados por Wagner. Pero a diferencia de lo que ocurre con la música de Wagner, en las sinfonías del austriaco no se amalgaman los timbres sino que van alternando las distintas familias instrumentales simulando el registro del órgano. Propiedades como el cromatismo o la alternancia tímbrica, de primer orden, pues son propiedades de las sinfonías, son caracterizadas respectivamente como audaces y convencionales, las cuales son propiedades de segundo orden. Esas propiedades de segundo orden se pueden aplicar directamente a los objetos de orden inferior: las sinfonías de Bruckner son audaces y convencionales. Esto tiene aroma de paradoja, el cual, empero, se disipa si se aclara, por medio de la cláusula "en cuanto", que se está dando un brinco categorial. Entonces, este brinco categorial se corrige cuando se aclara que las sinfonías de Bruckner, *en cuanto a su armonía*, son audaces, pero *en cuanto a su instrumentación* son convencionales.

4. Según Geach (108) y Bochenski (1965, 68) la palabra "Dios" no es un nombre, sino una descripción, de modo que, si admitimos la teoría russelliana de las descripciones, entonces "Dios" expresa un conjunto de predicados. Por lo tanto, preguntar por la existencia de Dios significa preguntar si hay alguna instancia de la cual sea verdad el conjunto de predicados asociados a "Dios". Esto da cuenta de la estrategia que usaron los misioneros cristianos entre paganos de enseñarles a "no aplicar más la palabra Dios a Wotan, Thor y al resto, sino solamente a la Santa Trinidad" (109). Pero más aún el hecho de que no tiene sentido prefijar a los nombres expresiones como "muchos", "uno", etc., no así a los predicados. Pero tiene sentido decir que hay muchos dioses o un Dios, etc.

Sin embargo, hay motivos para pensar que Geach y Bochenski hasta cierto punto yerran. Es verdad que hay usos predicativos de "Dios", pero en varios contextos "Dios" también tiene uso como nombre (sin que ello implique que se conserva el significado de "Dios"). Hansen (90), a propósito, hace llamar la atención sobre el hecho de que es una práctica lingüística común que signos usados habitualmente como nombres en ciertos contextos se usen como predicados. Por ejemplo, es obvio que "Lucas

Alamán" es un nombre, empero, una oración como "en México no ha habido muchos Lucas Alamán" tienen perfecto sentido, pero porque "Lucas Alamán" está usado predicativamente.

Admitamos, entonces, que "Dios" puede tener uso como nombre o uso como predicado, dependiendo del contexto. Sin embargo, aun si usamos "Dios" como nombre, este nombre tiene que estar asociado a algún criterio de identidad por medio del cual se pueda juzgar de un determinado objeto reconocido en cierta circunstancia, si ese objeto es el mismo objeto o no es el mismo objeto reconocido en otra circunstancia (Geach, 108, 217). Este criterio de identidad puede ser caracterizado en término de un conjunto de predicados atribuidos al objeto al que hace referencia el nombre. Así, el sentido de "Dios" podría estar asociado al predicado "ser la primera causa". Con base en esto se podrían construir frases como "Dios, en tanto que primera causa, no ha sido parido por ninguna mujer". También al sentido de "Dios" podría estar asociado otro predicado, "haberse encarnado de María, la Virgen". En ese caso, Dios, en tanto que Dios encarnado, tiene una madre. Por medio de la cláusula "en tanto", antecedida por "Dios", pues se pone de relieve cuál es el sentido por medio del cual el nombre "Dios" está haciendo referencia a algo: Dios en tanto creador del mundo, Dios en tanto redentor, Dios en tanto ser omnisciente, etc.

El punto puesto de relieve por Xavier Zubiri, entonces, parece ser que, aunque se pudiera hacer referencia a Dios como "primera causa", "ser necesario", etc., sin embargo, "ser primera causa" o "ser necesario", no son equivalentes formalmente a "ser Dios". Esto puede resultar hasta cierto punto ocasión de perplejidad.

Unamuno cuenta la siguiente anécdota:

> Otra vez me topé con uno de esos sujetos duros de mollera, de los que creen que llamarse es ser –"yo llamo al pan pan y al vino vino", suele decir– y que me espetó de sopetón: "Pero vamos a ver: ¿cree usted o no cree en la existencia de Dios?, porque quiero saber a qué atenerme." Y yo de respabilón le respondí: "Verá, señor mío; para poder responderle a eso adecuadamente, tendríamos que ponernos antes de acuerdo en qué entendemos por Dios, cosa nada fácil; después, qué por existencia –y por esencia–, ya muy difícil, y por último, qué por creer, y como esto es casi imposible, más vale que hablemos de otra cosa (Unamuno, 1967, 126).

¿Por qué afirma que es nada fácil ponerse de acuerdo acerca de qué entendemos por Dios? Richard Swinburne escribe que la cuestión acerca de la existencia de Dios no es otra que la cuestión acerca de si existe "un espíritu omnipresente, libre, creador del universo, omnipotente, omnisciente, perfectamente bueno y fuente de obligaciones morales" (2010, 99). Pero no plantea la anterior como algo susceptible de controversia o siquiera digno de ser acompañado de intento de justificación. Más bien parece una caracterización trivial del asunto, con la cual aparentemente no habría dificultad para ponerse de acuerdo. Ya se trate de un filósofo teísta o de un filósofo ateo o un filósofo agnóstico, cualquiera de ellos tendría que conceder, sin ningún apuro, que Dios, exista o no, es ese espíritu omnipresente, libre, creador del universo, etc. Sin embargo, como ya vimos, Tomás de Aquino cuestiona que sea cierto que quien quiera que escuche "Dios" entienda algo semejante a lo que describe Swinburne. Además, lo que sostiene Zubiri, según vimos, es que, aunque pudiera hacerse referencia a Dios por medio de la descripción "ser un espíritu omnipresente", etc., dicha descripción no es equivalente a "ser Dios". He ahí, entonces, la dificultad que advierte Unamuno. Pero ¿no es eso acaso una discusión sobre palabras?

Feser, al respecto, comenta que esa observación según la cual "el Dios de los filósofos" es una entidad distinta al Dios de la Biblia, pues de ninguna manera prueba Dios la existencia de una entidad de la cual es cierto, digamos, "que glorificó a su Hijo Jesús" (Hechos, 3, 13), es confusa y completamente irrelevante, pues los argumentos filosóficos a favor de la existencia de Dios no pretenden justificar todos los principios de cada religión en particular, sino solamente probar que existe una causa primera del mundo, omnipotente, bondadosa, etc. (Feser, 268). Es decir, lo que se pretende al demostrar la existencia de Dios es demostrar que existe una entidad de la cual son verdaderos esos atributos enumerados por Swinburne, y si alguien alega que de lo que se trata es no de demostrar esto último, sino de demostrar la existencia del Dios de Jesucristo, entonces o se estaría muy confundido, porque ese espíritu omnipotente, creador del universo es el mismo que, según los cristianos, glorificó a su Hijo Jesús, o simplemente se estaría decidiendo hablar de otro tema.

Feser, pues, no encuentra que tenga fundamento que sea cosa nada fácil ponerse de acuerdo acerca de lo que significa "ser Dios".

En otras palabras, lo que sugiere Feser es que invocar los hechos, puestos de relieve por fenomenólogos e historiadores de la religión, según los cuales habría religiones que no atribuyen a Dios las propiedades que se le atribuyen en el teísmo clásico, no daña para nada la legitimidad de éste. La razón consiste en que el propósito del teísmo clásico no es dar cuenta de las distintas religiones, sino de demostrar que existe esa entidad dueña de los atributos descritos por Swinburne. Si se demuestra que existe una entidad de la cual sea verdad que es un espíritu omnipresente, creador del universo, omnipotente, bondadoso, etc., se habrá demostrado lo que le interesa demostrar al filósofo teísta, y si a esa entidad hay comunidades que no le llaman "Dios" sería un asunto sin importancia sustantiva.

Sin embargo, al considerar lo siguiente, podría quedar en claro que la dificultad de ponerse de acuerdo sobre lo que significa "Dios" no sólo es fruto de discutir sobre palabras.

> Si se dice "Moisés no existió", esto puede significar cosas diversas. Puede significar: los israelitas no tuvieron *un* líder cuando salieron de Egipto –o su líder no se llamaba Moisés– o no hay ningún hombre que haya realizado lo que la Biblia informa acerca de Moisés –o etc. etc.– Según Russell podemos decir: el nombre "Moisés" puede ser definido mediante variadas descripciones, como por ejemplo, "el hombre que guio a los israelitas a través del desierto", "el hombre que vivió en tal tiempo y tal lugar y que era llamado 'Moisés'", "el hombre que de niño fue rescatado del Nilo por la hija del Faraón", etc. Y así según tomemos una u otra definición resultará que la proposición "Moisés existió" tendrá un sentido distinto, y lo mismo con cualquier otra proposición que trate acerca de Moisés.- Y cuando se nos diga "N no existió", preguntamos también: ¿Qué quieres decir? ¿Pretendes decir que…, o que…, etc.?". Pero cuando hago alguna aseveración sobre Moisés, - ¿estoy siempre preparado para poner *una* de estas descripciones en vez de "Moisés"? […] No es más bien que tengo a mi disposición, digamos, toda una gama de apoyos, tales que puedo apoyarme en otro si pierdo el otro y viceversa? (Wittgenstein, 2017, 69-70).

Basta con sustituir "Moisés" por "Dios" para tener entonces que enfrentarnos con un sinfín de dificultades. Supóngase que se demuestra la existencia de una entidad de la cual es verdad decir que es la causa primera o creador del mundo, pero que no es omnisciente. ¿Se habrá demostrado

la existencia de Dios? O planteado de otra manera, supóngase que alguien pretende haber demostrado la inexistencia de Dios. ¿Esto qué implica? ¿Que ha demostrado que no hay ninguna entidad de la cual sea verdad que es omnisciente? Digamos que es así, que se ha demostrado que no hay nada ni nadie que pueda ser omnisciente, pues ello implicaría alguna contradicción. ¿No podría alegar alguien que él cree en Dios, pero que admite que no es omnisciente? Esta última persona tiene por cierto que existe un creador del mundo, aunque reconoce que éste o podría no ser omnipotente o, de plano, que no podría ser omnipotente. Con base en ello, pues, diría: no se demostró la inexistencia de Dios, sino solamente que Dios no es omnisciente. Esto sugeriría que el predicado "ser omnisciente" no es necesario para ser Dios, pero que "ser creador del mundo" sí. No obstante, también podría ocurrir lo siguiente. Se pretende demostrar que no hay Dios bajo el supuesto de que se ha demostrado que el mundo no ha sido creado. Pero podría ser el caso que alguien, una especie de gnóstico, alegue que él cree en Dios, pero que reconoce que Dios no es creador del mundo. Conforme a ello, esta persona replicará que quien demostró que el mundo no ha sido creado sólo demostró que Dios no creó el mundo, pero no que Dios no exista. Pero ¿qué atributo reconocería esta persona como verdadero de Dios? ¿Ser omnipotente? Apenas sugerimos que la omnipotencia no tendría que ser un atributo necesariamente asociado a la palabra Dios. Pero resulta que "ser creador del mundo" tampoco.

Ni "creador del mundo", ni "ser omnisciente", ni la unión de ambos constituye lo que es Dios en tanto Dios. ¿Qué sí lo es, entonces? La expresión "Dios en tanto Dios" parece referirse a Dios, pero en la medida en que "Dios" expresa lo que *verdaderamente* significa "Dios". El problema es que no es claro en qué sentido se pueda hablar de verdad en relación con lo que significa una palabra. Sí, hay un sentido según el cual un lexicógrafo tendría que registrar el uso empírico de la palabra "Dios", pero en tal caso, hay usos de la expresión tales que "Dios" sí es equivalente a "causa primera" o a otros tantos. Pero dichos usos, según lo que aquí se discute, son usos en algún sentido incorrectos. Si es atinado este juicio, entonces el criterio de corrección no puede ser el uso empírico que registra la investigación lexicográfica.

5. De nuevo algunas consideraciones de Wittgenstein pueden contribuir a elucidar el asunto. Si se nos pide contar comenzando del 1, seguimos con el 2 y después con el 3 y después con el 4, etc. ¿A qué se debe que, de manera *inexorable,* al 5 sigue el 6 y al 6 el 7? A que esa secuencia es a la que llamamos "la serie de los números cardinales" y llamamos "contar" a asociar de manera biunívoca a una serie de objetos con esa serie. ¡Contar significa eso! O, mejor dicho, para la palabra "contar" se ha *estipulado* ese significado. ¿Se podría estipular otro significado? ¡Desde luego que sí! Pero ¿no es entonces sólo una cuestión de palabras?

> ¿Esto significa que es igualmente correcta cualquier manera en que a alguien se le ocurra contar y que cada quien puede contar como se le dé la gana? – De seguro no llamaríamos "contar" si cada quien dijera los números detrás de otros *de cualquier manera*; pero no es solamente una cuestión de palabras. Puesto que lo que llamamos "contar" es ciertamente una parte importante de las actividades de nuestra vida (Wittgenstein, 1956, 3-4).

Lo que llamamos "Dios" es ciertamente una parte importante de las actividades de nuestra vida. Sin embargo, nos engañaríamos sí creyésemos saber en qué consisten esas actividades de nuestra vida en la que el uso de la palabra "Dios" es importante. Uno es libre de definir ciertos términos como le plazca, empero, el *interés* pone ciertas restricciones. Uno es libre de definir "Dios" *ad libitum*, pero si se pretende que lo que se diga de Dios sea de interés, habría que ceñirse a lo que manda el interés. El interés por Dios está ligado a una forma de vida que de algún modo se ha tornado opaca para una persona ilustrada promedio. Entonces, si se carece de una comprensión adecuada de esa forma de vida, entonces las múltiples definiciones de "Dios" van siendo determinadas de manera desatada o de espaldas al interés vital asociado al uso de la palabra "Dios". Esas actividades de nuestra vida en la que el uso de la palabra "Dios" es importante son las religiones. Pero para cualquier persona ilustrada promedio, las religiones son o un enigma impenetrable o un fenómeno al que se lo reduce de manera grotesca para disimular que se lo ha comprendido: un cúmulo de supersticiones o intentos inmaduros de hacer ciencia.

Las religiones no son teorías proto-científicas, y las proposiciones religiosas no son hipótesis formuladas con la intención de explicar los fenómenos de la naturaleza. En la religión los dioses no son entidades postuladas para explicar por qué ocurre tal o cual fenómeno. De hecho, es probable que los dioses sean personas reales (víctimas de algún linchamiento) (Girard, 1972, 373ss), a las cuales se les atribuye, ciertamente, algunas propiedades de carácter peculiar: propiedades sagradas. Pero estas propiedades sagradas no son equivalentes formalmente a las de omnipotencia, espiritualidad y otras tantas que se suelen asociar en filosofía al concepto "Dios". De este modo, la pregunta por la existencia de Dios o de dioses en el contexto, por lo menos, de las religiones arcaicas casi carece de sentido o, si lo tiene, es de naturaleza diversa al que tiene en filosofía. Los dioses no son lo que en filosofía de la ciencia se conoce como entidades teóricas, pero la manera como se aborda el tema de la existencia de Dios en filosofía es exactamente igual a como se aborda el tema de las entidades teóricas en filosofía de la ciencia (Van Fraassen, 204ss).

La razón por la cual las PED no conducen a Dios en tanto Dios consiste en que esa entidad a la que se llega puede dar cuenta del movimiento, de la existencia de entidades contingentes, del orden del cosmos, etc., pero no da cuenta del fenómeno religioso. Hasta cierto punto es verdad, entonces, que a un filósofo teísta puede estar interesado en el orden del cosmos o en la primera causa del universo, y resultarle indiferente si esa entidad es a la que se le dirigen rezos y plegarias, sin embargo, el sentido coloquial de la expresión "Dios" está asociada esencialmente al fenómeno religioso. Las PED tienen poco impacto porque el interés que casi cualquier persona tiene por la cuestión de Dios tiene lugar en el contexto de la religión.

Fenomenológicamente, el rasgo distintivo del fenómeno religioso, según opina Zubiri y otros especialistas en el tema, es la experiencia del poder (Van der Leeuw). Alrededor de esta experiencia se configuran rituales, códigos de conducta, mitologías, relatos, etc., los cuales están orientados en buena medida a ganar otra experiencia: "sentirse *absolutamente* a salvo" (Wittgenstein, 1993, 41). La pregunta por la existencia de Dios, en el contexto de la religión, es la pregunta por la existencia de una garantía para ese sentimiento. Por lo mismo, no es de ningún modo inverosímil

que haya personas que reconozcan la validez de la PED pero sin que ello despierte ninguna brizna de piedad, ni ninguna experiencia similar a la de sentirse *absolutamente* a salvo. Las PED no impactan porque no prueban la existencia de esa garantía. Las PED no conducen a Dios en tanto Dios porque no conducen a ninguna cosa que garantice el sentimiento de salvación absoluta. Diálogo del Starets Zósima, en *Los hermanos Karamazov:*

> —Sin duda es insufrible. Pero es imposible demostrar nada, lo posible es convencerse.
> —¿Cómo? ¿De qué manera?
> —A través de la experiencia del amor activo. Procure amar al prójimo activa e infatigablemente. Conforme vaya progresando en el amor, se convencerá de la existencia de Dios (Dostoievsky, 2008, 72).

Referencias

Anscombe, E. (1981b), *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Basil Blackwell.

Aquino, T. (1964), *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Aristotelis (1957), *Metaphysica*, Oxford Classical Texts.

Beuchot, M. (2000), "Saint Thomas Third Way: Possibility and Necessity, Essence and Existence", en A. García de la Sienra, pp. 93-108.

Bochenski, J. (2000), "The Five Ways", en A. García de la Sienra, pp. 61-92.

Chesterton, G.K. (1986), *Collected Works, Vol. 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, San Francisco, Ignatius Press.

Christian, W. (1964), *Meaning and Truth in Religion*, Princeton, Princeton University Press.

Dostoievsky, F. (2008), *Brathia Karamazovhi*, Moscú, Eskmo bnn.

Doyle, J. (2018), *No morality, no self. Anscombe's Radical Skepticism*, Cambridge Mass., Harvard University Press.

Feser, E. (2017), *Five Proofs of the Existence of God*, San Francisco, Ignatius Press.

García de la Sienra, A. (2000), "The Ontological Argument", en García de la Sienra, pp. 127-142.

García de la Sienra, A. (2000), *The Rationality of Theism*, Amsterdam, Editions Rodopi.

Geach, P. (1969), *God and the Soul*, San Francisco, St. Augustine Press.

Hansen, S.B. (2010), *The Existence of God: An Exposition and Application of Fregean Meta-Ontology*, Berlin, De Gruyter.

Girard, R. (1972), *La violence et le sacré*, Paris, Grasset.

Girard, R. (2002), *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, Paris, Grasset.
Heinbeck, R.S. (1969), *Theology and Meaning*, Londres, Routledge.
Kenny, A. (1969), *The Five Ways. St. Thomas Aquina's Proofs of God's Existence*, Londres, Routledge.
Kenny, A. (1992), *What is Faith? Essays in philosophy of religion*, Oxford, Oxford University Press.
Krauss, L.M. (2012), *A Universe from Nothing*, Nueva York, Free Press.
Kuusela, O. (2019), *Wittgenstein on Logic as Method of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
Miranda, P. (1996), *Racionalidad y democracia*, Salamanca, Editorial Sígueme.
Nestle-Aland (1963), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt.
Pascal, B. (1977), *Pensées*, Edición de Michel Le Guern. Paris, Gallimard.
Stern, R. (2020), *La serpiente antigua*, México.
Swinburne, R. (2004), *The Existence of God*, Oxford, Clarendon Press.
Swinburne, R. (2010), *The Coherence of Theism*, Oxford, Clarendon Press.
Tarski, A. (1956), *Logic, Semantics, and Metamathematics*, Oxford, Clarendon Press.
Unamuno, M. (1967), *Visiones y comentarios*, Madrid, Espasa-Calpe.
Unamuno, M. (2005), *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Tecnos.
Van Fraassen, B. (1980), *The Scientific Image*, Oxford, Clarendon Press.
Villoro, L. (2008), *La significación del silencio y otros ensayos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
Van der Leeuw, G. (1964), *Fenomenología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica.
Wittgenstein, L. (1956), *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Nueva York, McMillan Company.
Wittgenstein, L. (1967), *Lectures and Conversations on Aesthetic, Psychology, and Religious Belief*, Oxford, Basil Blackwell.
Wittgenstein, L. (1981), *Recollections of Wittgenstein*, Oxford, Oxford University Press.
Wittgenstein, L. (1993), *Philosophical Occasions*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
Wittgenstein, L. (2017), *Investigaciones filosóficas*, México, unam.
Zubiri, X. (1998) *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza.

La infinitud óptima

Antonio González Fernández
Fundación Javier Zubiri, Madrid
glez.fdez.antonio@gmail.com

Resumen: El texto trata de aclarar el verdadero alcance de la crítica de Hegel a la "infinitud mala", al tiempo que propone una actualización de esa crítica desde el punto de vista de una lectura "abierta" de la filosofía hegeliana. Si la infinitud mala no es auténtica infinitud, su crítica superficial podría implicar una "infinitud pésima", ajena a las intenciones más propias de Hegel. En realidad, una filosofía del surgimiento, situada en los presupuestos más radicales del discurso lógico-racional, posibilita esbozar, no una infinitud mala, ni pésima, sino una verdadera y óptima infinitud. Es un camino que nos lleva, con Hegel, más allá de Hegel.

Palabras clave: Hegel, Zubiri, surgimiento, alteridad, totalidad.

Recibido: noviembre 11, 2022. **Revisado**: marzo 23, 2023. **Aceptado**: junio 12, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.888
Devenires. Año xxiv, Núm. 48 (julio-diciembre 2023): 71-102
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Optimal Infinity

Antonio González Fernández
Fundación Javier Zubiri, Madrid
glez.fdez.antonio@gmail.com

Abstract: The text tries to clarify the true scope of Hegel's critique of "bad infinity", while proposing an update of that critique from the point of view of an "open" interpretation of his philosophy. If bad infinity is not true infinity, its superficial critique might imply the "worst infinity," alien to Hegel's more authentic intentions. In reality, a philosophy of emergence (surgimiento), analyzing the most radical presuppositions of any logical-rational discourse, makes it possible to outline, not a "bad" nor a "worst infinity", but a true and optimal infinity. It is a path that leads us, with Hegel, beyond Hegel.

Keywords: Hegel, Zubiri, emergence, otherness, totality.

Received: November 11, 2022. **Reviewed**: March 23, 2023. **Accepted**: June 12, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.888
Devenires. Year xxiv, No. 48 (July-December 2023): 71-102
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

La crítica de Hegel a la "infinitud mala"[1] se interpreta frecuentemente como una suerte de superación de la concepción judeocristiana de la infinitud, o como una crítica de toda concepción de la infinitud anterior a Hegel. Y, al mismo tiempo, se da por supuesto que la crítica hegeliana a la infinitud mala implicaría una larvada afirmación de panteísmo. La infinitud mala se definiría por su contraposición a la finitud, y por tanto sería una infinitud delimitada por lo finito, y precisamente por ello no sería una auténtica infinitud. Es lo que sucedería, por ejemplo, en la idea de una divinidad separada del mundo. En cambio, para Hegel, la infinitud verdadera tendría que superar lo finito, conservándolo dentro de sí misma, y por tanto abarcándolo en el infinito.[2] No faltan autores que, para evitar las presuntas consecuencias "panteístas" de esta posición, defienden explícitamente una infinitud "mala", que desde su punto de vista sería la que habría caracterizado a la tradición teológica y filosófica hasta Fichte.[3]

1. Observaciones iniciales

El asunto, incluso desde un punto de vista histórico, no es tan sencillo. Aunque no podemos tratarlo en detalle, limitémonos a hacer unas pocas observaciones. En primer lugar, habría que tener en cuenta que la perspec-

[1] En cuanto opuesta a *echte Unedlichkeit*, se podría traducir *schlechte Unendlichkeit* como infinitud "espuria", pues no se trata de una verdadera infinitud. Aquí nos atenemos a la terminología filosófica usual en castellano, que habla de infinitud "mala".

[2] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., *Werke*, vol. 5 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 149-166. También G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812)* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999) 89-98. La distinción aparece en la obra de Hegel repetidamente, por ejemplo, en la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenaschaften im Grundrisse*, en Udo Rameil, Wolfgang Bonsiepen, y Hans-Christian Lucas, eds. *Gesammelte Werke*, vol. 20 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992), 121-122 (§111).

[3] Wayne M. Martin, "In Defense of Bad Infinity. A Fichtean Response to Hegel's *Differenzschrift*", *Hegel Bulletin* 28 (2007): 168-187.

tiva bíblica no trata de una forma expresa de la infinitud como un atributo divino.[4] Sin embargo, cuando en la Escritura aparece algún pensamiento que podría apuntar hacia el concepto de infinitud, justamente no nos encontramos con la imagen de una limitación de lo infinito por lo finito. Así, por ejemplo, los libros de los Reyes y de las Crónicas relativizaron de algún modo la idea de una "habitación" (*shejinah*) de Dios en el templo de Jerusalén, afirmando que la presencia de Dios *no puede ser limitada* ni siquiera por los cielos, ni tampoco "por los cielos de los cielos".[5] Obviamente, aquí no se parte de una contraposición entre lo infinito y lo finito, sino de la presencia de Dios en lo finito mismo, siendo sin embargo lo finito incapaz de abarcar su presencia, que se expande más allá de toda finitud. Como dice el profeta Jeremías, Dios "llena" (*male*) los cielos y la Tierra.[6]

En segundo lugar, la entrada de la infinitud en la teología cristiana fue relativamente lenta, pues la infinitud se asociaba, en la perspectiva de la filosofía griega, a la mera potencialidad y a la indeterminación. Sin embargo, cuando esta entrada se produjo, no fue acompañada por la idea de una limitación de lo infinito por lo finito, a lo que se contrapondría. Esta idea, que a veces se presenta como "judeo-cristiana", fue perfectamente ajena a la reflexión de los primeros pensadores cristianos. La intención de los padres griegos fue más bien la propia de una "teología negativa". Así, por ejemplo, Clemente de Alejandría aducía distintos pasajes bíblicos para mostrar que el Dios de Israel no puede ser abarcado ni por las palabras ni por las categorías de los filósofos: de ahí justamente su infinitud.[7] Ciertamente, el pensamiento puede intentar ir más allá de la teología negativa, pero difícilmente se puede hablar, en los padres griegos, de una "infinitud mala" en sentido de una infinitud definida y, por tanto, delimitada por lo finito. Más bien se negaba toda limitación poder pensar una infinitud que positivamente "llenara" toda la realidad.

[4] Algo que sí aparecerá en la Cábala, con la idea de Dios como el "sin fin" (*eyn sof*).

[5] 1 Re. 8:27; 2 Cro. 2:5[6]; 2 Cro. 6:18.

[6] Jer. 23:24. Hegel, buen conocedor de la Escritura, sin duda era consciente de esta perspectiva bíblica.

[7] Clemens Alexandrinus, *Stromata*, libro V, capítulo 12, en Otto Stählin, ed., *Clemens Alexandrinus*, vol. 2, *Stromata Buch I-VI* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906), 377-381.

En tercer lugar, tampoco es cierto que la filosofía anterior a Hegel haya pensado únicamente la infinitud "mala". Ni el neoplatonismo ni la filosofía judía clásica pueden ser fácilmente clasificados de esta manera. Cuando Descartes trata de la idea de lo infinito, nos dice explícitamente que no la ha conseguido mediante la negación de lo finito, sino que la noción de lo infinito sería anterior en nosotros a la idea de lo finito. Lo que veríamos de forma manifiesta sería que hay más de realidad (*plus realitatis*) en la sustancia infinita que en la finita. Solamente en virtud de esta prioridad de lo infinito sobre lo finito podríamos captar que nuestra finitud es imperfección.[8] Ciertamente, nos gustaría oír más a Descartes sobre esta prioridad de lo infinito, o sobre su relación con lo finito, pero no cabe duda de que, en su caso, lo infinito no se ha conquistado mediante la mera contraposición no dialéctica a lo finito.

En cuarto lugar, hay que pensar que Hegel, buen conocedor de la historia del pensamiento, sabía todo esto, y que por tanto cuando nos hablaba de una infinitud "auténtica" no pretendía introducir un concepto completamente nuevo. Hegel tampoco pensaba estar criticando la idea "judeo-cristiana" de la infinitud. Sus críticas a la infinitud mala parecen dirigirse, mucho más en concreto, contra Kant y contra Fichte. Incluso en escritos tempranos de Hegel, cuando todavía no aparece propiamente el término "infinitud mala", queda claro que Fichte es el objeto de su crítica.[9] Aquí es importante notar que la intención de la crítica de Hegel no es puramente "metafísica", sino también ético-política. Hegel rechaza la idea de Fichte, de origen kantiano, de un "deber ser" infinito, nunca realizado plenamente, y por tanto siempre contrapuesto a la concreción histórica, que sería propia del acento hegeliano en la "eticidad" concreta de un pueblo y de sus instituciones.[10]

[8] Descartes, René, *Meditationes de prima philosophia*, en Charles Adam et Paul Tannery, eds., *Oeuvres de Descartes*, vol. VI (Paris: Cerf, 1897-1909), 46.

[9] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Differenz des Fichtenschen und Schellingschen Systems der Philosophie", en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., *Werke*, vol. 2 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 9-138.

[10] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, en sus *Werke*, vol. 5, 155-156.

En quinto lugar, la identificación de la "infinitud auténtica" con el panteísmo no hace ninguna justicia a Hegel, que siempre se distanció explícitamente de tal posición, y que incluso se negó a interpretar al propio Spinoza de esta manera.[11] Esto se puede ver desde el mismo concepto de lo infinito. El panteísmo, desde un punto de vista hegeliano, es imposible, pues la verdadera infinitud no se puede identificar con la finitud del mundo. Todo lo finito quedaría incluido, pero también superado, por la infinitud auténtica. Si por panteísmo se entiende la afirmación de que todas las cosas son Dios, y que Dios es todas las cosas, resulta claro para Hegel que una afirmación de este tipo solamente es posible a costa de hacer finito a Dios.[12] La filosofía de Hegel afirma, frente a Spinoza, la sustancialidad concreta de las cosas finitas que, desde esta manera, precisamente por ello, no pueden ser identificadas con la Divinidad.[13] Aquí no sirve decir que el universo es infinito. Incluso una pluralidad infinita de cosas finitas, añadidas una a otra, sería para Hegel una infinitud mala, determinada por lo finito, y no la verdadera infinitud.[14]

2. El escepticismo consumado

Como hemos visto, la crítica de la infinitud mala no sólo tiene una dimensión metafísica y religiosa, sino también una enorme relevancia para la concepción de la tarea ética y política. Hegel añade algo más. La infinitud no sólo estaría referida a la idea de Dios, sino que en ella se jugaría también el concepto mismo de filosofía.[15] La filosofía es superación del escepticismo, y esta superación nos conduce necesariamente hacia la consideración "especulativa" de la totalidad. Para Hegel, el escepticismo de los antiguos fue mucho más radical que el escepticismo moderno.

[11] Hegel, *Enzyklopädie*, 60-61 (§ 50).

[12] Hegel, *Enzyklopädie*, 584 y 588 (§ 573).

[13] Hegel, *Enzyklopädie*, 585 (§ 573); Hegel, *Wissenschaft der Logik*, *Werke*, vol. 6, 195-200.

[14] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, *Werke*, vol. 5, 171.

[15] Hegel, *Enzyklopädie*, 112 (§ 95).

Mientras que los modernos ponen su confianza en la inmediatez de los datos sensibles, o en la inmediatez del yo, los escépticos antiguos nos enseñan precisamente a no confiar en nuestras impresiones inmediatas, debido a su carácter constitutivamente inestable y engañoso.[16]

Ahora bien, si no podemos apelar a la certeza de una verdad inmediata, ¿cómo es posible ir más allá del escepticismo? El escéptico defiende la "equipolencia" de las afirmaciones filosóficas. Frente a cualquier "tesis fundamental" (*Grundsatz*) siempre es posible aducir una tesis opuesta (*Gegensatz*). A la afirmación de la certeza sensible, se le puede contraponer, por ejemplo, la afirmación de que los sentidos nos engañan. Aquí es precisamente donde la dialéctica cumple un rol fundamental. No la dialéctica en un sentido kantiano, que nos deja simplemente en la imposibilidad de decidir entre las diversas antinomias de la razón, sino ante una razón capaz de superar, abarcándolas, las afirmaciones unilaterales, y aparentemente incompatibles, del entendimiento. La afirmación unilateral de la finitud se contrapone a la "infinitud mala", que simplemente niega la finitud, pero es ella también finita. En cambio, la tarea propia del concepto racional consiste en negar la parcialidad de las afirmaciones anteriores, elevándonos hacia la unidad de las mismas en la verdadera infinitud.[17]

De este modo, la verdadera superación del escepticismo no consistiría en el descubrimiento de una verdad inmediata, siempre particular y contingente como un "disparo de pistola".[18] El escepticismo se supera en el todo del saber absoluto, donde todas las parcialidades han sido superadas, al tiempo que unificadas y conservadas especulativamente. El *specum* es precisamente eso: la cima desde la que puedo superar, conservar, y contemplar el panorama de todas las verdades parciales en la unidad del saber absoluto. Al todo no se le puede contraponer ya ninguna otra tesis, porque las ha abarcado todas dentro de sí. Por eso mismo, el cami-

[16] Hegel, "Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten", en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., *Werke*, vol. 2 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 213-272.

[17] Hegel, "Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie", 250-253.

[18] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, *Werke*, vol. 5, 65-66.

no que nos conduce hacia el saber absoluto es la verdadera refutación al escepticismo, que ya no tiene que apelar a ninguna certeza parcial, sino que se limita a asumir dialécticamente todas las equipolencias escépticas. Y esto significa que el escepticismo cumple un papel crucial, aunque limitado, respecto a la verdadera filosofía. La verdadera filosofía, situada en una perspectiva especulativa, es un "escepticismo consumado" o "realizado" (*vollbrachter Skeptizismus*) en la verdad del todo.[19]

3. Totalidad y alteridad

La acusación *usual* a Hegel consiste en afirmar que la perspectiva especulativa, precisamente por abocarnos a la totalidad, terminaría por anular todo tipo de alteridad en la unidad del absoluto. Es verdad que la totalidad hegeliana no es una identidad indiferenciada, como una noche en la que "todos los gatos son pardos",[20] sino un absoluto estructurado dialécticamente por una razón que puede dar cuenta, en sí misma, de todas las diferencias. Frente al individualismo del *ego* moderno, Hegel defendió el "nosotros" propio del Espíritu, posibilitando una filosofía política que habría de transcender el atomismo propio de la ilustración, para que la libertad pudiera así ser realizada de manera concreta en el estado. Sin embargo, cabe preguntarse si el "nosotros" no queda también últimamente ahogado en una totalidad especulativa que, para evitar todo atomismo y todo dualismo, termina también negando toda alteridad.[21]

Una estrategia, seguida por Levinas, consiste en afirmar que, frente a la voracidad propia de la razón dialéctica, el verdadero infinito, como alteridad opuesta a toda totalización, solamente se alcanzaría en el ámbito de la razón práctica, a partir de la experiencia fáctica del encuentro con el

[19] Hegel, *Enzyklopädie*, 94-95 (§ 78).

[20] La expresión alemana dice que "en la noche todas las vacas son negras", en Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., *Werke*, vol. 3 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 22.

[21] Robert R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other* (New York: State University of New York, 1992), 253-272. El autor, que da una respuesta "hermenéutica" favorable a la alteridad, reconoce sin embargo la ambigüedad de los textos mismos de Hegel.

rostro del otro.[22] Ahora bien, desde el punto de vista hegeliano se podría argüir que aquello que no puede ser pensado teóricamente, ni siquiera por la razón dialéctica, no puede entrar dentro del concepto mismo de verdad, pues no se corresponde en manera alguna a aquello que la filosofía pueda considerar.[23] No obstante, a esto se podría replicar que la filosofía es capaz de pensar sus propios límites, apuntando de forma racional hacia algo que está más allá de lo que el concepto pudiera enmarcar en una totalidad. Y aquí está precisamente el núcleo de la cuestión.

Desde una perspectiva hegeliana, bien se puede argumentar que de nuevo se nos propone una infinitud mala, pues se piensa la totalidad como finita, y por tanto como limitante, para oponerle un infinito que, en cuanto contrapuesto a la finitud de esa presunta totalidad, no puede dejar de ser también unilateral y finito. De este modo, la oposición entre totalidad e infinito nos conduciría inevitablemente hacia un dualismo metafísico, que no es superado dialécticamente. Frente a ello, se podría aducir que la filosofía no tiene como misión superar o no el dualismo, sino simplemente dar cuenta de la experiencia, incluyendo las experiencias donde la alteridad parece resultar insuperable.[24] De nuevo, desde una perspectiva hegeliana, se podría argüir que la superación (*Aufhebung*) no consiste simplemente en una anulación, sino que la alteridad, asumida dialécticamente por el concepto, se conserva en el absoluto. La superación no es una mera negación, sino una asunción en una perspectiva más elevada e integradora. De este modo, en lugar de una contraposición entre totalidad e infinito, tendríamos más bien la afirmación de una *totalidad infinita*, integradora de todas las diferencias.[25]

[22] Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (Paris: Kluwer Academic, 2006), 25-26.

[23] Steven G. Smith, "Reason as One for Another: Moral and Theoretical Argument in the Philosophy of Levinas", *Journal of the British Society for Phenomenology* 12 (1981): 231-244.

[24] Es lo que quiso hacer la "izquierda hegeliana" con la "certeza sensible" que inaugura la *Fenomenología del Espíritu.* En la sensibilidad habría una alteridad radical, e insuperable. En cierto modo, la tesis de Zubiri sobre la "realidad" como formalidad va en esta misma dirección.

[25] Hegel, *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812)*, 94-95. También en sus *Werke*, vol. 5, 164.

Aquí es menester recordar que la dialéctica no consiste en una simple "negación de la negación", en la que una finitud queda simplemente contrapuesta a la otra finitud, que sería la mala infinitud. Tampoco se trata de una mera suma de dos finitudes, la cual obviamente solamente podría producir una nueva, aunque mayor, *finitud*. Lo que tenemos, en lugar de una adición de negaciones, es más bien una totalidad afirmativa. Es cierto que, para alcanzar esa totalidad afirmativa, se necesita un momento negativo que tiene como función justamente "derribar" las barreras de la finitud, propias de toda afirmación, y de toda negación, puramente unilateral. Y entonces este momento negativo, que derriba las barreras o "confines" de la finitud, lo que hace es ponernos ante una infinitud *que ya estaba allí antes de ser negada por el entendimiento*, el cual es de suyo limitador.[26] Y esto es precisamente lo decisivo: mostrar que esa infinitud *en la que ya estábamos* no es una infinitud que pueda en algún modo ser cerrada o clausurada, perdiendo de ese modo su carácter de verdadera infinitud. Mi sospecha es que este aspecto decisivo está claramente entrevisto por Hegel, por más que su "conceptuación lógica" no siempre lo logre mostrar cabalmente. Y para analizar esto, tenemos que dirigirnos precisamente al concepto.

4. La universalidad del concepto

Frente a la unilateralidad del entendimiento, la razón es la que conquista la unidad reconciliada mediante el concepto. El concepto, por un lado, es la totalidad, y en cuanto tal contiene en sí todas las determinaciones y diferenciaciones.[27] Pero, por otra parte, el concepto es lo absolutamente infinito, incondicionado y libre.[28] La totalidad, como hemos visto, es

[26] Ramón Valls Plana, *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G. W. F. Hegel (1830)* (Madrid: Abada Editores, 2018), 104.

[27] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003), 32; también en sus *Werke*, vol. 6, 273.

[28] Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, 33; también en sus *Werke*, vol. 6, 274.

infinita, y no está condicionada por nada externo a ella misma, sino que abarca en sí misma todo posible condicionamiento, y se determina por tanto a sí misma. En su pura referencia a sí mismo, el concepto es *universal*. Su determinación o "determinidad" (*Bestimmtheit*) no es un límite a su universalidad, sino un momento inmanente de la misma.[29] Y esto significa entonces que el concepto es siempre *particular*. No sólo eso. Además de universal y particular, el concepto es también *individual*, pues la individualidad consiste precisamente en una particularidad diferenciada.[30]

Estos tres momentos de universalidad, particularidad e individualidad resumen en cierto modo las distinciones de la vieja lógica: la universalidad del género (por ejemplo, animal) se particulariza mediante una diferencia específica (por ejemplo, racional), y se singulariza en un individuo concreto (por ejemplo, Sócrates). Ahora bien, para Hegel los momentos del concepto no son propiamente divisiones o recortes del mismo, sino que en cada uno de ellos el concepto está plenamente presente, pues en cada momento "trasparecen" los otros dos.[31] La universalidad, así considerada, será siempre una universalidad concreta, o al menos una universalidad que no puede permanecer abstracta, sino que está siempre orientada constitutivamente hacia su concreción. Mientras que el entendimiento divide abstrayendo, la razón pretende justamente mostrar una universalidad que no se separa de la riqueza de sus contenidos.

Atendamos más detenidamente a la universalidad del concepto. ¿En qué consiste esta universalidad? Hegel nos dice expresamente que la universalidad en cuanto tal no parece susceptible de explicación o definición (*Erklärung*), pues esto exigiría la inclusión de determinaciones y diferencias, inevitables si queremos predicar algo sobre algo.[32] Y es que

[29] Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, 38; también en sus *Werke*, vol. 6, 280.

[30] Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, 53; también en *Werke*, vol. 6, 296.

[31] Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, 53-56; también en *Werke*, vol. 6, 296-297; y en Hegel, *Enzyklopädie*, 164-165 (§ 164).

[32] *"Die Algemeinheit, da sie höchst eifache Bestimmung ist, scheint keiner Erklärung fähig zu sein"*, en Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, 33; también en sus *Werke*, vol. 6, 275.

la naturaleza propia de lo universal es la más simple inmediatez, propia de la simplicidad del ser, que solamente puede ser "mentado" (*Gemeintes*).[33] El ser, desde el punto de vista de Hegel, pertenece al ámbito de lo "inefable" (*Unsagbares*).[34] Por eso mismo el discurso sobre el ser no sería propiamente una ciencia, sino solamente una "mención" u opinión (*Meinung*).[35] Cuando tratamos de determinarlo, precisamente porque no puede decirse lo que es, nos encontramos con la más pura negatividad, con el no-ser. Y, como Hegel ya nos había dicho en el frontispicio de la *Ciencia de la Lógica*, y vuelve a repetirnos al comienzo de la doctrina del concepto, la unidad entre el ser y el no-ser es precisamente aquello en lo que consiste el devenir.[36]

5. El comienzo infinito

Nos encontramos de este modo, al comienzo de la llamada "Lógica subjetiva", justamente al tratar sobre el concepto, con la misma tríada con que se inaugura la "Lógica objetiva" y, con ella, toda la *Ciencia de la Lógica* de Hegel: el ser, la nada, y el devenir. En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel había partido de la "certeza sensible" en su camino hacia el saber absoluto. Sin embargo, en sus escritos de madurez, Hegel no puede comenzar más que con el saber absoluto, el cual ya estaba implicado desde el principio en toda la experiencia de la conciencia, de modo que la *Fenomenología del Espíritu* quedará integrada como un momento de la "Filosofía del Espíritu", y no propiamente como un comienzo del filosofar.[37] Ahora bien, el saber absoluto, precisamente en virtud de su absolutez, no puede ser determinado, pues toda determinación sería siempre una negación. Por

[33] *"Das Sein ist Einfaches*, *als unmittlebares*, *deswegen ist es ein nur Gemeintes"*, en Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, 34; también en *Werke*, vol. 6, 275.

[34] Hegel, *Enzyklopädie*, 102 (§ 87).

[35] Valls Plana, *Comentario integral*, 126.

[36] Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, 34; también en sus *Werke*, vol. 6, 275.

[37] Hegel, *Enzyklopädie*, 35-36; 436-449 (§§ 25, 413-439).

eso, el puro saber no se puede distinguir del puro ser, con el que constituye una identidad radical.[38] Como nos dice Hegel, "el puro ser constituye el comienzo (*Anfang*), porque es tanto pensamiento puro como lo inmediato simple e indeterminado, y el primer comienzo no puede ser nada mediato ni más determinado".[39]

No se puede decir que en la filosofía de Hegel no haya un comienzo.[40] Lo que sucede es que este comienzo no puede situarse en ninguna verdad particular, como el *ego* cartesiano, o la impresión sensible, sino solamente en el ser en su inmediatez radical. Y esta inmediatez del ser es, ella misma, un "puro pensar o intuir".[41] Se trata, por así decirlo, del punto de imbricación originario entre la objetividad y la subjetividad. En cierto modo, Hegel asume el punto de partida de la filosofía moderna, y alude al yo o a la "intuición intelectual" de Fichte, pero acto seguido nos dice que, si estos comienzos han de ser verdaderamente *primeros*, han de excluir toda mediación, dejándonos así en una pura inmediatez en la que no hay distinción entre el ser y el pensar.[42] Con eso se puede decir también que, en gran medida, Hegel está abandonando el horizonte moderno de la subjetividad, y conduciéndonos a un horizonte, propio de la filosofía contemporánea, donde precisamente se tratará de tematizar esa vinculación originaria entre subjetividad y objetividad.

Todo esto significa, obviamente, que la inmediatez, para Hegel, tiene una función decisiva. Hegel incluso puede hacer un lugar a Jacobi en su pensamiento, especialmente después del posible encuentro tardío que los reconcilió.[43] No se trata, para Hegel, de decir sin más que todo está mediado, incluso lo que aparentemente es inmediato. Ese sería el expe-

[38] Es lo que Hegel deja claro en el fragmento titulado "Con qué se debe empezar la ciencia" en Hegel, *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812)*, 35-44.

[39] Hegel, *Enzyklopädie*, 100 (§ 86).

[40] El *Anfang* (comienzo) en Hegel no se debe confundir con el "origen" (*Ursprünglichkeit*), que Hegel entiende en términos de causalidad. Véase Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, 11-12, también en sus *Werke*, vol. 6, 251-252.

[41] *"Reines Denken oder Anschauen"*, en Hegel, *Enzyklopädie*, 101 (§ 86).

[42] Hegel, *Enzyklopädie*, 100-101 (§ 86).

[43] Horst Althaus, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie* (München: Hanser, 1992), 299-305.

diente fácil del escepticismo. Ciertamente, en toda inmediatez aparecerá la mediación, de la cual es en último término inseparable. De ahí la unilateralidad del planteamiento de Jacobi, que quiere excluir, mediante un "salto de fe", todas las mediaciones. Ahora bien, la mediación no anula la inmediatez, sino que la conserva. De hecho, la inmediatez, como hemos visto, es precisamente la que abre la universalidad del concepto, sin la cual es imposible superar las divisiones unilaterales del entendimiento. Como nos dice Hegel, "lo universal es por sí, porque en sí mismo la absoluta mediación, la relación consigo mismo, sólo es como absoluta negatividad".[44]

Lo que sucede es que, para Hegel, la inmediatez no puede separarse de la mediación, que últimamente está incluida en ella, que nos conduce hacia ella, y que, también, por tanto, se desarrolla a partir de ella. De este modo, en su unidad con la mediación, la inmediatez no desaparece.[45] La inmediatez, así entendida, es la que le permite a Hegel pensar la infinitud, no como la pura indeterminación de la vieja potencia, sino como un verdadero poder activo, pues es capaz de dar de sí todas las determinaciones particulares de la realidad. La infinitud ya no es aceptable meramente como "teología negativa", sino que ahora se nos presenta como determinación positiva del absoluto. Hegel, en este aspecto, hereda la idea de una "potencia activa", que Leibniz había tomado de la escolástica tardía. O, si se quiere, la potencia, en perspectiva hegeliana, no es mera indeterminación, sino un dinamismo positivo, una verdadera "virtualidad". El mismo ser del comienzo, que inicialmente es lo más pobre y abstracto, es virtualmente (*virtuell*) toda la realidad.[46]

[44] Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, 54; también en sus *Werke*, vol. 6, 297.

[45] Hegel, *Enzyklopädie*, 18-20, 74-97 (§ 12, 61-82).

[46] Sobre el uso de "virtualmente" en Hegel puede verse Valls Plana, *Comentario integral*, 82, 107, 122, 124, 143.

6. Más allá de la lógica

Podemos entonces decir lo siguiente. En el comienzo de la filosofía hay un acto libre, como ya había señalado Fichte.[47] Hegel asume indudablemente esta tesis.[48] La filosofía se inicia con un acto libre del pensar. Lo que sucede es que este acto libre, que comienza siendo una posición inmediata, terminará siendo también un último resultado, al que se regresa.[49] En este sentido, la filosofía no tiene comienzo como lo tienen las demás ciencias, porque su comienzo es un círculo.[50] Lo más inmediato termina siendo lo absoluto, *porque ya lo era desde el principio.* Dicho en otros términos: el acto inicial es el absoluto, aunque no sea inicialmente identificado como tal absoluto. Es como si el acto fuera como un punto inicial que se hinchara desde sí mismo y terminara por ser un círculo.[51] Por eso, Hegel concluye la *Enciclopedia* aludiendo a la Idea como eterna actividad (*Tätigkeit*), e identificándola con el acto puro de Aristóteles,[52] algo que no deja de tener fuertes resonancias fichteanas. Desde este punto de vista, no se puede decir que la filosofía de Hegel sea propiamente una "onto-teo-logía", pues, para Hegel, todos los entes surgen a partir de la actividad pura en que el infinito consiste.[53]

Se podría recordar que, para Hegel, esta actividad, como en el caso del Dios aristotélico, no es otra que la actividad del pensamiento. Ade-

[47] Johann Gottlieb Fichte, "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre" en Immanuel Hermann Fichte, ed., *Fichtes Werke*, vol. 1 (Berlin: Walter de Gruyter, 1971), 459-460.

[48] Hegel, *Enzyklopädie*, 95 (§ 78).

[49] Es la Idea pura como absoluta liberación. Véase Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, 305; también en sus *Werke*, vol. 6, 573.

[50] Hegel, *Enzyklopädie*, 24 y 95 (§ 17).

[51] Valls Plana, *Comentario integral*, 51.

[52] Hegel, *Enzyklopädie*, 599-600 (§ 577). Para Fichte, la *Tathandlung* es justamente "génesis" originaria. Véase Johann Gottlieb Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag mi Jahre 1804* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986),136.

[53] Como bien observa R. Valls Plana, *Comentario integral*, 53. Si al final de su *Lógica*, Hegel llega a la pura inmediación del ser, que estaba en el comienzo, este ser no puede ser identificado con ninguno de los entes, véase *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, 304-305, también en sus *Werke*, vol. 6, 572.

más, Hegel, para poder hablar propiamente de actividad, ha tenido que conceptuar el devenir como una unidad del ser con la nada. Esta unidad se aplica también a la verdadera infinitud: en ella tenemos, no solamente la negación de la finitud (infinitud mala), sino la unidad de lo infinito con lo finito, es decir: el progreso infinito como un pasar de lo finito a lo infinito y de lo infinito a lo finito.[54] Por eso la infinitud verdadera es constitutivamente dinámica. Se podría argüir entonces que Hegel ha asumido un presupuesto propio de toda la filosofía occidental. El devenir sería un paso del ser al no-ser, o del no-ser al ser. Y, precisamente por eso, el devenir tendría una estructura lógica. Si esto es así, la filosofía de Hegel podría ser calificada sin más, siguiendo a Zubiri, como un "automorfismo logo-dinámico",[55] y precisamente por ello nos terminaríamos encontrado, en la Idea, con una "clausura del absoluto", a la que siempre cabría contraponer, como hace Zubiri, el carácter abierto de lo que él llama la "formalidad de realidad".[56]

Las cosas tal vez no son tan sencillas. Recordemos que, en la inmediatez del inicio, nos hemos encontrado con una universalidad que no puede ser explicada o definida, sino tan solo "mentada". En este caso, estaríamos más allá de cualquier automorfismo del λόγος. Es cierto que Hegel intenta referir incluso esta inmediatez a las estructuras propias del λόγος, señalando que, antes de la división (*Ur-teil*) del juicio en sujeto y predicado, tenemos ya el ser en la simplicidad de la cópula.[57] Pero cabría preguntarse si esta simplicidad de la cópula no nos remite, por su carácter verbal, a un acto originario que carecería de índole predicativa, por ser anterior a su posible expresión (y división) en un juicio. Tenemos entonces un acto anterior a todo tipo de afirmación, cuya universalidad no podría ser abarcada por el λόγος, por más que el λόγος pudiera ser usado para hablar de ella o, como dice Hegel, para "mentarla".

[54] Hegel, *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812)*, 89-98; 163-167; también en sus *Werke*, vol. 5, 149-166; 260-264; y en la *Enzyklopädie*, 110-112 (§ 75); 119 (§ 104).

[55] Xavier Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid: Alianza Editorial, 2008), 58.

[56] Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón* (Madrid: Alianza Editorial, 1983), 168.

[57] Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, 58-66; también *Werke*, vol. 6, 301-310. Puede verse también Valls Plana, *Comentario integral*, 121 y 240-241.

Se trata, de hecho, de una cuestión esencial. Muchas veces se habla, siguiendo una famosa expresión de Marx, de "invertir" la dialéctica de Hegel, poniendo de pie lo que en él estaría "de cabeza".[58] La frase se entiende sin dificultades en su contexto, pero filosóficamente plantea un problema obvio. Si verdaderamente nos ponemos en la perspectiva especulativa de Hegel, habría que señalar que, propiamente, en la totalidad, no hay arriba ni abajo. Solamente respecto a un objeto particular se puede hablar de arriba y abajo. Pero en el absoluto no puede ser invertido, porque el absoluto no tiene nada fuera de sí mismo, respecto a lo cual pudiera ser situado en términos espaciales. Ciertamente, Marx no habla de referencias espaciales, sino de explicaciones de la historia en términos de ideas frente a explicaciones "materialistas" en términos de causas económicas reales. Pero si todas las causas reales son últimamente racionales, y si todo lo racional es real, ambos tipos de explicaciones son en último término equivalentes.[59] En ambos casos estaríamos diciendo lo mismo, y en ambos casos estaríamos ante una totalidad racionalmente cerrada, en la que el idealismo absoluto se identificaría con un realismo absoluto.

Lo verdaderamente decisivo, para ir con Hegel más allá de Hegel, es preguntarse si hay algo que la razón no pueda clausurar, algo que solamente pueda ser mentado, pero no abarcado definitivamente por el λόγος. De hecho, toda interpretación "abierta" de Hegel, toda lectura del mismo que quiera apuntar hacia la imposibilidad de clausurar nunca el sistema, toda lectura que quiera conservar una alteridad insuperable, tiene necesariamente que aludir a un "más" en el que la misma razón pueda sin duda moverse, al que la razón pueda ciertamente "mentar", pero que la razón misma, por su propia índole, no pueda nunca abarcar. Un "más" que no sólo no haya sido fácticamente abarcado en la historia del pensamiento, sino un "más" que por su propia índole nunca pueda llegar a ser clausurado. Solamente entonces estaríamos refiriendo

[58] Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, vol. 1, en Karl Marx – Friedrich Engels, *Werke*, vol. 23 (Berlin: Dietz Verlag, 1993), 27.

[59] Podemos por ello decir que todo lo real es racional, o también que todo lo racional es real. Véase Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., *Werke*, vol. 7 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 24.

cualquier construcción racional a algo que está más allá de sí misma. Solamente entonces estaríamos mentando sin por ello clausurar lo mentado en una explicación. Más que de "invertir", se trata simplemente de afianzar una apertura. Y esta es justamente la cuestión.

7. El surgir infinito

Volvamos al acto con el que, según Fichte y Hegel, se inicia la filosofía. Por supuesto, los actos se pueden entender en un sentido subjetivo,[60] a partir del agente que los realiza. No es lo que queremos decir aquí. Recordemos que el mismo Husserl, en sus *Investigaciones lógicas*, entendía que se podía hablar de las vivencias intencionales como "actos", no porque se las entendiera como activaciones de un sujeto, sino simplemente porque su carácter intencional les confería un carácter dinámico.[61] Ciertamente, el término "acto" fue adquiriendo otros matices en la obra de Husserl.[62] En cualquier caso, aquí proponemos otra categorización más abarcadora del término "acto". El acto sería simplemente "el surgir de la cosa".[63] Así tenemos un sentido amplio de acto, que no se introduce

[60] Hegel, *Enzyklopädie*, 24-25 (§ 17).

[61] Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, Hua. XIX/1 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1984), 393 (V, § 13, nota).

[62] En *Ideas I*, la terminología cambia, y Husserl delimita el sentido del término "acto" a cierto tipo de vivencias intencionales, cf. A. González, "El principio de todos los principios: acto en Husserl y en Zubiri", en *Miscelánea Comillas* 59 (2001) 639-684. En cambio, el término "vivencia" se usa en 1913 en un sentido muy amplio, hasta el punto de que Husserl considera incluso la posibilidad de vivencias no intencionales, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, libro I, Hua III/1 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976), 192 (§ 85). En cualquier caso, no pretendemos seguir aquí la categorización de Husserl. Sobre los problemas del término "acto" en Zubiri, puede verse A. González, "Mismidad de acto: Aristóteles, Heidegger y Zubiri", en *Pensamiento* 71 (2015) 353-367.

[63] Aristóteles, Werner Jaeger, ed., *Aristotelis Metaphysica* (Oxford: Oxford University Press, 1957), 183 (1048 a 30-31). El término griego ὑπάρχειν se corresponde directamente con *sub-regere*, es decir, "surgir". Obviamente, no se trata de buscar la autoridad de Aristóteles, sino simplemente de leer al Estagirita "fenomenológicamente", tal como intentaron Heidegger y Zubiri. Véase Antonio González, *Surgimiento. Hacia una "ontología" de la praxis* (Bogotá: Ediciones USTA, 2014).

en virtud de las actividades del sujeto, ni por la intencionalidad de las vivencias, ni tampoco se decide si son las cosas o el sujeto quien "activa" el acto. Esto pertenecería al ámbito de las explicaciones sobre el surgir de las cosas. Pero, antes de cualquier explicación, nos encontramos con el surgir mismo de las cosas, en el sentido de su aparecer originario.

En realidad, el surgir de las cosas se sitúa en un momento que es anterior a la distinción entre lo "subjetivo" y lo "objetivo", por seguir la terminología propia de la filosofía moderna. Los actos no están ni "fuera" ni "dentro" del sujeto. El uso de estas categorías está cargado de equivocidades, como bien se advierte en el desarrollo de la filosofía contemporánea. En cualquier caso, aquí más bien nos situamos en el momento mismo de esa inmediatez entre el ser y el saber de la que nos hablaba Hegel. Lo que sucede es que, en el surgir de las cosas no tenemos una pura identidad, sino más bien una unidad en la diferencia. En el surgir, las cosas aparecen como radicalmente otras respecto al surgir mismo. Es una alteridad que con Zubiri podemos llamar "realidad",[64] no como lo que está "fuera" de un sujeto (*extra animam*), sino como aquello que surge como radicalmente otro del surgir, pero en el acto mismo de surgir.

Ciertamente hay diversos tipos de alteridad, muchas de ellas referidas a quien las aprehende. Algo, por ejemplo, tiene el sentido de ser una lámpara. La lámpara es distinta de mí, pero solamente tiene el sentido de ser una lámpara, distinta de mí, porque desempeña esa función respecto a mí, y a cualquier otro usuario de la misma. Pero la alteridad a la que nos referimos como "realidad" es una alteridad "radical", que no remite a aquello respecto a lo que es otra, es decir, no remite a nuestros actos. Y no remite a nuestros actos precisamente porque el surgir en que los actos consisten no surge ante nosotros. El surgir es precisamente lo transparente, y su inmediatez consiste precisamente en su diferencia con la alteridad radical de lo que surge.[65] Más radical que el estudio de los fenómenos que aparecen es el estudio del aparecer mismo, en su inmediatez primera.

[64] Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (Madrid: Alianza Editorial, 1980), 54-67.

[65] En Hegel sería la transparencia propia del concepto, véase Hegel, *Enzyklopädie*, 164 (§ 164).

Los actos, en cuanto surgir de las cosas, son finitos. Lo que "de-fine" los actos son precisamente las cosas en las que los actos terminan. Sin embargo, en lo que tienen de surgir, los actos son transcendentales. Mientras que lo que surge en cada acto es distinto, y los modos de surgir son plurales, el surgir *en cuanto tal* es el mismo en todos los actos. Es la unidad transcendental del surgir de todas las cosas, en la que acontece la unidad de todas las cosas del mundo. Si fuera posible una "cima" (*specum*) en la que todas las cosas fueran abarcadas por el pensamiento, y si fuera posible ver lo invisible, incluso desde esa cúspide especulativa se contemplaría, más allá de todas las cosas que surgen, el mar inmenso del surgir de todas ellas. Un surgir que ya nos encontrábamos en el más modesto de nuestros actos. La transparencia del surgir puede acoger en sí misma todo lo que surge. Y es que, aunque el surgir esté fácticamente "de-finido" por lo que surge, en principio está abierto a todo lo que pueda surgir. El surgir no está clausurado por un elenco de cosas "pre-definidas" que tuviera que acoger en su seno, sino que, en su trascendentalidad, está abierto a todas cosas que puedan llegar a surgir.

La verdadera filosofía no vive de originalidades. Es interesante que el último Fichte, el Fichte de sus últimos años en Berlín, apuntaba en esta dirección. Inicialmente, la "intuición intelectual" de Fichte no tenía el mismo significado que para Kant, quien no podía menos que rechazarla en virtud de su crítica de todo "dogmatismo" que pretenda alcanzar el mundo al margen de la sensibilidad. Ahora bien, lo que Fichte llamaba "intuición intelectual" sería simplemente la conciencia del propio actuar. En este sentido, la "intuición intelectual" de Fichte coincidiría con la idea kantiana de que el "yo pienso" debe acompañar a todas mis representaciones.[66] Sin embargo, esta vinculación de la "intuición intelectual" con el sujeto kantiano fue desapareciendo en la obra de Fichte. La "intuición intelectual", en el último Fichte, pasa a entenderse como un puro acto, como una pura ἐνέργεια. En cuanto tal, tendría un carácter infinito, tal como nos dice Fichte explícitamente. De este modo, el último Fichte ya no comienza con un "yo" determinado, que pueda ser

[66] Fichte, "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre", 458-477.

contrapuesto al "no-yo", sino con el infinito, entendido precisamente como acto. En el seno de este acto infinito se irían constituyendo, según Fichte, las distintas realidades. Así, por ejemplo, la aparición del "yo", en lugar de ser inmediata, requiere de un "tú". Del mismo modo, solamente ante el "nosotros" se constituiría la objetividad del mundo.[67]

¿Hasta qué punto Hegel tuvo en cuenta estos desarrollos del último Fichte? En ocasiones, Hegel parece entender la "intuición intelectual" en términos claramente subjetivos y particulares, relacionándola con el "creer" de Jacobi.[68] Pero también Hegel puede reconocer que el contenido legítimo de la intuición intelectual, en el comienzo de la filosofía, no puede ser otra cosa que una primera determinación inmediata y simple, cuyo nombre más propio, según Hegel, sería propiamente el ser.[69] Este ser inmediato, con el que comienza la *Lógica*, es justamente el que Hegel encuentra también al final de la misma, cuando las mediaciones conducen precisamente a la superación de toda mediación (*Aufhebung der Vermittlung*) en la inmediatez del ser.[70] En el fondo, toda mediación es unilateral y "abstracta", de modo que su cumplimiento radical es al mismo tiempo su superación.

Fichte, por su parte, en cuanto que seguía (de lejos) la obra de Hegel, sospechaba que pretendía algo así como una restauración del "dogmatismo", en la medida en que restablecía la confianza en una correspondencia entre nuestro pensamiento y la realidad.[71] Ciertamente, esto no tiene que ser así, siempre y cuando, desde la perspectiva de Hegel, se mantenga una universalidad que no pueda ser definida, sino solamente mentada. Y esta universalidad, aunque sea un carácter del concepto,

[67] Johann Gottlieb Fichte, "Thatsachen des Bewußtseins (1910)", en Immanuel Hermann Fichte, ed., *Fichtes Werke*, vol. 2 (Berlín: Walter de Gruyter, 1971) 537-691.

[68] Hegel, *Enzyklopädie*, 77-78 (§ 63).

[69] Hegel, *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812)*, 43; también Hegel, *Werke*, vol. 5, 78.

[70] La mediación, como superación de las abstracciones limitantes, sería finalmente también una "superación de la mediación", tal como ahí nos dice Hegel. Véase Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, 304-305; también Hegel, *Werke*, vol. 6, 572.

[71] Reinhard Lauth, "Introducción" a Johann Gottlieb Fichte, *Doctrina de la ciencia 1811* (Madrid: Akal, 1999), 29. Véanse las consideraciones de Valls Plana, *Comentario integral*, 194.

nos remite, como vimos, a la inmediatez primera, caracterizada por una verdadera infinitud, por más que esta inmediatez infinita solamente se conozca plenamente al final del camino, cuando las mediaciones conducen a su propia superación. Nuestra insistencia sería que esa infinitud radical, por más que se logre dialécticamente, propiamente acontece en el acto mismo de surgir, y por tanto se sitúa de manera originaria y radical más allá, o más acá, de todo λόγος.

Ciertamente, el término "ser" no es el más adecuado, pues siempre cabe la posibilidad de confundir el surgir con lo que surge, el venir a la presencia con su actualidad. Lo que la filosofía descubre, en su comienzo, es el surgir de todas las cosas como carácter "fenomenológico" de cada uno de nuestros actos. Y lo que la filosofía descubre, en la cima inexorablemente abierta a la que le conducen todos los saberes, es que el surgir de cada una de las cosas puede ser explicado en función de las demás. Comprender una cosa racionalmente es apelar a alguna otra cosa desde la que podemos entender el surgir de la primera. La razón es una actividad que transcurre en el medio del "surgir". De este modo, el dinamismo de la racionalidad termina por ponernos ante la pregunta radical, que no se interroga por el surgir de una cosa, o por el surgir de un grupo de ellas, sino por el surgir de todas las cosas. En este caso, la razón ya no puede recurrir a otra cosa más, y se encuentra con la facticidad del puro surgir de todas las cosas. Un puro surgir que, en cuanto distinto de todas las cosas, es en sí mismo un surgir que no surge, un surgir "insurgente". Y un surgir que es infinito, porque no está definido por las cosas que surgen.[72] ¿Qué clase de infinitud es esta?

8. Antes del escepticismo

Comencemos señalando que a este surgir, que encontramos en el más modesto de nuestros actos, le corresponde una verdad que no se logra *primeramente* cuando, en la cima especulativa, se elimina toda posibilidad

[72] Antonio González, *Buscar a tientas. Una reflexión sobre las religiones* (Santander: Ediciones Biblioteca Menno, 2020), 303-324.

de una afirmación escéptica equipolente, para alcanzar algo así como un "escepticismo consumado". Ciertamente, en el nivel de las afirmaciones, a toda "proposición fundamental" (*Grundsatz*) que no se sitúe especulativamente en el absoluto, siempre se le puede contraponer otra afirmación (*Gegensatz*) que corrija su parcialidad. Pero algo muy distinto sucede cuando nos situamos en un nivel anterior al λόγος. La verdad del surgir no acontece propiamente en las *afirmaciones* que lo "mientan" para analizarlo, sino en su radical inmediatez. Antes de "consumar" el escepticismo en el todo, se le puede "anteceder" en la inmediatez del surgir.

En realidad, se trata de algo que ya insinuó Aristóteles en sus discusiones sobre el principio de contradicción.[73] Aristóteles, antes de señalar la imposibilidad de ser y no-ser al mismo tiempo, y antes de señalar la imposibilidad de afirmar el ser y el no ser al mismo tiempo, hace una constatación más radical: imposible surgir y no surgir.[74] En el nivel del ser y del no-ser, siempre es posible señalar que ambos son necesarios para formular *lógicamente* el devenir, en el sentido de que tenemos que afirmar que alguna cosa que era deja de ser o que alguna cosa que no era comienza a ser. En este nivel "dialéctico", propio del λόγος, sin duda tiene razón Hegel, y en definitiva la historia entera de la filosofía occidental en la medida en que conceptuó el cambio como una combinación de ser y no ser.

Ahora bien, hay un nivel más radical que no es el de nuestra conceptuación del mundo en términos de ser y no ser, ni el de nuestras afirmaciones sobre el devenir. Es el nivel mismo del surgir. Si a las afirmaciones del entendimiento siempre se les puede oponer otra afirmación que complemente su parcialidad, haciendo necesaria la síntesis de la razón, no sucede lo mismo con el puro surgir. Los principios más radicales del entendimiento pudieran no pertenecer al entendimiento mismo. En la concepción aristotélica, la verdad del principio de contradicción, como

[73] De nuevo no recurrimos a Aristóteles como "autoridad", sino que simplemente nos apropiamos "fenomenológicamente" de su primigenia consideración de los orígenes pre-lógicos de los principios lógicos.

[74] Las tres formulaciones *distintas* del principio de no-contradicción pueden verse en *Aristotelis Metaphysica*, 66-69 (1005 b 11 – 1006 b 34). La *primera* de ellas, con un "logos nominal", mienta algo que es propiamente "pre-lógico": imposible surgir (ὑπάρχειν) y no surgir a la vez lo mismo según lo mismo" (1005 b 19-20).

principio del "entendimiento", se situaría en un nivel radical, que no pertenece a la lógica abstracta del entendimiento, ni a la lógica dialéctica de la razón, sino al surgir en cuanto tal. Cuando Aristóteles dice "imposible surgir y no surgir" podemos leer simplemente: "surgir" en su acontecer originario. Se trata de la pura y simple inmediatez del surgir, y de la verdad que le es propia.

El surgir no es una afirmación, sino un hecho inmediato. No es la verdad del λόγος, ni en el sentido de entendimiento abstracto, ni en el sentido de razón dialéctica, sino la verdad como simple inmediatez del surgir en cuanto tal. No es una verdad que consista en coincidencia, y que solamente se pueda adquirir en el todo, sino la simple verdad del surgir en su inmediatez. Una inmediatez que, como el mismo Hegel sabe, siempre queda conservada en toda mediación lógica ulterior. La inmediatez del surgir no es la inmediatez de un dato de los sentidos, ni la parcialidad de un yo frente al no-yo, ni un disparo contingente de pistola. Ciertamente, el surgir es algo inmediato, pues constituye la fibra esencial de todos nuestros actos. Pero, al mismo tiempo, este surgir acontece como actualización del surgir de todas las cosas, y pone en marcha de este modo todos los recursos del entendimiento y de la razón. Justamente por ello se puede decir que el surgir con el que se inicia la filosofía es un surgir absoluto.[75] Desde este punto de vista, el "escepticismo consumado" en la cima especulativa no hace más que encontrar en ella, una vez derribadas todas las unilateralidades, aquello en lo que siempre nos habíamos movido: la inmediatez del surgir.

9. El dinamismo radical

En su radical inmediatez, el surgir de todas las cosas, precisamente en cuanto tal, es constitutivamente dinámico. Su dinamismo entraña una diferencia originaria entre el surgir y lo que surge, entre el "venir a la pre-

[75] La inmediatez originaria se convierte ulteriormente en resultado. Véase Hegel, *Enzyklopädie*, 24-25 (§ 17) y 94-95 (§ 78). Puede verse Valls Plana, *Comentario integral*, 51.

sencia" y el ser como aquello que ha venido a la presencia, por decirlo en términos heideggerianos. A diferencia del ser, al que apela Hegel al comienzo de la *Ciencia de la lógica*, el surgir no tiene que ser ulteriormente dinamizado mediante su unificación dialéctica con el no-ser. Ciertamente, para caracterizar lógicamente al surgir se puede echar mano a una dialéctica del ser y del no-ser. Pero, antes de cualquier explanación lógica, cuando el surgir es meramente "mentado", nos encontramos con un mero dinamismo, anterior y distinto de su conceptuación. La explicación dialéctica del surgir no absorbe ni clausura la infinitud del surgir en cuanto tal. El surgir mentado no se puede identificar con su explicación dialéctica. Hay un "más" del surgir respecto a los conceptos en los cuales puede ser pensado.

Aquí nos encontramos con una cuestión decisiva.[76] Si al absoluto no se le puede "poner de cabeza", si la verdadera liberación de toda "clausura" de la totalidad consiste en mostrar un "más" que no puede ser abarcado por el λόγος, entonces hay que reconocer que el dinamismo no es dialéctica, precisamente porque no es λόγος, de modo que toda "dia-léctica" será siempre un decir o un pensar sobre el devenir, pero no el devenir mismo en su radicalidad primera. Esto es precisamente lo que Hegel parece haber entrevisto cuando nos habla de una "virtualidad" que no consiste en la negatividad de la potencia clásica, sino en un poder en acto, en un acto empoderado.[77]

En este caso, no es suficiente señalar que el devenir esté determinado por el carácter estructural de la realidad. Ciertamente, los distintos momentos de lo real están en función unos respecto a otros, determinando un dinamismo estructural anterior a todo cambio.[78] Esto, con ser verdadero e importante, no es el devenir propio del surgir en cuanto tal. Lo esencial es subrayar que el surgir, en su momento de estructuración, es

[76] Sin duda, hay afirmaciones hegelianas (Hegel, *Enzyklopädie*, 54-56, 168-169, 177-178 (§§ 48, 167, 181) que podrían leerse como si la dialéctica fuera "la concepción formal como generante de la realidad física", tal como dice Zubiri, *Sobre la esencia*, 50.

[77] Valls Plana, *Comentario integral*, 82, 107, 122, 124, 143.

[78] Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad* (Madrid: Alianza Editorial, 1989), 56-67.

anterior a las estructuras surgidas. Justamente por ello hay novedad en el universo.[79] Es la radicalidad del surgir como forma radical del devenir. El surgir, como hemos visto, no es solamente un surgir "para mí", sino una dimensión transcendental en el que todas las cosas se nos presentan, y por tanto la dimensión en la que se han de pensar todos los dinamismos concretos de lo real. No se trata, como bien sabía Hegel, de elegir entre el sujeto y el objeto, sino de pensar el momento radical de imbricación entre ambos. El universo entero no puede sino aparecer ("surgir") como caracterizado esencialmente por el surgir, y lo que hacen las ciencias (el entendimiento y la razón) es precisamente tratar de explicar el surgir de unas cosas a partir de otras.

10. Más allá de la mala infinitud

Este infinito surgir, aunque está "definido" por la finitud de lo que surge, no nos aboca sin embargo a una mala infinitud. La definición del surgir por lo que surge no es una limitación extrínseca al surgir, sino un resultado intrínseco del surgir mismo. El surgir, precisamente en cuanto surgir, determina intrínsecamente la constitución misma de cada cosa. Es lo más cerca que llegamos filosóficamente a una idea de creación, pero a una creación libre de todo dualismo. Dicho en forma "representativa": las cosas estarían "llenas" del surgir, el surgir infinito llenaría todas las cosas. Y precisamente por ello, todas las cosas tendrían un carácter constitutivamente dinámico, enraizadas en el surgir infinito. El surgir, así considerado, pertenecería a la íntima realidad de todo lo que surge, al tiempo que lo que surge no se identifica sin más con el surgir.

Frente al dualismo de una infinitud mala, la solución no es el monismo que destruye toda alteridad, englobándola en el abrazo totalizador de un absoluto abarcable por los poderes del λόγος. Como vimos, Hegel mismo se esforzó a diferenciar su propia posición del simple panteísmo.

[79] Desde el punto de vista del último Zubiri, la plenitud de la realidad consiste en "estructuración". Véase Zubiri, *Inteligencia y razón*, 337.

Una tal infinitud totalizadora acabaría con la autonomía de las cosas individuales, las cuales, a pesar de estar enraizadas en el infinito, disfrutan sin embargo de su propia consistencia. Y, por supuesto, una tal infinitud acabaría también con la libertad humana, subsumida en las eternas determinaciones del infinito. Si el dualismo representa una infinitud mala, un tal monismo representaría una "infinitud pésima", que habría acabado con el sentido originario de una filosofía de la libertad, tal como la quisieron Fichte y Hegel.

Aquí no es suficiente decir que la libertad no se opone a la necesidad. Si bien la verdadera libertad puede asumir lo necesario, tiene también que poderse rebelar contra ello. Por eso mismo era menester sacar plenamente a la luz las raíces pre-lógicas de una filosofía de la libertad. Solamente tales raíces, y no un juego de "inversiones" superficiales, garantiza que el proyecto hegeliano de una filosofía de la libertad no pueda ser clausurado. Afirmar un infinito que supera toda "logificación" no es apelar a una suma cuantitativa de infinitos malos, apoyados últimamente en la finitud cualitativa de una mala infinitud, sino mostrar que la infinitud auténtica, en la que ya estábamos antes de que la dialéctica tumbara todos los falsos límites, no puede ser nunca clausurada por un λόγος cuya virtual infinitud dialéctica es siempre derivada de la infinitud radical del surgir.

Por supuesto que tiene sentido oponerse a una infinitud que simplemente contrasta con el presente, mostrando deberes "ideales" nunca realizables en la historia. Sin embargo, también es necesario entender cuáles fueron los motivos de ese contraste. Fichte intentaba mostrar, como en los tiempos del viejo Platón, un ideal desde el que pudiera ejercerse la crítica respecto al presente. Una crítica tal, sin embargo, no tiene que "calumniar" el presente, negando las realizaciones de lo infinito en lo finito. La crítica racional incluye la consideración de las posibilidades históricas, y es consciente de su limitación. Y la crítica puede mostrar, en la finitud de la historia, la existencia ya presente de realidades finitas en las que el infinito "toma cuerpo", y contrasta con lo histórica y moralmente caduco.

En esto habría que afirmar tal vez una "mala continuidad" entre Kant, Fichte y Hegel. Kant y Fichte secularizaron el proyecto cristiano

de iglesia, convirtiéndolo en una comunidad ética.[80] Para contrastar con los límites de lo finito, pensaron en un deber infinito, nunca realizable. Contra tal infinitud mala, Hegel defendió la presencia de lo infinito en lo finito, y la encontró en una comunidad organizada estatalmente.[81] Sin embargo, todos ellos partían de una realidad cultural previa, que nunca propiamente cuestionaron, por más que quisieran secularizarla: la iglesia nacional. Por eso pensaron la comunidad ética en el marco de un estado. Hegel tuvo genialidad de pensar filosóficamente los grandes temas de la teología cristiana, incluida la encarnación como unidad de lo infinito y lo finito. Sin embargo, habría que afirmar que, para el cristianismo originario, el infinito también "toma cuerpo", no en el estado, sino en una comunidad radicalmente libre de todo estado, y libre de la violencia propia del estado. Una comunidad cuya libertad infinita y concreta no puede ser "quebrantada" por el estado.[82] Marx pudo ver el lado oscuro, clasista, del estado, pero los marxistas clásicos no pudieron ver otra solución a los problemas de la sociedad civil que el desarrollo omnipotente del estado. ¿Y si la presencia de lo infinito en lo finito requiriera de una comunidad libre que, desde ahora y desde abajo, mostrara ya que otro mundo es posible?

11. Infinitud y religión

Nuestras reflexiones nos han colocado ante la infinitud del surgir. ¿Es este infinito surgir el Dios de las religiones? En la discusión clásica sobre las "pruebas" de la existencia de Dios, Duns Escoto se dio cuenta de que no

[80] Johann Gottlieb Fichte, *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, en Immanuel Hermann Fichte, ed., *Fichtes Werke*, vol. 4 (Berlin: Walter de Gruyter, 1971), 240-253.

[81] Hegel, *Ezyklopädie*, 529-566 (§§ 538-552). En un añadido a la *Filosofía del derecho* se nos dice que el estado es "el Espíritu que está en el mundo" y "la marcha de Dios en el mundo", véase Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 403.

[82] Hegel considera que el estado, como poder libre, debe quebrantar (*Abbruch zu tun*) las esferas a él subordinadas, es decir, la familia y la sociedad civil, véase Hegel, *Ezyklopädie*, 530 (§ 537).

era suficiente que el pensamiento alcanzara un "ente primero", sino que era necesario mostrar que tal ente era verdaderamente Dios. Para mostrar que se trataba de Dios, Escoto recurrió a su infinitud. La infinitud aseguraría que el ente primero es un ente divino. Ahora bien, desde el punto de vista de Zubiri, la infinitud, por sí misma, no es el carácter que defina la divinidad de Dios. El Dios de las religiones, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, es el Dios en el que el ser humano se puede apoyar para fundamentar su vida.[83] La divinidad no consistiría en infinitud, sino en fundamentalidad para la vida religiosa. De ahí que Zubiri pretenda un argumento sobre Dios que nos lleve, no al infinito, sino más bien al fundamento del poder de lo real.

Desde la perspectiva adoptada aquí podríamos decir algo más. Es cierto que el infinito, como tal, no es propiamente religioso, *al menos en el sentido de Zubiri*. Sin embargo, puede ser que lo religioso, en el sentido de una "religación" al poder de lo real, no agote la riqueza de la historia de las religiones. Ciertamente, el ser humano está religado, en muchos sentidos, al poder de lo real, siempre "vehiculado" por las cosas reales que se nos imponen y, en cuanto reales, determinan la propia vida. Sin embargo, además de esta experiencia religiosa, cabe también aquella otra que solamente se puede entender a sí misma como "desligación" de los poderes de lo real. A mi modo de ver, este es justamente el eje de la experiencia judeocristiana de Dios. Si quisiéramos pensar filosóficamente esta experiencia de "desligación", habría que decir que, en ella, la fibra más íntima de la propia personalidad está constituida por la unidad (pre-lógica) con el infinito surgir del que provienen todas las cosas. En esta perspectiva, la comunión misma de los actos humanos puede ser entendida como imagen y semejanza de Dios: "a imagen suya los creó, varón y mujer los creó".[84] Estamos entonces ante un infinito que, en lugar de atarme a todas las cosas, nos llama a caminar en libertad creativa respecto a ellas.

[83] Xavier Zubiri, *El hombre y Dios. Nueva edición* (Madrid: Alianza Editorial, 2012), 143, 149; Xavier Zubiri, *El problema teologal del hombre: Dios*, *religión*, *cristianismo* (Madrid: Alianza Editorial, 2015), 483-486.

[84] Gn. 1:27.

La infinitud, así entendida, pertenece a la constitución más íntima de lo que somos, al tiempo que también permanece en una alteridad infinita nunca clausurada. En este caso, todo discurso sobre la voluntad de Dios es, al mismo tiempo, un discurso sobre una voluntad radical de libertad. La idea de una "habitación" de Dios en el ser humano, y en concreciones históricas que nunca le abarcan, es la que garantiza que la libertad, como tarea infinita, no se contraponga al gozo de vivir la presencia de lo infinito en lo finito. "El reinado de Dios está en medio de vosotros".[85] La infinitud óptima, que no puede ser encerrada en los templos de las religiones, ni en los estados de los políticos, ni en las totalidades cerradas de los filósofos, es la infinitud que lo llena todo, sin dejar de ser nunca lo más íntimo de nosotros mismos. En este caso, la infinitud pertenece, si no a la experiencia religiosa habitual, sí al menos a la experiencia creyente en el Dios de la pascua, en el Dios de todas las pascuas, en el insurgente Dios de la libertad.

Referencias

Althaus, Horst. *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie.* München: Hanser, 1992.

Aristóteles. Werner Jaeger, ed., *Aristotelis Metaphysica.* Oxford: Oxford University Press, 1957.

Clemens Alexandrinus. Otto Stählin, ed., *Clemens Alexandrinus*, vol. 2, *Stromata Buch I-VI*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906.

Descartes, René. *Meditationes de prima philosophia*, en Charles Adam et Paul Tannery, eds., *Oeuvres de Descartes*, vol. VI. Paris: Cerf, 1897-1909.

Fichte, Johann Gottlieb. *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag mi Jahre 1804.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.

Fichte, Johann Gottlieb. *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, en Immanuel Hermann Fichte, ed., *Fichtes Werke*, vol. 4, 1-365. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

Fichte, Johann Gottlieb, "Thatsachen des Bewußtseins (1910)", en Immanuel Hermann Fichte, ed., *Fichtes Werke*, vol. 2. Berlín: Walter de Gruyter, 1971.

[85] Lc. 17:21.

Fichte, Johann Gottlieb. "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre", en Immanuel Hermann Fichte, ed., *Fichtes Werke*, vol. 1, 451-518. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

González, Antonio. *Buscar a tientas. Una reflexión sobre las religiones*. Santander: Ediciones Biblioteca Menno, 2020.

González, Antonio, "El principio de todos los principios: acto en Husserl y en Zubiri", en *Miscelánea Comillas* 59 (2001) 639-684.

González, Antonio. *Surgimiento. Hacia una "ontología" de la praxis.* Bogotá: Ediciones USTA, 2014.

González, Antonio, "Mismidad de acto: Aristóteles, Heidegger y Zubiri", en Pensamiento 71 (2015) 353-367.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. "Differenz des Fichtenschen und Schellingschen Systems der Philosophie", en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., *Werke*, vol. 2, 9-138. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenaschaften im Grundrisse*, en Udo Rameil, Wolfgang Bonsiepen, y Hans-Christian Lucas, eds., *Gesammelte Werke*, vol. 20. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., *Werke*, vol. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*, en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., Werke, vol. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Hegel, Georg Wilhelm, Friedrich. "Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten", en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., *Werke*, vol. 2, 213-272. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*, en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds.,*Werke*, vols. 5-6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik. Das Sein* (*1812*). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (*1816*). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.

Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, libro I, Hua III/1. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, Hua. XIX/1. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984.

Marx, Karl. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, vol. 1, en Karl Marx – Friedrich Engels, *Werke*, vol. 23. Berlin: Dietz Verlag, 1993.

Lauth, Reinhard. "Introducción" a Johann Gottlieb Fichte, *Doctrina de la ciencia* (*1811*), 7-46. Madrid: Akal, 1999.

Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité.* Paris: Kluwer Academic, 2006.

Smith, Steven G. "Reason as One for Another: Moral and Theoretical Argument in the Philosophy of Levinas". Journal of the British Society for Phenomenology 12 (1981): 231-244.

Valls Plana, Ramón. *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G. W. F. Hegel* (*1830*). Madrid: Abada Editores, 2018.

Wayne M. Martin. "In Defense of Bad Infinity. A Fichtean Response to Hegel's *Differenzschrift*". *Hegel Bulletin* 28 (2007): 168-187.

Williams, Robert R. *Recognition. Fichte and Hegel on the Other.* New York: State University of New York, 1992.

Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios. Nueva edición.* Madrid: Alianza Editorial, 2012.

Zubiri, Xavier. *El problema teologal del hombre: Dios*, *religión*, *cristianismo.* Madrid: Alianza Editorial, 2015.

Zubiri, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad.* Madrid: Alianza Editorial, 1989.

Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

Zubiri, Xavier. *Inteligencia y razón.* Madrid: Alianza Editorial, 1983.

Zubiri, Xavier. *Sobre la esencia.* Madrid: Alianza Editorial, 2008.

El argumento de conciencia en el pensamiento de John Henry Newman

Carlos Gutiérrez Lozano
Instituto Tecnológico Autónomo de México
carlos.gutierrez@itam.mx

Resumen: Newman cree que es posible, por medio del análisis de los fenómenos de la conciencia, formarse una imagen –no un concepto– de Dios. Por ello considera a la conciencia como el principio de la religión. Algunos estudiosos han visto en esos análisis un argumento para la existencia de Dios, lo cual es problematizado. No obstante, las reflexiones newmanianas adelantan temas actuales de la filosofía de la religión.

Palabras clave: cosmovisión, filosofía de la religión, Freud, sentido moral, sentido del deber, sentimientos.

Recibido: noviembre 23, 2022. **Revisado**: marzo 23, 2023. **Aceptado**: abril 20, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.889
Devenires. Año xxiv, Núm. 48 (julio-diciembre 2023): 103-124
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

The Argument of Conscience in the Thought of John Henry Newman

Carlos Gutiérrez Lozano
Instituto Tecnológico Autónomo de México
carlos.gutierrez@itam.mx

Abstract: Newman believes that it is possible, through the analysis of the phenomena of conscience, to form an image – not a concept – of God. For this reason, he considers conscience to be the starting point of religion. Some scholars have seen in these studies an argument for the existence of God, which is problematized. Nevertheless, Newman's reflections advance current issues in the philosophy of religion.

Keywords: cosmovision, philosophy of religion, Freud, moral sense, sense of duty, feelings.

Received: November 23, 2022. **Reviewed**: March 23, 2023. **Accepted**: April 20, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.889
Devenires. Year xxiv, No. 48 (July-December 2023): 103-124
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

Introducción

John Henry Newman (1801-1890) es mayormente conocido por ser uno de los ingleses conversos al catolicismo más famosos del siglo XIX. Además, el santo cardenal oratoriano es uno de los teólogos más influyentes en la teología católica contemporánea. Solo recientemente se ha descubierto su importancia como filósofo[1] y, más especialmente, como filósofo de la religión.[2] En estos últimos rubros sobresale como tema recurrente el argumento de conciencia para la existencia de Dios. Objetivo de esta contribución es pasar revista al análisis newmaniano de la conciencia en relación con la existencia de Dios y mostrar sus alcances y límites para el pensamiento contemporáneo.

Planteamiento de la cuestión en Newman

John Henry Newman no se consideraba a sí mismo ni teólogo ni filósofo. Era un pensador en el sentido lato del término, y, más específicamente, un pensador cristiano. Las preguntas de la razón a la fe lo llevaron a tratar cuestiones filosóficas como la epistemología y la justificación racional de las convicciones religiosas. Pero su interés filosófico nunca fue metafísico o abstracto. Al respecto, escribe: "Mi pensamiento nunca me ha llevado hacia la metafísica; más bien ha sido lógico, ético, práctico" (Newman, 1890, § 51). Más concretamente, Boekraad afirma que la característica decisiva de Newman es "su manera implícita y personal de pensar" (Boekraad y Tristram, 1961, p. 49), es decir, Newman piensa

[1] Sillem (1969); Artz (1976, pp. 263-287); Mitchell (1990, pp. 223-246); Ker (1991, pp. 73-80); Rombold (1993, pp. 672-701); Ker (1998); Piñero Marino (2003, pp. 301-357); Pratt Morris-Chapman (2021).

[2] Fries (1948); Kenny (1990, pp. 98-122); Wynn (2005, pp. 435-449); Ker (2014, pp. 105-118).

al ser humano concreto desde el ser humano concreto (él mismo, de ahí su famosa frase del egotismo[3]) para el ser humano concreto (para hacerle consciente de sus posibilidades o bien para abrirle nuevas posibilidades de realización).

Desde este horizonte se entiende su valoración, a veces percibida como crítica, de la teología natural, expresada en la *Apología*:

> No voy a negar, ni mucho menos, la fuerza de los argumentos en favor de la existencia de Dios extraídos de la vida y la sociedad humana o del curso de la historia. Pero este tipo de argumentos no me encienden ni me iluminan, no barren de un plumazo el invierno de mi desolación, no hacen germinar las flores ni salir las hojas dentro de mí, no hacen que se regocije mi ser moral, que busca a Dios" (Newman, 1996, p. 240).

Asimismo, desde ahí se entiende por qué, al estilo de Agustín, Pascal o Kierkegaard, Newman afirma que el argumento de conciencia "ha sido mi prueba elegida de esa doctrina fundamental desde hace treinta años" (Newman, 1970, p. 67).[4]

La argumentación más elaborada sobre la conciencia[5] se encuentra en su obra de 1870 *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento.* Pero el tema ya estaba en su mente desde 1859 como lo demuestra su esbozo "Proof of Theism", parte de su *Philosophical Notebook*, publicado

[3] "Y es que en estos campos de investigación el egoísmo [*egostism*] es la verdadera modestia. En lo que toca a la investigación religiosa, cada uno de nosotros puede hablar únicamente por sí mismo, y tiene derecho a hablar solo en lo que se refiere a sí" Newman (2010, p. 312). Para evitar cualquier malentendido, Newman aclara inmediatamente: "si le satisface a él, es probable que satisfaga también a otros, si, como él cree, es verdad, recibirá también la aprobación de otros, porque no hay más que una sola verdad" Newman (2010, p. 313).

[4] En "Proof of Theism", Newman enumera los argumentos para la existencia de Dios: 1. De la extrema congenialidad o connaturalidad a la mente; 2. De conciencia; 3. De la objetividad de la ley moral; 4. De la perfección arquetípica; 5. De san Anselmo; 6. Del Dr. Clarke (un argumento de carácter a posteriori y cosmológico). Cfr. Newman (1970, p. 32).

[5] El tema de la conciencia en Newman es muy amplio y ha sido muy estudiado por los especialistas. Para una visión de conjunto, véanse: Morales (1989, pp. 173-232); Hughes (2009, pp. 189-220); Zuijdwegt y Merrigan (2018, pp. 434-453).

póstumamente en 1970.[6] Su argumentación no es metafísica (abstracta, inductiva o deductiva) sino, si se permite el anacronismo, "fenomenológica":[7] trata de describir y analizar la dinámica de la conciencia y cómo esa dinámica lleva a la formación de una imagen de Dios.[8]

Ya es bien conocida la distinción que hace Newman entre la aprehensión nocional y la aprehensión real de una cosa: en la primera se conocen nociones, ideas, términos, etc., los cuales son abstractos y no mueven a la acción, mientras que en la real se tiene que ver con cosas concretas que impregnan la imaginación y llevan a actuar más fácilmente. Lo mismo pasa con el asentimiento: el ser humano tiene asentimientos nocionales, por ejemplo, a una verdad física: la energía es igual a la masa por el cuadrado de la velocidad de la luz, y asentimientos reales, por ejemplo: al amor incondicionado experimentado en mi madre.

¿Qué pasa con el asentimiento en relación con Dios? Newman no tiene la pretensión de ofrecer una demostración o vía de la existencia de Dios, sino "explicar cómo podemos obtener una imagen de Dios y dar un asentimiento real a la proposición de que Él existe" (Newman, 2010, p. 98). Si se da alguna definición de Dios, la que sea, en el caso de New-

[6] Biemer amplía los materiales a tener en consideración para el estudio de la conciencia en Newman: dos sermones parroquiales de 1825; dos sermones universitarios (uno de 1830 y otro de 1832); algunos sermones publicados en Dublín (1856); la carta al Duque de Norfolk (1875); el ensayo sobre el asentimiento y el *Philosophical Notebook*. Cf. Biemer y Goeppert (1980, p. 91).

[7] Sobre Newman y la fenomenología: "Newman no es un fenomenólogo en ningún sentido, sino un sencillo coleccionista de observaciones sobre la realización efectiva de la vida religiosa, que no habla de la esencia necesaria […]" Przywara (1923, p. 34); "Si vemos en la fenomenología ante todo una forma de pensar, un método más que una presentación de la verdad objetiva, estaremos más inclinados a ver la posibilidad de considerar a Newman como un fenomenólogo" Boekraad (1955, p. 137); "Podemos designar a Newman como precursor latente del movimiento fenomenológico. Y que a su método filosófico se le puede dar la clasificación general de fenomenología descriptiva tal y como se entiende hoy en día" Richardson (2007, p. 170). La postura de Artz me parece la más adecuada: "Newman ha anticipado hasta cierto grado el método fenomenológico fundado por Husserl, pero no en la restricción de Husserl al objeto formal o intencional (en el que la existencia queda fuera de consideración), sino en la inclusión de la existencia del objeto real, material, como en Scheler" Artz (1978, p. 209).

[8] Sillem intenta encontrar un punto medio al afirmar que "la filosofía tardía de Newman no es mero psicologismo – es una metafísica del ser en cuanto conocido en la experiencia" Newman (1970, p. 33, nota).

man la definición teísta y personal de Dios, entonces se tiene que ver con una aprehensión nocional. Pero Newman se pregunta: "¿Puedo llegar a un asentimiento sobre el Ser de Dios más vivo que el que nos proporcionan las simples nociones intelectuales? […] ¿Puedo elevarme a lo que he llamado una aprehensión imaginativa de ella? ¿Puedo yo creer como si viera?" (2010, p. 96). Newman afirma que es posible tener un asentimiento real de la existencia de Dios. Pero para ello es necesario tener una experiencia y él sabe que no se puede experimentar sensiblemente a Dios. Aquí es donde Newman introduce el tema de la conciencia.

Fenomenología[9] de la conciencia

Newman parte de un hecho fundamental, absolutamente evidente e incontrovertible: que existe y que existe de determinada manera, es decir, que existe dotado de un conjunto de facultades (Newman, 1970, p. 31).[10] Newman hace una precisión importante: no se *cree* (*believe*) en la propia existencia, sino simplemente *se es consciente* (*conscious*) de ella. Esto es importante porque si el conocimiento de la propia existencia es connatural no es posible el escepticismo al respecto: ¡no se puede dudar de la propia existencia!

Ahora bien, junto con la consciencia de la propia existencia se da la consciencia de las facultades que implica la existencia: Newman nombra la memoria, la sensación, el raciocinio y la conciencia[11] (Newman, 1970, p. 43). En la *Gramática* añade a las anteriores el sentido de la belleza (Newman, 2010, p. 98). Y así como no se puede dudar de la propia

[9] "El propio Newman no habla de fenomenología. Pero puesto que se esfuerza por un análisis de los 'fenómenos característicos' de la conciencia y procede con gran sensibilidad en ello, se justifica esta descripción de su enfoque, que es bastante común en la literatura de investigación" Hofmann (2011, p. 171-172, nota 771).

[10] Por este punto de partida Newman ha sido puesto en relación con el pensamiento de Descartes y su cogito. Por supuesto, el cardenal inglés no comparte los presupuestos racionalistas del filósofo francés.

[11] Hacemos una distinción entre consciencia como facultad cognoscitiva (como traducción de *consciousness*) y conciencia como raíz de la ética y la religión en Newman (como traducción de *conscience*).

existencia, tampoco se puede dudar de las facultades que se poseen. Igualmente, no se puede dudar de que, en condiciones normales, las facultades funcionan adecuadamente y alcanzan el objetivo para el que fueron dadas: los sentidos alcanzan lo sensible, la memoria las imágenes temporales, la inteligencia la verdad, el sentido de la belleza la belleza, etc. Newman, pues, parte de un amplio realismo[12] que formula de la siguiente manera:

> Vivimos en un mundo de hechos y hacemos uso de ellos, pues no podemos hacer otra cosa. No discutimos los hechos, sino que los tomamos como son y procuramos aprovecharnos de ellos en lo que podamos […] así también tiene todavía menos sentido criticar o hallar defectos en nuestra propia naturaleza (que no es otra cosa que nosotros mismos) Nuestro ser, con sus facultades, nuestra alma y nuestro cuerpo, son hechos que no admiten duda" (Newman, 2010, p. 283).

Todo lo anterior queda resumido en el punto de partida de Newman: "…he de empezar con algún primer principio; y este primer principio, que yo voy a suponer sin intentar dar una prueba de él, es que por su naturaleza el hombre tiene una conciencia" (Newman, 2010, p. 98).

Ahora bien, Newman distingue dos funciones en la conciencia: por un lado, en las intimaciones de la conciencia se descubre lo que se considera bueno o malo y a esto Newman lo llama sentido moral (*moral sense*). Pero, por otro lado, la conciencia sanciona los actos, es decir, suscita en la persona sentimientos respectivos por sus acciones. A esto Newman lo llama sentido del deber (*sense of duty*). En un sermón de 1856, el entonces sacerdote oratoriano describe ampliamente este sentido del deber:

> tiene [el ser humano] dentro de su pecho un cierto dictado imperativo, no un mero sentimiento, no una mera opinión, o impresión, o visión de las cosas, sino una ley, una voz autoritaria, que le ordena hacer ciertas cosas y evitar otras. No digo que sus mandatos particulares sean siempre claros, ni que sean siempre coherentes entre sí; pero en lo que insisto aquí es en que *ordena*, – que alaba, que reprocha, que promete, que amenaza, que implica un futuro y que es testigo de lo invisible. Es más que el propio ser humano. El hombre mismo no tiene poder sobre ella, o solo con extrema dificultad; él no la creó, no puede destruirla. Puede silenciarla en casos o direcciones

[12] Que este realismo, o bien esta confianza en las facultades de nuestra existencia, no es infundado lo analiza Wainwright (2005, pp. 46-47).

> particulares, puede distorsionar sus enunciados, pero no puede, o es bastante la excepción si puede, no puede emanciparse de ella. Puede desobedecerla, puede negarse a usarla; pero permanece (Newman, 1908, p. 64-65).

Si bien Newman considera que la conciencia es unitaria en el ser humano concreto, la distinción de ambas funciones es importantísima para lo que quiere mostrar: que la religión no descansa en el sentido moral (ser moral es muy distinto de ser religioso, pues todo ser religioso tiene una moral, pero no todo ser moral tiene una religión), sino en el sentido del deber. Newman nombra a este último propiamente conciencia cuando escribe: "la conciencia es así el principio creativo de la religión, de la misma manera que el sentido moral es el principio de la ética" (Newman, 2010, p. 102; Newman, 1970, p. 47). José Morales ahonda sobre ambas funciones de la conciencia en Newman. Por un lado, le recrimina que "nunca definirá con precisión inequívoca estos dos aspectos de la conciencia" (Morales, 1989, p. 199); por el otro, sintetiza con claridad la distinción entre ambos: si bien ambos son innatos, el sentido del deber no admite perfectibilidad ni variación y nunca puede errar,[13] mientras que el sentido moral admite desarrollo y cambio por medio de las experiencias cotidianas y puede equivocarse (Morales, 1989, pp. 202-203). Ahora bien, Morales afirma que hay una especie de jerarquía entre ambos: "el sentido del deber se perfilaría como lo más radical y nuclear en la conciencia […] Es el aspecto necesario, perenne e inmutable del sentido interior que tiene el hombre, criatura de Dios, para discernir el bien y el mal" (Morales, 1989, p. 201).

Ejemplo: cometer un acto de corrupción. El sentido moral puede cambiar, pues una persona puede verlo como moralmente malo y reprobable; otra como malo, pero, dadas las circunstancias, inevitable; otra ni bueno ni malo, simplemente parte de la vida; y otra quizá como bueno, porque sacó una ventaja considerable. Pero en lo que se refiere al sentido del deber, no importa la valoración moral que cada persona hizo, cada persona tiene un sentimiento de sanción: es lo que Newman llama el

[13] Newman dice: "El sentido de una sanción especial permanece uno y el mismo en todos los seres humanos" (1970, p. 49).

hecho universal de la buena o mala conciencia: "tenemos un sentido del deber y de la obligación, tanto si lo asociamos todos con las mismas acciones en particular como si no" (Newman, 2010, p. 99).[14] Es aquí donde surge lo específico de Newman: los sentidos y facultades en general (sentidos externos, internos, memoria, razón, sentido de la belleza) están orientados a los objetos, mientras que la conciencia está orientada hacia las personas: la conciencia trasciende y hace perceptible una voz, mejor, el eco de una voz (porque no es directa e inmediata, sino indirecta y mediata) de alguien más allá de ella sancionando la acción realizada. En el sermón ya citado anteriormente, Newman abunda sobre esto:

> Esta es la Conciencia; y, por la naturaleza del caso, su misma existencia lleva nuestras mentes a un Ser exterior a nosotros; porque si no, ¿de dónde vino? y a un Ser superior a nosotros; si no, ¿de dónde su extraña y molesta incondicionalidad? Digo, sin entrar en la cuestión de lo que dice, y si sus dictados particulares son siempre tan claros y coherentes como podrían ser, su propia existencia nos lanza fuera de nosotros mismos, y más allá de nosotros mismos, para ir a buscar a Aquel en la altura y la profundidad, cuya Voz es ella. [...] necesariamente eleva nuestra mente a la idea de un Maestro, un Maestro invisible: […] (Newman, 1908, p. 66).

Que esto es así lo muestran los sentimientos específicos que se reconocen fácilmente: alegría, vergüenza, remordimiento, reproche, etc. La persona se siente avergonzada u orgullosa de sus acciones ante *alguien*, nunca ante algo y tampoco ante sí misma, sino ante un ser personal más allá de ella. Newman señala que, así como la apreciación de lo bueno y malo puede modificarse por las experiencias, también ese eco o esa persona puede distorsionarse y ya no ser percibida tan fácilmente.

Todo lo anterior hace a Newman llegar a la siguiente conclusión: "Estos sentimientos son de tal naturaleza que requieren un Ser inteligente como causa que los provoca" (Newman, 2010, p. 101). En "Proof of Theism" afirma: "cuando la analizo [la conciencia] siento que incluye la idea de un Padre y Juez – de alguien que ve mi corazón etc., etc." (Newman, 1970, p. 31).

[14] Al respecto, Biemer afirma: "El hombre se experimenta como obligado a hacer el bien y evitar el mal. En esto la instancia o cualidad judicial del espíritu humano es en principio infalible, aun cuando pueda errar en relación con las configuraciones concretas (de su juicio)" Biemer y Goeppert (1980, p. 93).

Ahora bien, no solo puede conocerse la existencia de un ser superior a la conciencia, sino también algunos de sus atributos. "En cuanto al Ser de Dios, supongo que la conciencia enseña algunos atributos en los que *todos* están implícitos – y luego deducidos por la razón" (Newman, 1970, p. 58). Y más adelante: "Él es invisible – es buscador de corazones – es omnisciente en lo que respecta al ser humano – es (para nuestras nociones) omnipotente" (Newman, 1970, p. 63). Y en la *Gramática*: "Y así, los fenómenos de la conciencia, como un mandato, pueden impresionar la imaginación con la figura de un supremo gobernador o juez, santo, justo, poderoso, omnisciente, remunerador" (Newman, 2010, p. 102).

Por lo anterior, parece evidente que la existencia de la conciencia, la cual no puede negarse porque es connatural a la existencia humana misma, apunta en su dinámica a un ser exterior a sí misma, cuya existencia es también evidente, pues de otro modo no surgiría en la conciencia el sentido del deber.

La gran mayoría de los estudiosos de Newman están de acuerdo en que este análisis de los fenómenos de la conciencia no alcanza por sí mismo para probar con contundencia y solidez la existencia de Dios y que, por lo mismo, debe ser complementado con argumentos de tipo cosmológico.[15] Sin embargo, Newman lo prefiere por las siguientes razones: es accesible a todo ser humano desde la más tierna edad, por lo que no depende de ningún tipo de instrucción.[16] Además, está ligado íntimamente a la prác-

[15] "el argumento de conciencia necesita ser completado con argumentos metafísicos para dirigir coherente y consistentemente nuestro pensamiento sobre Dios. El argumento de conciencia está preocupado en proporcionar al ser humano una 'imagen de Dios' o una comprensión real personal de lo que Dios es en sí mismo" (Newman, 1970, p. 60 nota 1). Véase también la conclusión del interesante artículo de Logan Paul sobre el argumento del diseño: "Se podría pensar que tener un argumento de diseño haría innecesario el argumento de conciencia. Pero a partir del argumento de diseño solo podemos inferir una inteligencia genérica, mientras que en la conciencia vemos un ser moral, personal" Gage (2020, p. 157).

[16] Como ilustración de esta profunda convicción de Newman véase el siguiente sermón de 1856: "Queridos hermanos, hoy se pone mucho énfasis en los *argumentos* presentados para creer en la Religión, Natural y Revelada, y se escriben libros para probar que debemos creer y por qué. Estos libros se llaman Teología Natural y Evidencias del Cristianismo, y a menudo dicen nuestros enemigos que los católicos no saben por qué creen. No tengo ninguna intención de negar la belleza y la lógica del argumento que estos libros contienen, pero me pregunto mucho si de hecho hacen hombres cristianos o

tica, por lo que no se queda en simples nociones abstractas (cfr. Newman, 1970, p. 67). Gage señala otras dos ventajas, a saber: que el argumento de conciencia es personal y es más apto que el deísmo para llevar a los seres humanos al cristianismo (Gage, 2020, p. 147).

Newman es consciente que esta imagen de Dios puede desarrollarse, para mejor y peor, dependiendo de las experiencias que la persona vaya integrando a lo largo de su vida (Newman, 2010, p. 106) y que esa imagen corresponde a la religión natural que puede (y para Newman debe) ser perfeccionada con la religión revelada.

Finalmente, Newman recuerda su intención primera: "He querido seguir el proceso por el cual nuestra mente llega, no solo a un asentimiento nocional, sino también a un asentimiento imaginativo o real a la doctrina de que hay un solo Dios" (Newman, 2010, p. 108).

Problematización del argumento

Aunque Newman afirmó expresamente que no era su intención ofrecer un argumento para la existencia de Dios, son muchos los que han visto en su exposición un claro argumento de tipo inferencial, al cual lanzan ataques y críticas. Y ciertamente hay pasajes en Newman que sugieren tal conclusión. Gage sintetiza el argumento de la siguiente manera:

1) La conciencia es una mis facultades/operaciones mentales básicas.
2) Facultades/operaciones mentales básicas son generalmente confiables (esto es, están orientadas a la verdad).
3) Tengo experiencias de conciencia en las que, al realizar alguna acción, parece que he transgredido una ley y desagradado a alguien.

los mantienen tales. No tengo semejante duda acerca del argumento que os he recomendado aquí. Estad seguros, hermanos, que el mejor argumento, mejor que todos los libros del mundo, mejor que todo lo que pueden suministrar la astronomía, la geología, la psicología, y las otras ciencias, un argumento inteligible para aquellos que no pueden leer tan bien como los que pueden, un argumento que está 'dentro nuestro', un argumento intelectualmente conclusivo, y prácticamente persuasivo, sea para probar el Ser de Dios, o para dar fundamento al cristianismo, es ese que brota de una cuidadosa atención a las enseñanzas de nuestro corazón, y de una comparación entre los reclamos de la conciencia y los anuncios del Evangelio" Newman (2012, p. 28).

4) Si la conciencia es generalmente confiable y tengo experiencias de conciencia en las que, al realizar alguna acción, parece que he transgredido una ley y desagradado a alguien, entonces hay un ser superior con atributos que con frecuencia se adscriben a Dios.
5) Por lo tanto, hay un ser superior con atributos que atribuimos con frecuencia a Dios (Gage, 2020, p. 146).

Como representante de la crítica[17] a Newman se presenta la objeción de J. L. Mackey, quien afirma que es altamente plausible que ese Dios de Newman sea más bien "una introyección en cada individuo de las demandas que vienen de otras personas" (Mackie, 1982, p. 105).[18] Y cuando hablamos de introyección/proyección,[19] la inevitable figura que aparece es Freud.[20] De hecho, Biemer y Goeppert tienen claro que la propuesta de Newman tiene que pasar por el crisol de los nuevos descubrimientos de las ciencias humanas (Biemer y Goeppert, 1980, p. 95).

Si se toma solamente a Freud, se tiene que su teoría de la formación de la conciencia desafía en dos aspectos fundamentales la exposición de Newman: por un lado, el hecho de que la conciencia no es una facultad innata en el ser humano, sino una estructura psíquica posterior; y por el otro, que el eco de la voz escuchada en la conciencia se queda en las dimensiones inmanentes de la sociabilidad humana, sin transcendencia alguna. Y es que Freud define la conciencia como una separación del yo que forma el superyó, el cual internaliza o introyecta las demandas de personas externas, concretamente de los padres, durante las primeras fases del desarrollo del infante. Aquí la exposición de Freud:

[17] Kenny (1990, p. 119) afirma tajantemente: "El argumento de conciencia de Newman no es convincente".

[18] Wynn señala con acierto que Mackie hace descansar el argumento de Newman sobre la moral, pero el cardinal inglés insiste en que su argumento se centra en la conciencia como fundamento de la religión. Mackie, pues, no repara en la distinción fundamental que hace Newman en la conciencia. Cf. Wynn (2005, pp. 435-436).

[19] "Freud sigue aquí las huellas de Feuerbach, para quien la idea de Dios surge de la proyección de un ideal del yo [*Ich-Ideal*] deseado, pero inalcanzable" Artz (1980, p. 132).

[20] Por ejemplo, Kenny: "Si se considera la existencia de Dios no como algo que se percibe detrás de la conciencia, sino como algo que explica el origen de la conciencia, entonces, por supuesto, la hipótesis de Newman debe considerarse en competencia con otras hipótesis. Una de esas hipótesis es la teoría de Freud" (1990, p. 120).

> […] pero por lo que atañe a la conciencia moral, Dios ha realizado un trabajo desigual y negligente, pues una gran mayoría de los seres humanos no la han recibido sino en escasa medida, o no en la suficiente para que valga la pena hablar de ella. En modo alguno desconocemos la parte de verdad psicológica contenida en la afirmación de que la conciencia moral es de origen divino, pero la tesis requiere interpretación. Si la conciencia moral es sin duda algo 'en nosotros', no lo es desde el comienzo. Es en esto un opuesto de la vida sexual, que efectivamente está ahí desde el comienzo de la vida y no viene a agregarse solo más tarde. Pero el niño pequeño es notoriamente amoral, no posee inhibiciones internas contra sus impulsos que quieren alcanzar placer. El papel que luego adopta el superyó es desempeñado primero por un poder externo, la autoridad parental. El influjo de los progenitores rige al niño otorgándole pruebas de amor y amenazándolo con castigos que atestiguan la pérdida de ese amor y no pueden menos que temerse por sí mismos. Esta angustia realista es la precursora de la posterior angustia moral (Freud, 1976, p. 57).

Así pues, la conciencia, aunque es constitutiva del ser humano, no es originaria como la memoria o los sentidos, sino derivada, y la voz que percibe no es ninguna voz divina, sino la inmanente voz de los padres. ¿Qué decir al respecto?

Pues que las ciencias humanas, sobre todo la psicología, han criticado y corregido la teoría freudiana de la conciencia. Dado que la presentación pormenorizada de esto rebasaría los límites y objetivos de esta investigación, se refieren sucintamente los resultados relevantes para el propósito de esta. Goeppert señala los límites de la teoría freudiana de la conciencia al explicar que su formación tiene lugar en la confluencia de mundo, individuo y grupo social, de tal manera que "conciencia tiene que ver con la situación fundamental del ser humano como individuo en su mundo circundante" (Biemer y Goeppert, 1980, p. 101). Además, en el caso concreto del desarrollo de la moralidad, apunta que los factores fundamentales para tener en cuenta son "el mundo circundante 'objetivo' previamente encontrado, el individuo en su estructura de la personalidad y la situación como mundo circundante dado inmediatamente" (Biemer y Goeppert, 1980, p. 103). Después del análisis de la conciencia en Kohlber, Piaget y Erikson, llega a la siguiente conclusión:

> La conciencia no se nos presentó ni como un órgano moral biológicamente anclado que todo ser humano posee desde el principio, ni como una instancia psicológica a interiorizar en el transcurso del proceso educativo, a través de la cual se regula el comportamiento del superyó psicoanalítico; más bien, la conciencia se nos apareció como principio ético que está profundamente arraigado en el fundamento antropológico de la humanidad (Biemer y Goeppert, 1980, p. 113).

La primera parte de la cita anterior parece refutar la teoría newmaniana de la conciencia, al tiempo que la segunda rechaza la teoría freudiana. La tercera y última sin embargo está más cercana a Newman que a Freud. Veamos esto con detenimiento.

Los avances de la ciencia permiten no tanto refutar, sino más bien corregir[21] la tesis newmaniana de la conciencia como una de las facultades constitutivas de la existencia personal. La conciencia, entonces, se "activa" al contacto con el mundo y sobre todo con las personas. La diferencia con Freud es clara: para él está primero el ello, del cual surge el yo, del cual surge el superyó, necesariamente en ese orden. Para Newman, la conciencia no surge, está dada en nuestra fundamental constitución mental humana. La diferencia entre el superyó y la conciencia es enorme: "lo que Freud llama el superego es una forma prepersonal y en muchos casos despersonalizada de vida moral, mientras que lo que Newman llama conciencia es una forma eminentemente personal de vida moral; por tanto, la conciencia de Newman queda fuera del superego freudiano y no puede ser reducida a ello o ser explicada en los términos en los que se puede explicar el superego" (Crosby, 2017, p. 168). Ahora bien, por lo que respecta al eco de la voz que escucha la conciencia, son muchos los que han señalado la reducción de Freud a fenómenos patológicos en la formación de la conciencia, pues una conciencia regida por una autoridad externa es heterónoma y es, por tanto, una conciencia que no ha llegado a la madurez. La auténtica conciencia humana es autónoma. Pero esto parece chocar con la pretensión de Newman de ser normados por la voz de Dios. Parece entonces, más bien, la disputa

[21] Biemer aclara que entonces: "esta corrección muestra que, al final del desarrollo de la conciencia se alcanzan y permanecen las condiciones para la pretensión de la interpretación newmaniana de la conciencia" Biemer y Goeppert (1980, p. 118).

entre heteronomía inmanente y heteronomía trascendente, pero al fin y al cabo heteronomía y conciencia inmadura. Newman, sin embargo, es claro al respecto: la instancia última, no solo moral, sino humana y personal en general, es la propia conciencia, pero no una conciencia encerrada en sí misma, sino una conciencia que, por su carácter referencial,[22] apunta más allá de ella a un ser personal trascendente, del cual escucha el eco de su voz. "Solo la trascendencia de la capacidad de responsabilidad socialmente aprendida, a saber, la superación de la dependencia de personas de referencia hace posible la autodeterminación, la libertad, la irrevocabilidad y la verdadera identidad del ser humano" (Bischofberger, 1974, p. 89). Biemer sintetiza el surgimiento del mundo humano y la trascendencia de la conciencia: "Así pues, para Newman surgen vida, ser humano, la historia individual y la historia conjunta a partir del comportamiento del ser humano frente a su creador, de la búsqueda de la luz, de la fidelidad al sentido de obligación [conciencia]" (Biemer y Goeppert, 1980, p. 91).

La conciencia es autónoma, pero es autónoma de frente a Dios. Y por vivir de frente a Dios, puede sentir, y de hecho siente, sentimientos de aceptación o rechazo de sus acciones, satisfacción o vergüenza por lo llevado a cabo. Por tanto, podría suscribirse la conclusión siguiente: "De este modo, queda claro que la interpretación trascendente de la conciencia de Newman no es cuestionada en absoluto por los nuevos conocimientos psicológicos" (Artz, 1980, p. 135).

[22] "La conciencia tiene, pues, no solo una función de decisión, sino también una función de referencia, en tanto que refiere al ser humano más allá de sí mismo" Biemer y Goeppert (1980, p. 91). Son muchos los pensadores que ponen de manifiesto el carácter transcendente de la conciencia, entre ellos Viktor Frankl y Max Scheler. Cf. Artz (1980, p. 134). Frankl, el fundador de la logoterapia afirma en relación directa a Freud: "Detrás del superyó del ser humano no está el yo de un superhombre, sino el Tú de Dios. Pues la conciencia nunca podría ser una palabra de poder en la inmanencia, si no fuera la palabra Tú de la trascendencia" Frankl (1949, p. 85) citado por Artz (1980, p. 134); la traducción al español *La presencia ignorada de Dios* no contiene el pasaje.

Newman y la filosofía de la religión actual

La discusión anterior ha precisado la intención de Newman: no ha querido presentar un argumento inferencial, sino más bien mostrar cómo las personas comunes y corrientes pueden, por medio de su conciencia, llegar a tener una imagen de Dios. Sin el sentido del deber u obligación de la conciencia tal imagen no sería posible. Por eso Newman considera el sentido del deber de la conciencia como el principio activo de la religión. Obviamente, si se puede tener una imagen (recuérdese la distinción real/nocional) de Dios, de alguna manera está ya implicada su existencia, pues de otra manera no sería real sino meramente nocional. Mas que presentar un argumento para la existencia de Dios a partir de la conciencia, "Newman nos comparte su propia articulación del fenómeno de la conciencia y nos invita a examinar nuestros propios actos de conciencia de modo que podamos verificar la precisión de su articulación" (Casey, 1984, p. 70).

Ahora bien, Wynn señala algunos aspectos de la reflexión de Newman sobre la conciencia que, de ser profundizados, puesto que en él están solo en germen, podrían ser fructíferos en el debate actual de la filosofía de la religión (Wynn, 2005, p. 444-446). Son los siguientes:
1) Dado que Newman abre una vía no inferencial hacia Dios, ha sido relacionado con las corrientes anti-evidencialistas, en especial con la epistemología reformada: "El punto de vista de Newman se anticipa a las diversas corrientes de pensamiento anti-evidencialista y cualificado que han constituido el objeto de muchos debates recientes en la filosofía de la religión" (Wynn, 2005, p. 436). Wynn hace referencia, por supuesto, a los grandes representantes de la epistemología reformada Plantinga y Alston, pero Newman no tiene la misma pretensión que ellos, pues el primero habla de la conciencia moral en el marco de la experiencia religiosa y Alston en el contexto de una experiencia directa de Dios.[23] New-

[23] Al respecto de la experiencia religiosa en Newman, Hoffman, autor de una tesis doctoral sobre el tema, llega a la siguiente conclusión: "Ya que la reflexión de Newman sobre la (independiente de la fe cristiana) experiencia religiosa es dependiente de muchas maneras de presupuestos que hoy no son compartidos por las modernas ciencia

man no habla de la conciencia religiosa, sino de la conciencia en general que corresponde a la teología natural, no a la revelada como presuponen ambos filósofos reformados. Además, insiste en que la percepción de Dios en la conciencia es indirecta.

2) La relación entre sentimientos, afectos o emociones[24] y el intelecto ha llegado a ser un tema importante en la filosofía de la religión contemporánea, puesto que en la tradición filosófica han sido claramente separados. Newman describe la conciencia como un "sentimiento especial", "sentimiento", "fina sensibilidad" (Newman, 2010, p. 98), "sentimiento intelectual" (Newman, 2010, p. 101) que tiene dos funciones: una intelectual y otra autoritativa, lo cual significa que el conocimiento de la conciencia nunca está al margen de los sentimientos o bien que el conocimiento de la conciencia está afectivamente tonificado. Esto tiene implicaciones muy importantes, pues obliga a las corrientes que totalizan la razón o el sentimiento a matizar sus posturas: es decir, que tanto la teoría evidencialista (intelectualista) de Locke como la teoría emotivista de James o Schleiermacher no hacen justicia a la realidad humana de la conciencia y del conocimiento religioso natural. Así, la conciencia muestra con claridad que en el conocimiento de la conciencia está implicada la totalidad de la persona, con su mundo intelectual y afectivo: "la conciencia misma es del todo un sentido intelectual, no tiene su sitio en el temperamento. Pero porque la conciencia exhorta a actuar a toda la persona, actúa fuertemente en el mundo afectivo" (Hofmann, 2011, p. 178). Ahora bien, todo lo anterior solo es relevante en la medida en que, para Newman, por el sentido moral de la conciencia hay un conocimiento de un concepto de Dios, el cual puede luego ser representado en la imaginación por el sentido del deber de modo que se alcance una aprehensión real de Dios y se puede dar también un asentimiento real del mismo (cfr. Hofmann, 2011, p. 189). Además, la cuestión de los sentimientos tiene otra dimensión relevante en la filosofía de la religión

y filosofía de la religión, no se le puede atribuir gran significado a su intento de valoración de las experiencias religiosas para estas disciplinas" (Hofmann, 2011, p. 251).

[24] Newman utiliza indistintamente sentimiento (*feeling*), afecto (*affect*), emoción (*emotion*), lo cual ciertamente dificulta la precisión de sus afirmaciones.

actual, sobre todo al considerar el aspecto personal y performativo existencial de la creencia religiosa; es decir: la experiencia religiosa necesita al ser humano comprometido totalmente con ella y los sentimientos de la conciencia pueden mostrar esto con relativa claridad:

> Así pues, parece que, según Newman, una apreciación 'religiosamente' profunda de la realidad de Dios requiere una experiencia relevante de primera mano, afectiva y éticamente informada; y la idea de Dios (o más exactamente, la 'imagen' de Dios) está por tanto afectivamente condicionada, es decir, solo podemos identificar plenamente lo que significa atribuir ciertas propiedades a Dios por referencia a la experiencia afectiva humana (Wynn, 2005, p. 442).

3) Newman propone una estrecha relación entre la vida moral y el compromiso religioso. El cardenal inglés fue de los primeros que puso de manifiesto que las disposiciones morales –que actúan como primeros principios en la persona– son determinantes para el hecho de aceptar o no ciertas verdades intelectuales o bien para darles mayor o menor peso en las argumentaciones informales que realiza cotidianamente. Es por eso por lo que dos personas con los mismos datos verificados por la misma ciencia pueden llegar a conclusiones distintas, incluso radicalmente opuestas: el problema no es el entendimiento o la razón, sino la disposición moral: búsqueda desinteresada de la verdad, interés, mezquindad o generosidad, etc. Así pues, la vida moral de una persona puede dar una pista de su correcta comprensión de la imagen de Dios. "En consecuencia, podríamos leer a Newman proponiendo que hay una relación 'externa' entre la creencia religiosa y la práctica moral cuando la creencia es una cuestión de dar un asentimiento meramente nocional a las afirmaciones religiosas, y una relación 'interna' cuando se trata de dar un 'asentimiento real'." (Wynn, 2005, pp. 445-446). Por eso, Newman puede entrar en relación con la epistemología de las virtudes (*virtue epistemology*),[25] ya que su presupuesto fundamental es que "las personas pueden y deberían responder sus convicciones de la misma manera que sus acciones" (Koritensky, 2018, p. 10).

[25] Koritensky (2018). El autor hace continua relación a Newman como precursor (no reconocido) de la epistemología de las virtudes y cómo su pensamiento tiene una vigencia y actualidad extraordinaria.

4) Finalmente, y más allá de las reflexiones de Wynn, otro tema actual en la filosofía de la religión es el de la cosmovisión (*Weltanschauung*).[26] Otto Muck y Winfried Löffler afirman que en cada persona hay un conjunto de principios que determinan la manera de conocer y valorar la totalidad de la experiencia. Tales principios surgen (*a simultaneo*) del contacto con el mundo y los seres humanos. Esos principios son de diversa índole: los que permiten unir o separar diversos conocimientos o áreas del saber en un solo acontecimiento; los que permiten establecer una totalidad coherente (por ejemplo: todo se reduce al azar y la contingencia; todo es obra de un plan diseñado por un ser inteligente; el universo es creación amorosa de un Dios personal, etc.). Pues bien, estos principios de Muck y Löffler guardan asombrosa similitud con los primeros principios de Newman. Como se vio más arriba, la conciencia es para el cardenal inglés un primer principio y, por tanto, forma parte de la cosmovisión. El rasgo personal de la conciencia puede hacer aún más claro el hecho de que la cosmovisión es eminentemente personal, si bien puede haber primeros principios compartidos, como también la conciencia ha puesto de manifiesto: la posibilidad para toda persona de formar una imagen de Dios. Así como los principios, la conciencia se forma a través de nuestra experiencia con el mundo y las demás personas, y se desarrolla por medio de la integración de experiencias posteriores y de la maduración personal. La conciencia es el principio de la ética y la religión y ambas forman parte de nuestra cosmovisión personal. Pero al ser un primer principio, la conciencia en fundamental para la consecución de otros principios.[27] Nuestra forma de vida moldea o colorea nuestra valoración del bien y del mal y nuestra representación o imagen de Dios.

[26] Al respecto véanse: Muck (1983, pp. 78-100); Löffler (2013, pp. 151-165); Gutiérrez Lozano (2022).

[27] Achten habla del "papel de la conciencia para amueblarnos con el conjunto correcto de primeros principios". Achten (1995, p. 205, nota 684).

Conclusiones

Las reflexiones de Newman sobre la conciencia muestran claramente su orientación filosófica, indicada al inicio: no metafísica, sino práctica y, sobre todo, personal. Y este personalismo se refleja asimismo en su pretensión de mostrar cómo los fenómenos de la conciencia (intelectuales-afectivos) son capaces de llevar a la persona a formar una imagen personal de Dios, como origen y fundamento del deber de hacer el bien. Si bien se problematizó el argumento de conciencia para mostrar la existencia de Dios, intento ajeno a Newman, se pudo poner de manifiesto que la reflexión sobre la conciencia puede ser atractiva para el ser humano contemporáneo, ya que prosigue la dimensión subjetiva –no subjetivista– inaugurada en la modernidad y continuada en la posmodernidad:

> Newman ofrece por su punto de partida en la conciencia […] una fundamentación religiosa en el sujeto y en su experiencia de su propia realidad vital. […] La interpretación religiosa de Newman de esta experiencia ofrece, pues, una posible respuesta a la pretensión moderna de una forma de religión fundada sobre la propia experiencia (Hofmann, 2011, p. 248).

Además, el análisis newmaniano de la conciencia, al abarcar aspectos como sentimientos, intelecto, moral y cosmovisión, adelantó discusiones actuales de la filosofía de la religión, los cuales, por supuesto, deben ser profundizados en investigaciones posteriores.

Referencias

Achten, R. (1995). *First Principles and Our Way to Faith. A Fundamental Theological Study of John Henry Newman's Notion of First Principles*. Peter Lang.

Artz, J. (1978). Newmans philosophische Leistung. En H. Fries et al. (Eds.), *Internationale Cardinal Newman Studien: Zehnte Folge* (169-229). Glock und Lutz.

Artz, J. (1980). Illative Sense und Gewissen. En H. Fries et al. (Eds.), *Internationale Cardinal Newman Studien: Elfte Folge* (pp. 123-142). Glock und Lutz.

Biemer, G. y Goeppert, S. (1980). Die humanwissenschaftlichen Grundlagen des Gewissens und seine Rolle in der Vermittlung religiöser Erfahrung. En H. Fries

y et al. (Eds.), *Internationale Cardinal Newman Studien: Elfte Folge* (pp. 85-122). Glock und Lutz.

Bischofberger, E. (1974). *Die Sittlichen Voraussetzungen des Glaubens: Zur Fundamentalethik John Henry Newmans*. Matthias Grünewald.

Boekraad, A. J. (1955). *The Personal Conquest of Truth according to J. H. Newman*. Nauwelaerts.

Boekraad, J. A. y Tristram, H. (1961). *The Argument from Conscience to the Existence of God according to J. H. Newman*. Nauwelaerts.

Casey, G. (1984). *Natural Reason. A Study of the Notions of Inference, Assent, Intuition and First Principles in the Philosophy of John Henry Newman*. Peter Lang.

Crosby, J. F. (2017). *El personalismo de John Henry Newman* (N. Gómez, Trad.). Palabra.

Frankl, V. (1949). *Der unbewusste Gott*. Amandusverlag.

Freud, S. (1976). *Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*. Obras Completas: XXII. Amorrortu.

Fries, H. (1948). *Die Religionsphilosophie Newmans*. Schwabenverlag.

Gage, L. P. (2020). Newman's Argument from Conscience: Why He Needs Paley and Natural Theology After All. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 94(1), 141-158.

Gutiérrez Lozano, C. (2022). Criterios para una cosmovisión racionalmente responsable según John Henry Newman. *Universitas Philosophica*, 39(78), 185-214.

Hofmann, S. (2011). *Religiöse Erfahrung – Glaubenserfahrung – Theologie. Eine Studie zu einigen zentralen Aspekten im Denken John Henry Newmans*. Peter Lang.

Hughes, G. (2009). Conscience. En I. Ker y T. Merrigan (Eds.), *The Cambridge Companion to John Henry Newman* (pp. 189-220). Cambridge University Press.

Kenny, A. (1990). Newman as a Philosopher of Religion. En D. Brown (Ed.), *Newman: A Man for our Time* (pp. 98-122). Morehouse Publishing.

Ker, I. T. (1991). L'originalità filosofica di Newman. En O. Grassi (Ed.), *John Henry Newman: L'Idea di ragione: Atti del III colloquio internazionale del pensiero cristiano organizzato da Istra* (Milano, 22-23 febbraio 1991) (73-80). Jaca Book.

Ker, I. T. (2014). John Henry Newman. En G. Oppy y N. N. Trakakis (Eds.), *History of Western Philosophy of Religion: Nineteenth-Century Philosophy of Religion* (pp. 105-118). Routledge.

Koritensky, A. (2018). *Glaube, Vernunft und Charakter: Virtue Espistemology als religionsphilosophische Erkenntnistheorie*. Münchener philosophische Studien. Kohlhammer.

Löffler, W. (2013). *Religionsphilosophie* (2. Auflage, Einführung Philosophie). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Mackie, J. L. (1982). *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*. Clarendon Press.

Mitchell, B. (1990). Newman as a Philosopher. En I. T. Ker y A. G. Hill (Eds.), *Newman after a Hundred Years* (pp. 223-246). Clarendon.

Morales, J. (1989). Una visión cristiana de la conciencia. En J. Morales (Ed.), Religión Hombre Historia: *Estudios Newmanianos* (pp. 173-232). Universidad de Navarra.

Muck, O. (1983). *Philosophische Gotteslehre* (1. Aufl.). Leitfaden Theologie: Vol. 7. Patmos.

Newman, J. H. (1890). *Stray Essays on Controversial Points variously illustrated*. https://www.newmanreader.org/works/error/newman2.html

Newman, J. H. (1908). *Sermons Preached on Various Occasions*. https://www.newmanreader.org/works/error/newman2.html

Newman, J. H. (1970). *The Philosophical Notebook of John Henry Newman*. Nauwelaerts.

Newman, J. H. (1996). *Apologia pro vita sua: Historia de mis ideas religiosas* (V. García Ruiz; Morales, José, Trads.). Encuentro.

Newman, J. H. (2010). *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento* (J. Vives, Trad.). Encuentro.

Newman, J. H. (2012). Disposiciones para la fe (F. M. Cavaller, Trad.). *Newmaniana*, 58, 22-28.

Piñero Marino, R. (2003). Introducción a la filosofía de J. H. Newman. *Diálogo Ecuménico*, 38(122), 301-357.

Pratt Morris-Chapman, D. J. (2021). *Newman in the Story of Philosophy: The Philosophical Legacy of Saint John Henry Newman*. Pickwick Publications.

Richardson, L. (2007). *Newman's Approach to Knowledge*. Gracewing.

Rombold, G. (1993). John Henry Newman (1801-1890). En Coreth, Emerich, et al. (Ed.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX: Tomo 1: Nuevos enfoques en el siglo XIX* (pp. 672-701). Encuentro.

Sillem, E. A. (1969). *The Philosophical Notebook of John Henry Newman: Volume I: General Introduction to the Study of Newman's Philosophy*. Nauwelaerts.

Wainwright, W. J. (2005). *Religion and Morality*. Ashgate.

Wynn, M. (2005). The Relationship of Religion and Ethics. A Comparison of Newman and Contemporary Philosophy of Religion. *The Heythrop Journal*, XLVI, 435-449.

Zuijdwegt, G. y Merrigan, T. (2018). Conscience. En F. D. Aquino y B. J. King (Eds.), *The Oxford Handbook of John Henry Newman* (pp. 434-453). Oxford University Press.

Omnia creata deum laudant. Los aportes de la *scientia laudis* cusana al lenguaje de la saturación

Matías Ignacio Pizzi
Universidad de Buenos Aires - CONICET
matiasipizzi@gmail.com

Resumen: La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion, desde sus orígenes hasta la actualidad, se ha nutrido de una productiva recepción del neoplatonismo cristiano. Entre sus temas principales cabe destacar, principalmente, la relación entre fenomenología y lenguaje, o dicho de un modo más específico, la posibilidad de un lenguaje no-predicativo que permita nombrar los fenómenos saturados. En relación con esta cuestión, la referencia a Dionisio Areopagita es ineludible, tal como se aprecia en sus escritos *L' Idole et la distance* (1977) y *De surcroît* (2001), entre otros. También cabe destacar su lectura de la obra agustiniana desde el problema de la alabanza/confesión, como puede verse principalmente en su trabajo *Au lieu de soi* (2008). Asimismo, no debe soslayarse la influencia fundamental de Nicolás de Cusa en diversos temas de la fenomenología de la donación (la intersubjetividad, la contra-intencionalidad del ícono, entre otros), como se aprecia en su análisis del *De visione Dei* (1453) del Cusano. Por todo esto, el objetivo del presente trabajo consiste en ofrecer una ampliación de los análisis fenomenológicos de la alabanza de Jean-Luc Marion a partir de un estudio de la *scientia laudis* cusana presente en su obra de senectud *De venatione sapientiae* (1463).

Palabras clave: fenomenología de la donación, Jean-Luc Marion, neoplatonismo cristiano.

Recibido: noviembre 29, 2023. **Revisado**: marzo 23, 2023. **Aceptado**: abril 20, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.890
Devenires. Año XXIV, Núm. 48 (julio-diciembre 2023): 125-146
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Omnia creata deum laudant. Contributions to the language of saturation in Nicholas of Cusa's *scientia laudis*

Matías Ignacio Pizzi
Universidad de Buenos Aires - CONICET
matiasipizzi@gmail.com

Abstract: Jean-Luc Marion's phenomenology of givenness, from its origins to the present, has been nourished by a productive reception of Christian Neoplatonism. Marion's main themes include the relationship between phenomenology and language, or more specifically, the possibility of a non-predicative language that allows naming saturated phenomena. The reference to Dionysius the Areopagite is unavoidable in relation to this issue, as can be seen in his writings *L'Idole et la distance* (1977) and *De surcroît* (2001), among others. Also worth noting is Marion's reading of Augustine's views on the problem of praise/confession, as can be seen in his work *Au lieu de soi* (2008). Furthermore, the fundamental influence of Nicholas of Cusa in various issues of the phenomenology of givenness (intersubjectivity, the counter-intentionality of the icon, among others) cannot be ignored, as can be seen in Marion's reading of *De visione Dei* (1453). For all these reasons, the objective of this paper is to offer an extension of Marion's phenomenological analysis of praise from a study of the *scientia laudis* present in Nicholas of Cusa's senescence work *De venatione sapientiae* (1463).

Keywords: phenomenology of givenness, Jean-Luc Marion, Christian neoplatonism.

Received: November 29, 2022. **Reviewed**: March 23, 2023. **Accepted**: April 20, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.890
Devenires. Year XXIV, No. 48 (July-December 2023): 125-146
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

Introducción

En el marco de su fenomenología de la donación, Jean-Luc Marion ha abordado en múltiples ocasiones el problema de la alabanza, toda vez que este se encuentra relacionado con el lenguaje apropiado para denominar aquellos fenómenos que exceden el ámbito de los objetos, esto es, los "fenómenos saturados" (*phénomènes saturés*). A nuestro juicio, todas estas investigaciones son orientadas a un nuevo campo del lenguaje en la *nouvelle phénoménologie*: el lenguaje no-predicativo. Y en el caso puntual de Marion, hemos denominado este proyecto, no sistemático en su obra, como un "lenguaje de la saturación".[1]

En este proyecto fenomenológico, Dionisio Areopagita y Agustín encuentran un lugar destacado.[2] Concentrándonos en esta ocasión en el primer autor mencionado, este aparece principalmente, tanto en *L'Idole et la distance* (1977), escrito temprano de Marion, como en *De surcroît* (2001), trabajo en el que ya encontramos una fenomenología de la donación sistemática. Pese a estas diferencias, la figura de Dionisio Areopagita irrumpe como un pensador que ofrece un lenguaje no-predicativo a partir de la noción de alabanza. A modo de tesis preliminar, sostenemos que la alabanza opera como el concepto central a través del cual Marion lee la tradición del neoplatonismo cristiano en su conjunto. Y de un modo más general, encontramos en los abordajes marionianos de la ala-

[1] Cf. Matías Pizzi, "La certeza negativa a la luz del vocablo cusano possest: aportes para un lenguaje de la saturación", en *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, ed. Jorge Luis Roggero (Buenos Aires, SB, 2020), 191-200.

[2] Si bien Agustín ocupa un lugar destacado en el proyecto marioniano de una fenomenología de la alabanza bajo la noción de *confessio*, con todo no será abordado en este artículo. La razón de ello estriba en que nos concentraremos en la tradición del neoplatonismo de vertiente dionisiana. Y en el caso de la *scientia laudis* cusana, una de sus fuentes principales es, sin dudas, Dionisio Areopagita. Para la lectura marioniana de la *confessio* agustiniana, cf. Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin* (Paris: PUF, 2008) 27-60.

banza una de las expresiones más acabadas del problema del lenguaje en la *nouvelle ph*énoménologie.[3]

Teniendo en cuenta todo lo mencionado, el objetivo del presente trabajo consiste en ofrecer una ampliación de los análisis fenomenológicos de la alabanza de Jean-Luc Marion a partir de un estudio de la *scientia laudis* cusana presente en su obra de senectud *De venatione sapientiae* (1463). Esta operación argumentativa encuentra su justificación en los diversos escritos en los que Marion se ha remitido al pensamiento de Nicolás de Cusa, sobre todo al *De visione Dei* (1453) en su artículo "Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa's Contribution in *De visione Dei*" (2016), como también al *Trialogus de possest* (1460) en su escrito *Certitudes négatives* (2010), y últimamente en su último gran escrito, *D'ailleurs. La revelation* (2020).[4] Así, y a partir de su noción de *scientia laudis*, pretendemos ampliar el lugar destacado que el Cusano ya ocupa en la fenomenología francesa contemporánea, a la vez que profundizar en la fenomenología del lenguaje presente, aunque de modo implícito en la obra de Marion. A este proyecto lo hemos denominado bajo el título de "lenguaje de la saturación".

[3] Cf. Jorge Roggero, "La instancia antepredicativa en la *nouvelle phénoménologie*", *Cuadernos de Filosofía*, 75 (2021): 11-27.

[4] Para un estudio general de la recepción marioniana del pensamiento de Nicolás de Cusa, cf. Matías Pizzi, "Fenomenología y neoplatonismo: el caso de Jean-Luc Marion como lector del Cusano", en *Nicolás de Cusa. Unidad en la pluralidad. Tomo II*, ed. Gianluca Cuozzo, Claudia D'Amico y Nadia Russano (Buenos Aires: FFyL-UBA, Colección Saberes, 2022): 401-413. Para la última remisión de Marion al Cusano, siguiendo la misma línea de un análisis de la fenomenicidad del ícono desde el horizonte del *eicona dei*, cf. Jean-Luc Marion, *D'ailleurs. La révélation* (Paris: Grasset, 2020): 193/484.

1. Neoplatonismo y lenguaje de la alabanza en Jean-Luc Marion: la recepción de Dionisio Areopagita

1.1 El "discurso de la alabanza (ὑμνεῖν)" dionisiano en *L'Idole et la distancia* (1977): hacia un lenguaje por fuera de la metafísica

En su obra *L'Idole et la distance* (1977) encontramos la primera aproximación sistemática de la lectura marioniana de la "alabanza" (ὑμνεῖν) dionisiana. Esta aproximación se ubica en el horizonte de una serie de problemas fenomenológicos y lingüísticos que pretenden cuestionar el paradigma de la objetualidad y el lenguaje predicativo. En el contexto de este escrito temprano este problema se traduce en la posibilidad de pensar una dimensión no-idolátrica de lo divino y, por ende, no-metafísica de lo divino o, dicho de otro modo (y contra la onto-teo-logía heideggeriana): una teología no- metafísica. Dionisio aparece a los ojos de Marion como un teólogo que ofrece una serie de consideraciones no-metafísicas acerca de lo divino. Bajo esta perspectiva, la noción de alabanza opera, en líneas generales, como un modo originario de "enunciar" dicho lenguaje no-metafísico y, por consiguiente, no-predicativo, es decir, como una alternativa al lenguaje de la metafísica.

Según la propuesta de Marion, este lenguaje no-predicativo debe cumplir una serie de requisitos. En primer lugar, no debe pretender reducir lo divino a un objeto de una predicación. Dicho de otro modo, este lenguaje no puede sustentarse en un lenguaje predicativo tal como ha sabido emplear la metafísica y la teología metafísica, esto es, un lenguaje anclado en el concepto. En segundo lugar, tampoco puede dejar que el "Ente supremo" enuncie "(…) como sujeto absoluto, una predicación de sí mismo por sí mismo".[5] No se trata empero de ofrecer una comprensión de lo divino anclada en una primacía metafísica del mismo como un "Ente supremo". Ni objeto, ni ente supremo, Dios aparece entonces en esta propuesta como aquello que solo puede hacerse

[5] Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance* (Paris: Grasset & Fasquelle, 2013), 184.

manifiesto desde su propio exceso constitutivo y que, como tal, escapa a toda predicación. Por exceso entendemos aquí ciertos fenómenos que se resisten a reducirse al campo de la objetualidad y, aún más, fenómenos que se manifiestan originalmente por fuera del campo de los objetos. Por ende, no pueden ser nombrados por el lenguaje predicativo/objeto. Esto significa que "más esencial que la predicación que nosotros (no) podemos ejercer sobre lo impensable, aparece la donación del Nombre".[6] Así, el Nombre no puede encontrarse en ningún tipo de predicación, sino que adviene y se impone como imposible.

A juicio de Marion, este lenguaje no-predicativo se juega en el empleo dionisiano del verbo ὑμνεῖν, es decir, en el "alabar". Este uso supone, según Marion, el relevo del "decir" (predicación) por el "alabar" (no-predicación) o, de un modo más contundente, "(…) el paso del discurso a la oración (*du discours a la prière*)".[7] Esto es, en pocas palabras, el "discurso de la alabanza". Como bien indica Marion, este lenguaje no- predicativo tiene como requisito fundamental mantener y recorrer la distancia entre lo divino por exceso y cualquier tipo de conceptualización o predicación y, así, ofrecer una alternativa al lenguaje predicativo.[8]

A partir de todo esto, Marion ofrece una descripción de la estructura lingüística de la "alabanza". A diferencia de cualquier proposición del "lenguaje-objeto" (*x* enuncia *p*), la alabanza debe comprenderse del siguiente modo: "para todo *x*, hay un *y* que le caracteriza de tal modo que al enunciar 'Te alabo, Señor, como *y*', *x* lo requiere como su requerido".[95] Con esto, Marion pretende mostrar la posibilidad de un metalenguaje que "en lugar de usar operaciones lógicas de afirmación o negación, utiliza la operación designada por "'como'",[10] el cual debe leerse bajo la estructura "en calidad de" (*en tant que*). Esto significa que el "Requerido",

[6] Ibíd. p. 187.

[7] Ibíd. p. 187.

[8] Cf. Ibíd. p. 232.

[9] Ibíd. p. 235. Esto ya se encuentra elaborado en el artículo de 1971. Cf. Jean-Luc Marion, "Distance et Louange. Du concept de Réquisit (aitia) aus status trinitaire du langage theologique selon Denys le Mystique", *Résurrection. Revue de doctrine chrétienne*, Paris, 38 (1971): 103-106.

[10] Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance* (Paris: Grasset & Fasquelle, 2013), 234.

esto es, aquello que intenta nombrarse, no se identifica con *y*, sino que *y* "indica la relación bajo la cual *x* apunta al Requerido",[11] aquello que describe al "Requerido/ *y*" no hace otra cosa que describir al "requirente/ *x*".

De este modo, y en virtud de su dinámica Requerido/requirente, la alabanza dionisiana opera en la medida en que deja aparecer el "don anterior", esto es, el ícono que re-envía a partir de su invisibilidad la posibilidad de toda visibilidad. La alabanza no es ni verdadera ni falsa, dado que no pertenece al terreno del lenguaje predicativo, abriendo así una dimensión lingüística que se correspondería con el exceso propio de aquellos fenómenos que no se dejan reducir a la objetualidad. Y así, la alabanza abre el carácter icónico de lo divino, pues "el ícono solo da a ver lo invisible, y por tanto el lenguaje solo debería dar a decir lo indecible".[12]

1.2 Nombrar la ausencia: La teología mística dionisiana como una "pragmática teológica de la ausencia" en *De surcroît* (2001)

En un nuevo contexto, atravesado por la última formulación sistemática de la fenomenología de la donación, Marion retoma en *De surcroît* (2001) la teología dionisiana. Esta relectura de Dionisio inicia con una serie de consideraciones acerca de la relación entre la "teología negativa" y la crítica que ofrece Derrida a la "metafísica de la presencia" (*Métaphysique de la présence*) en su supuesto sentido heideggeriano.[13]

En un sentido muy general, Marion pretende mostrar que la propuesta derridiana confunde la vía apofática con la vía eminente o, dicho de otro modo, absolutiza la negación. Contrariamente a esto, Marion intenta mostrar que lo decisivo en la mística dionisiana no se encuentra ni en la vía afirmativa/katafática ni en la vía negativa/apofática, sino en una tercera instancia en la que se pone de manifiesto la ausencia del Nombre,

[11] Ibíd. p. 234.
[12] Ibíd. p. 230.
[13] Cf. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène* (Paris: PUF, 1967), 9.

esto es, una realidad excesiva.[14] No se trata meramente de mostrar la imposibilidad de nombrar lo divino mediante una apelación a la negación como estrategia hermenéutica central, sino también de mostrar que Dios mismo es un nombre innombrable. Dicho de otro modo, su positividad más radical es también su negación y, por ello, la vía eminente implica el corazón del proyecto teológico dionisiano, toda vez que deben trascenderse las afirmaciones y negaciones.

Aquí Marion provee un anclaje histórico a su crítica a la malinterpretación de la negación dionisiana como una "idolatría invertida".[15] De este modo, Marion sostiene que tanto la teología negativa como la metafísica de la presencia carecen de justificación en la perspectiva de Derrida. Por un lado, Heidegger nunca emplea la frase "metafísica de la presencia", y por el otro, el término "teología negativa" no hace justicia ni a una tradición ni tampoco a la propuesta de Dionisio Areopagita, puesto que "esta fórmula no es más que moderna".[16] Entonces, ¿por qué relacionar dos elementos que no tienen ningún tipo de justificación? A juicio de Marion, la lectura de Derrida sobre la teología negativa es insuficiente, sobre todo porque no puede hablarse de algo así como "teología negativa". Dicho de otro modo, no encontramos, según Marion, un corpus teológico negativo de carácter sistemático, sino más bien una "vía" negativa, acompañada siempre de una "vía" positiva.

El núcleo central de la crítica marioniana consiste en mostrar que Derrida malinterpreta la "negación", pues este se equivoca al sostener que se debe "estigmatizar la persistencia de la teología negativa de establecer afirmaciones acerca de Dios (en particular la afirmación de su existencia)".[17] Esto significa que, según la interpretación de Derrida, la "negación" de la teología negativa no alcanza su radicalidad pretendida, pues detrás de este proyecto subsiste una afirmación de la existencia de

[14] Jean-Luc Marion, *De surcroît: études sur les phénomènes saturés* (Paris: PUF, 2001): 155-161.

[15] Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance*. Paris: Grasset & Fasquelle, 2013, pp. 190-192.

[16] Jean.-Luc Marion, *De surcroît: études sur les phénomènes saturés* (Paris: PUF, 2001), 157. Las traducciones de este escrito son nuestras.

[17] Ibíd. p. 160.

Dios. De este modo, la teología negativa permanecería en el terreno de una metafísica de la presencia. Dicho de otro modo, el proyecto de la teología negativa se traicionaría a sí mismo bajo esta perspectiva.[18] O en términos de Derrida, el supuesto *non-lieu* que ofrecería la teología negativa al ser sometida a la deconstrucción por medio de una radicalización de la negación nunca sería realizable,[19] pues no puede sustraerse a una afirmación: la existencia de Dios.

Con todo, si bien Derrida ofrece una crítica acertada sobre los límites de la negación, para Marion esto no es suficiente. Criticar la apófasis no implicaría, según Marion, denunciar el carácter metafísico detrás de toda negación sobre Dios, sino más bien mostrar su insuficiencia en relación con una tercera instancia (más allá de la afirmación y la negación) que debe ser consumada. La negación funciona correctamente si se la entiende en el marco de un proyecto más amplio, y no como el último término de una propuesta teológica frustrada por el umbral metafísico que no alcanza a cruzar. A raíz de su malinterpretación de la negación, Derrida no conseguiría dilucidar que la propuesta dionisiana se orienta hacia un lenguaje no-predicativo que no se reduce a la afirmación o negación. Desde el lenguaje no-predicativo de la alabanza y la oración, la supuesta pervivencia de la metafísica de la presencia queda anulada.[20] Al no haber predicación, tampoco podemos hablar de la "existencia" de Dios. Es más, como ya señalamos, hablar de teología negativa es un error. A juicio de Marion, la apófasis hace meramente referencia a una "vía" o un camino hermenéutico. Esta crítica se sustenta a partir de una cuestión aún más general, y que atraviesa toda la lectura marioniana de la tradición neoplatónica cristiana. En estos autores, teología no debe comprenderse como un corpus sistemático, sino como "discurso sobre Dios" en su sentido más general.[21]

[18] Para esta serie de críticas, Marion se remite casi exclusivamente a la Conferencia de Derrida titulada "Comment ne pas parler: Dénégations".

[19] Jacques Derrida, "La deconstrucción y lo otro", en *La paradoja europea*, ed. Richard Kearney (Barcelona: Tusquets, 1998): 177-195.

[20] Cf. Jean-Luc Marion, *De surcroît: études sur les phénomènes saturés* (Paris: PUF, 2001), 160-161.

[21] Cf. Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin* (Paris: PUF, 2008), 27.

Desde este nuevo horizonte de discusión, Marion propone una nueva lectura de *De divinis nominibus* y *De mystica theologia* de Dionisio Areopagita. La crítica a Derrida entonces aparece pues como una ocasión para eliminar el predominio injustificado de la "teología negativa", y a su vez, responder a una serie de objeciones tradicionales sobre la mística dinosiana. Según Marion, Derrida no alcanza a comprender el movimiento teológico místico propio de Dionisio, absolutizando el momento de la negación, o dicho de un modo más específico, la apófasis. Este último término, lejos de tener una independencia absoluta, solo puede comprenderse "a partir de su inclusión en un proceso que incluye no dos, sino tres elementos".[22] La teología dionisiana no puede reducirse a un juego de oposiciones entre la apófasis y la katáfasis.

Habiendo efectuado este rodeo que esclarece el horizonte a partir del cual Marion retoma el *corpus dionisyacum*, podemos encontrar en *De surcroît* un nuevo modo de acceso a este lenguaje no-predicativo ya abordado a partir de la alabanza dionisiana: la oración (εὐχὴ). Según Marion, tanto la alabanza como la oración "de-nominan" (*de-nomment*) la ausencia de Dios, su anonimato, su retirada frente a todo lenguaje predicativo que intente encerrar su esencia in-esencial dentro de un nombre adecuado.[23] Dicho de otro modo, el lenguaje predicativo "nombra", mientras que el lenguaje de la alabanza y la oración "de-nominan" a la luz de los operadores lingüísticos "como" y "en calidad de",[24] mostrando así la impropiedad de los nombres a la hora de pensar a Dios.

Por todo esto, la teología mística dionisiana es definida por Marion como una "teología pragmática de la ausencia" (*théologie pragmatique de l'absence*). Esta implica, a juicio de Marion, que "(…) el nombre dado a Dios (…) sirve para proteger a Dios de la presencia".[25] A su vez, esto significa, contrariamente a la propuesta de Derrida, que la teología mística dionisiana no se inscribe fallidamente en el horizonte del ser/presencia,

[22] Ibíd. p. 163.
[23] Ibíd. pp. 172-173.
[24] Ibíd. p. 174.
[25] Ibíd. pp. 187-188.

sino más bien en el horizonte del bien/ausencia.[26] Así, la bondad trasciende el ser. De este modo, esta "teología pragmática de la ausencia" pone de manifiesto su perspectiva icónica subyacente. Así, este lenguaje propio de la teología pragmática de la ausencia, del mismo modo que la visión icónica y su contra-intencionalidad, guarda una relación intrínseca con la teología mística, pues esta última "(…) no tiene la intención de encontrar un nombre para Dios, sino de permitirnos recibir su nombre indecible".[27] Este uso del lenguaje no será ya teórico, sino pragmático, y ello porque "el Nombre no es dicho por nosotros; es el Nombre que nos llama".[28]

Otro contexto donde aparece esta insistencia en el carácter pragmático del lenguaje puede encontrarse en el capítulo "Ce qui ne se dit pas – l'apophase du discours amoureux" de su escrito *Le visible et le révélé* (2005). Aquí Marion pretende formular un lenguaje pragmático que permita dar cuenta de la expresión "yo te amo". En el contexto de este proyecto, se destaca nuevamente la centralidad de la teología mística dionisiana. En palabras de Marion, "el uso pragmático, que habíamos asignado en otro lugar a la teología mística, a fin de concebir de modo más exacto la tercera y la última vía, encuentra una confirmación lateral en los perlocutorios del discurso erótico".[29] Esto implica que la teología mística, aunque no totalmente, actúa como un paradigma para pensar el lenguaje propio del fenómeno erótico y su saturación constitutiva. Y ello porque la teología mística, lejos de quedarse anclado en la vía katafática (afirmación) y la vía apofática (negación) como formas del lenguaje predicativo, implica una tercera instancia, esto es, la vía mística/eminente/superlativa o pragmática. Caro al lenguaje dionisiano, Marion sostiene que este lenguaje pragmático develado en el amor permite "hacer la experiencia de lo inexperimentable, expresar lo inexperimentable en la medida en que permanece inexpresable".[30]

[26] Ibíd. pp. 176-177.

[27] Ibíd. p. 189.

[28] Jean-Luc Marion, *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*. (Paris: PUF, 2001), 195.

[29] Jean-Luc Marion, *Le visible et le révélé* (Paris: Cerf, 2005), 140. Todas las traducciones de los diversos pasajes de esta obra citados aquí son nuestras.

[30] Ibíd. p. 120.

Para concluir con esta recepción de la obra dionisiana, esta "teología pragmática de la ausencia" intenta poner de manifiesto un lenguaje que permita indicar aquel ámbito del exceso de intuición, esto es, la saturación. Referido específicamente a Dios, se trata de una incomprensibilidad que excede toda comprensión y que, por lo tanto, se da como incomprensible, aunque no como carencia de comprensión, sino como exceso de todo lenguaje predicativo posible. Su carácter pragmático estriba en el dejar hacer aparecer la imposibilidad del nombre a partir de prácticas que excedan o que no puedan reducirse a la predicación, esto es, el lenguaje de la metafísica por antonomasia o, dicho en vocabulario del joven Marion, un lenguaje idolátrico. Orientándose hacia la dimensión icónica del lenguaje de la saturación, la fenomenicidad de lo divino debe ser comprendida como algo del orden de lo imposible e incomprensible. La "alabanza", eje central de sus análisis del lenguaje de la saturación, intenta manifestar este juego, dado que se realiza en un lenguaje que reconoce previamente una imposibilidad: encontrar el nombre propio de Dios, o bien abrir el espacio para la donación de aquel Nombre innombrable.

2. La fenomenología de la alabanza en Jean-Luc Marion frente a la *scientia laudis* cusana: posibles ampliaciones y proyecciones

En su escrito *De venatione sapientiae* (1463), Nicolás de Cusa elabora una autobiografía intelectual donde repasa su propio camino de pensamiento. Para ello, el Cusano distribuye el escrito en tres regiones que, a su vez, pueden subdividirse en diez campos en los que la sabiduría puede ser "cazada".[31] En cuanto a las tres regiones, el Cusano sostiene que la sabiduría puede encontrarse, en primer lugar, en la eternidad; en

[31] En relación con el tópico cusano de la sabiduría y su vínculo con la tradición, cf. Claudia D'Amico, "*De venatione sapientiae*: der cusanische Dialog mit der philosophischen Tradition. Die Vertiefung des Dialogszwischen dem Platonismus und dem Christentum durch den Begriff des 'posse fieri'", en *Nikolaus von Kues*. *Denken im Dialog*, ed. Andreas Euler (Münster: LIT Verlag, 2019), 95-109.

segundo lugar, "en la semejanza perpetua" (*in perpetua similitudine*);[32] y en tercer lugar, "en el flujo temporal de la semejanza" (*in temporali fluxu similitudinis*).[33] Como podemos apreciar, las tres regiones van desde una apreciación de la sabiduría "tal como es" en la eternidad hacia su carácter más remoto en el discurrir temporal.[34] En el medio de estos dos extremos, encontramos el operar de la semejanza con su *magis et minus*. A su vez, todos estos campos persiguen "(…) la sabiduría inefable, que precede a quien impone los nombres y a todo lo nombrable".[35] Y con esto, el que pretende cazar la sabiduría no hace otra cosa que dirigir su especulación hacia el mismo "poder-ser-hecho" (*posse fieri*) que precede a todas las cosas.[36]

Ahora bien, situados de modo específico en el campo de la "alabanza" (*laus*), pretendemos abordar la *scientia laudis* subyacente, pues, como remarca Álvarez Gómez, el Cusano pretende abordar aquí "(…) las *laudibilia*: las cosas dignas de alabanza (…) Todas las cosas y el mundo todo es un canto armonioso de alabanza en honor de su creador".[37] Con esto, puede verse la centralidad que la alabanza y su *scientia laudis* poseen, tanto en calidad del quinto campo de la sabiduría, como también al interior mismo del escrito en su conjunto.

Encontramos en esta formulación de la *scientia laudis* un modo diverso de referirse al problema del lenguaje no-predicativo que pudimos encontrar en la lectura marioniana de la teología dionisiana. A su vez, yendo de lo general a lo particular, esto nos permite sostener dos cues-

[32] *De ven. sap*. c. 12 (h XII, n. 30). Para la traducción española, cf. Nicolás de Cusa, *La caza de la sabiduría*, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez (Salamanca: Sígueme, 2014), 77.

[33] *De ven. sap*. c. 12 (h XII, n. 30). Cf. Ibíd. p. 77.

[34] Cf. *De ven. sap*. c. 12 (h XII, n. 30).

[35] Cf. *De ven. sap*. c. 33 (h XII, n. 100). Cf. Ibíd. p. 193.

[36] Cf. *De ven. sap*. c. 7 (h XII, n. 16-18). cf. Claudia D'Amico, "*De venatione sapientiae*: der cusanische Dialog mit der philosophischen Tradition. Die Vertiefung des Dialogs zwischen dem Platonismus und dem Christentum durch den Begriff des 'posse fieri'", en *Nikolaus von Kues. Denken im Dialog*, ed. Andreas Euler (Münster: LIT Verlag, 2019), 95-109.

[37] Mariano Álvarez Gómez, "Introducción", en Nicolás de Cusa. *La caza de la sabiduría* (Salamanca: Sígueme, 2014), 14-18.

tiones. Por un lado, y retomando las reflexiones marionianas sobre Dionisio Areopagita, encontramos en el neoplatonismo cristiano un cierto *locus communis* acerca de la alabanza como un tipo de lenguaje privilegiado para nombrar lo divino.[38] De este modo, en tanto no podemos ofrecer vocablos precisos para expresar el exceso de lo divino, el lenguaje de la alabanza implica un nombrar que, ante la maravilla, deja aparecer la ausencia de todo predicado posible.[39] Por otro lado, y como mostraremos, la *scientia laudis* cusana encuentra una íntima relación con la exploración marioniana del lenguaje no-predicativo, teniendo en cuenta también que las exploraciones cusanas sobre la alabanza se nutren de la teología dionisiana. Y, de este modo, podemos ampliar el canon de referencias de este lenguaje de la saturación.

Yendo a este quinto campo de la *sapientia*, Nicolás de Cusa ofrece una descripción del operar del intelecto por medio de la alabanza. Al replegarse hacia la interioridad, el *intellectus* afirma "que la definición que se define a sí misma y a todas las cosas es buena, grande, verdadera (…) intenta expresar la alabanza de Dios".[40] De este modo, si bien el

[38] Para las referencias a la edición crítica de las obras de Dionisio Areopagita, Pseudo-Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus*. Hrsg. von Suchla B.R., *Patristische Texte und Studien*, 33, Berlin (New York, Walter de Gruyter, 1990). Cf. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*. Hrsg. von Brennecke, C. & Mühlenberg, E. *Patristischen Kommission* (Berlin, Boston, Walter de Gruyter, 1990). Ofrecemos la abreviatura canónica del texto, libro, capítulo y ubicación dentro de este último cuando corresponda. La lectura de Marion sobre Dionisio aparece, principalmente, en dos obras. Las referencias más relevantes de Marion al *corpus dionisyacum* en su escrito *L'Idole et la distance* (1977) son las siguientes: *D.N*. I, 3, 589d; *D.N*. II, VII, 2, 869a; *D.N*. V, 8, 824a-b; *D.N*. VII, 1, 865c; *M.T*. I, 2, 1000b; *M.T.* III, 1033c. En relación con su lectura de la teología dionisiana en *De surcroît*: *D.N*. I, 6, 596a-b; *D.N*. II, 4, 641a; *D.N*. VII, 1, 865c; *D.N*. 3, 869d-872a; *D.N*. XIII, 3, 981a; *M.T*. I, 2, 1000b; *M.T*. V, 1004b-1048a.

[39] En esta misma línea de recuperación de elementos contemporáneos del pensamiento cusano, Claudia D'Amico rehabilita la *scientia laudis* en el marco del concepto cusano de *aenigma* y su vínculo con la performatividad. Cf. Claudia D'Amico (2019), "El poder de la imagen: *aenigma*, teúrgia y performatividad", en *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, ed. Gianluca Cuozzo y José González Ríos (Milano-Udinese: Mimesis, 2019), 17-32

[40] Cf. *De ven. sap*. c. 18 (h XII, n. 51). Cf. Nicolás de Cusa, *La caza de la sabiduría,* Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez (Salamanca: Sígueme, 2014), 109.

intelecto busca siempre una definición precisa sobre lo divino, el Cusano señala que esa misma definición puede adoptar un modo más excelso por vía de la alabanza. Los nombres de "bondad" (*bonitas*), "grandeza" (*magnitudo*) y "verdad" (*veritas*), lejos de ser dichos o enunciados, son "alabados". Y esto porque aquello que se encuentra comprometido en la definición que todo lo define implica un mayor grado de perfección mediante la alabanza. Baste recordar que en el contexto de *De venatione sapientiae*, en el tercer campo en el que la sabiduría es cazada, el Cusano recupera su tratamiento de lo divino en términos de lo *non-aliud*, o bien la definición que a todo y a sí misma define. En este contexto, aparece profusamente la *auctoritas* de Dionisio Areopagita. En palabras del Cusano:

> En el campo de la alabanza hicieron sus cazas profundamente devotas todos los profetas o inteligencias contemplativas y elevadas (…) Pues cuando Dionisio trata acerca de los nombres divinos, los llama alabanzas de Dios y alabando a Dios con ellos, los expone en alabanza suya (…) y afirma que Dios es alabado desde todas las sustancias.[41]

Nuevamente, y como ya hemos visto en la lectura ofrecida por Marion de Dionisio, constatamos en la estructura de la alabanza una anterioridad que precede a cualquier tipo de predicación. Aún más, y como el mismo Cusano indica, "todas las cosas son lo que son en virtud de las alabanzas y bendiciones de Dios".[42] Aquí podemos observar una relación entre lenguaje y ontología, puesto que el ser de las cosas encuentra su fundamento en el exceso propio de la alabanza divina. En este sentido, encontramos el tópico cristiano del mundo como despliegue divino o como un libro escrito por el dedo de Dios, a partir del cual el sujeto busca entender los caracteres e intenta descifrar su sentido con el anhelo de conducirse hacia la intención de su Autor. Y, por lo tanto, en un sentido fenomenológico, esta búsqueda del sentido implica una suerte

[41] *De ven. sap*. c. 18 (h. XII, n. 53). Cf. Nicolás de Cusa, *La caza de la sabiduría*, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez (Salamanca: Sígueme, 2014), 111. En esta cita, las referencias al *corpus dionysiacum* son las siguientes: *D.N*. II, 3-7.

[42] *De ven. sap*. c. 18 (h XII, n. 52).

de "reducción" o reconducción de las cosas hacia su principio,[43] el cual, agregamos, parece operar por vía de una reducción del lenguaje predicativo hacia su correlato no-predicativo.

En esta misma línea, el Cusano muestra en *De venatione sapientiae* (1463) que la alabanza ofrece un lenguaje que, lejos de predicar acerca de lo divino mediante proposiciones afirmativas o negativas operadas por la *ratio*, esta preserva el carácter "ignorante" de todo discurso sobre lo divino. Esto implica que, pese a no conocer qué sean la bondad, la verdad y la sabiduría, el intelecto puede conocer mediante la alabanza. Sin embargo, lejos de ser un conocimiento articulado de modo predicativo por vía de la proporción comparativa, la alabanza indica de un modo privilegiado el exceso frente a todo posible conocimiento preciso de lo divino y, así, se refiere a lo inalcanzable de modo inalcanzable. Y esto porque, del mismo modo que encontramos en el Cusano un "deseo natural" (*desiderium naturale*), tal como aparece ya en *De docta ignorantia* I, c.1, también podemos descubrir en el intelecto humano una cierta tendencia natural a expresarse mediante alabanzas.[44] Al igual que en todos los seres humanos encontramos un deseo natural de conocimiento, también podemos hallar que "(…) por naturaleza todas las cosas creadas alaban a Dios".[45] Esto va acompañado también, según el Cusano, por un saber connatural de toda criatura acerca de Dios. Esto nos lleva a la siguiente pregunta: ¿la alabanza proporciona un lenguaje que, del mismo modo que la *docta ignorantia*, ofrece un saber paradojal o un alabar no inalabable de modo inalabable?

Caro a su pensamiento, el Cusano nos presenta un *aenigma*, esto es, una praxis experimental que busca orientar la especulación desde lo sensible hacia aquello que excede toda comprensión. En el marco de este carácter lúdico de su pensamiento, el Cusano nos presenta la idea

[43] José González Ríos, "La fuerza de la palabra escrita en el pensamiento de Nicolás de Cusa", en *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, ed. Gianluca Cuozzo y José González Ríos (Milano-Udinese: Mimesis, 2019), 137-149.

[44] Cf. *De ven. sap*. c. 20 (h. XII, n. 57).

[45] *De ven. sap*. c. 19 (h XII, n. 54).

del hombre como un "harpa viviente" (*vivum psalterium*).[46] La fuerza de este *aenigma* radica en que permite ofrecer la relación entre la alabanza y la *docta ignorantia* que insinuamos unas líneas arriba. En este sentido, el Cusano nos ofrece las condiciones para que este *aenigma* tenga su fuerza y efectividad performativa y simbólica:

> Tres cosas son necesarias para salmodiar: un arpa constituida por dos elementos: la caja de sonido y las cuerdas, la composición y el arpista. Es decir: inteligencia, naturaleza y objeto. El arpista es la inteligencia, las cuerdas son la naturaleza que e s movida por la inteligencia, y la caja del sonido es el objeto adecuado a la naturaleza.[47]

En este pasaje el Cusano ofrece los puntos centrales en los que este *aenigma* se pone en juego. Mientras que el arpista ocupa el lado activo y creador del *intellectus* por su capacidad de componer melodías, las cuerdas son la naturaleza o capacidad receptiva que permite operar al intelecto y su creación de sonidos, y finalmente la caja del harpa es el objeto "conveniente" (*conveniens*). Estos tres elementos también pueden traducirse bajo la tríada "intelecto-naturaleza humana-cuerpo". Y por todo esto, "es el hombre un harpa viviente, que tiene en sí todas las cosas para entonar a Dios las alabanzas que en sí mismo conoce".[48] Todo esto radicaliza la concepción cusana del hombre como un "himno vivo" (*hymnum vivum*).[49] Cabe señalar aquí que el Cusano ofrece un elemento novedoso sobre el tópico de la alabanza en relación con la tradición que le precede. Podemos señalar que la alabanza es releída aquí ya en el orden de la concepción renacentista de la *dignitatis humanae*, posición que se refleja fuertemente en la gnoseología cusana. La metáfora del hombre como un "himno vivo"

[46] *De ven. sap*. c. 20 (h. XII, n. 56). Un caso semejante al del hombre como un "harpa viviente" puedehallarse en el "hombre cosmógrafo" (*homo cosmographus*) descrito en el *Compendium*. Cf. *Comp*. (XI/3, n. 22). Cf. Claudia D'Amico, "El poder de la imagen: *aenigma*, teúrgia y performatividad", en *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, ed. Gianluca Cuozzo y José González Ríos (Milano-Udinese: Mimesis, 2019), 17-32.

[47] *De ven. sap*. c. 20 (h. XII, n. 56). Cf. Nicolás de Cusa, *La caza de la sabiduría*, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez (Salamanca: Sígueme, 2014), 119.

[48] *De ven. sap*. c. 20 (h. XII, n. 56). Con ligeras modificaciones, Cf. p. 119.

[49] *De ven. sap*. c. 18 (h XII, n. 53).

es ya un modo de expresar una época en la que nociones como "microcosmos" operan de un modo productivo. Si el hombre produce un universo conjetural de conceptos (*vis assimilativa*),[50] la alabanza es un modo activo y productivo de manifestar el carácter creador del hombre como una *viva imago dei*.[51] Aquí podemos ver cómo la alabanza implica también una exaltación del hombre, a diferencia de la propuesta dionisiana en la que dicho movimiento argumentativo no aparece.

En este sentido, vemos cómo la alabanza en Nicolás funciona, por un lado, (a) como el testimonio de la capacidad creadora del ser humano (diferencia con Dionisio); y por el otro (b) muestra que esta creación implica la posibilidad de recibir y retraducir creativamente el fundamento lingüístico que subyace a la realidad como el despliegue del *Verbum*. Así, el lenguaje de la alabanza implica, del mismo modo que en Dionisio (y tal como Marion lo interpreta), un lenguaje que excede cualquier tipo de predicación y a su vez ofrece, en términos de la fenomenología de Marion, la posibilidad de "de-nominar" (*de-nommer*) sin definir. En el caso del Cusano, y como señala al final del campo de la alabanza, el fin del ser humano consiste en "hacerse más semejante a Dios (…) pues cuanto más alaba a Dios tanto más agradable es él mismo a Dios".[52]

3. Consideraciones finales

Como hemos mostrado hasta aquí, la noción de alabanza propia del neoplatonismo cristiano juega un papel fundamental en la obra de Marion, tanto en sus trabajos tempranos como en su proyecto consolidado de una fenomenología de la donación. Si bien pudimos apreciar aquí la remisión marioniana a la alabanza dionisiana, Nicolás de Cusa no se encuentra exento de sus reflexiones fenomenológicas. Desde el vocablo *possest* hasta el *aenigma* del *eicona dei*, el Cusano aparece como un pen-

[50] Cf. *De mente: Idiota*. c. 7 (h V. n. 99).

[51] Cf. *De mente: Idiota*. c. 7 (h V. n. 106). Para este tema, cf. Gianluca Cuozzo, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo* (Milano-Udine, Mimesis, 2012), 111-134.

[52] *De ven. sap*. c. 20 (h. XII, n. 56). Cf. p. 123.

sador gravitante frente a los problemas y desafíos fenomenológicos que implican temas como el lenguaje de los fenómenos saturados, la contra-intencionalidad del rostro del Otro y la intersubjetividad, así como el cuestionamiento al paradigma de la visibilidad- objetualidad.[53]

Sin embargo, el concepto cusano de alabanza no aparece en esta serie de reflexiones. Es por ello que la intención principal de nuestro trabajo fue mostrar que, aunque no aparezca como una fuente en relación con este tema, la *scientia laudis* cusana puede ser integrada como referencia para pensar los problemas del lenguaje, no solo en la propuesta de Jean-Luc Marion, sino en la fenomenología contemporánea en general. En un sentido estrictamente filológico, Dionisio aparece como el intermediario que valida esta incorporación del Cusano a la recepción marioniana de la alabanza neoplatónica. Y en un sentido estrictamente fenomenológico, la *scientia laudis* ofrece un modo diverso de pensar la tensión entre el lenguaje predicativo y su correlato no-predicativo, en tanto manera de expresar el exceso propio de los fenómenos saturados.

Tanto a modo de crítica de la lectura marioniana de la alabanza neoplatónico-cristiana, como del intento por profundizar la interpretación fenomenológica de la *scientia laudis*, y aun siguiendo el mismo marco propuesto por Marion, queremos dejar asentadas dos cuestiones. Por un lado, encontramos un elemento que Marion nunca aborda sobre este tópico y que, consideramos, es sumamente relevante: el carácter musical de la alabanza. Como hemos podido observar, el Cusano apela a ejemplos traídos de la música, como son la ejecución del harpa y la melodía de los himnos. Quien sí ha tomado nota de esta cuestión en el campo de la fenomenología es Jean-Louis Chrétien, aunque no en el marco de un estudio de Dionisio o el Cusano, sino de Agustín. En su escrito *Saint Augustin et les actes de parole* (2002), Chrétien dedica un capítulo específico a la relación entre "cantar" (*chanter*) y alabar en la obra agustiniana.[54] Fiel a su fenomenología

[53] En relación con la lectura marioniana del vocablo enigmático *possest*, cf. Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives* (Paris: Grasset, 2010), 106-118. En cuanto a su recepción del *eicona dei* cusano, cf. Jean-Luc Marion, "Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa's Contribution in *De visione Dei*", *Journal of Religion*, 96 (2016): 305-331.

[54] Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole* (Paris: PUF, 2002), 149-159.

de la voz/palabra, Chrétien trata de mostrar la relevancia del cantar como un "acto de la voz" (*acte de la voix*). Al retomar la expresión agustiniana "*canto quantum volo*" (canto cuanto quiero),[55] Chrétien pretende mostrar el papel fundamental de la voz como origen de todo proceso temporal.[56] No se trata de pensar que el cantar se inserta en un proceso temporal, sino lo contrario: todo proceso temporal inicia con la voz, pues esta es la que marca toda medida temporal a partir de la escucha de nuestra propia voz.[57] Y esto conlleva para Chrétien una "auto-afección".[58] Si la alabanza posee una dimensión ontológica (como vimos en Dionisio y en el Cusano), el cantar constituye un modo de la llamada, en tanto nos convoca a la escucha de un exceso de sentido que, como vimos, se expresa en la alabanza.

Por otro lado, un tema que consideramos sumamente relevante para conectar aún más al Cusano con el pensamiento contemporáneo, y que Marion no tematiza en relación con el Cusano (aunque sí en otros contextos),[59] debe verse e n la posibilidad de interpretar su *scientia laudis* en el horizonte del lenguaje performativo, que integra y excede a la vez el campo de la fenomenología.[60] ¿Acaso la alabanza no implica una serie de prácticas que realizan la acción que significa, esto es, nombrar innombrablemente aquello que excede todo decir? Con todo, si bien no hemos abordado este tema, sí pretendimos repensar *la scientia laudis* cusana a partir del problema fenomenológico del lenguaje no-predicativo, tal como aparece en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion. Y todo esto pone de manifiesto, fiel al espíritu de estas jornadas, la ineludible contemporaneidad del pensamiento de Nicolás de Cusa.

[55] Agustín, *Confesiones* (Buenos Aires: Losada, 2005), 277.

[56] Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole* (Paris: PUF, 2002), 150-151.

[57] Ibíd. p. 151.

[58] Ibíd. p. 150.

[59] Jean-Luc Marion, *Le visible et le révélé* (Paris: Cerf), 119-142.

[60] Cf. Claudia D'Amico, "El poder de la imagen: *aenigma*, teúrgia y performatividad", en *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, ed. Gianluca Cuozzo y José González Ríos (Milano-Udinese: Mimesis, 2019), 17-32. Si bien este tema no es propio del campo fenomenológico, Marion se ha demorado frente a esto. Cf. Jean-Luc Marion, *Le visible et le révélé* (Paris: Cerf, 2005), 119-142.

Referencias

Agustín, *Confesiones*. Buenos Aires: Losada, 2005.

Chrétien, Jean-Louis. *Saint Augustin et les actes de parole*. Paris: puf, 2002.

Cuozzo, Gianluca, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*. Milano-Udine: Mimesis, 2012.

D'Amico, Claudia. "*De venatione sapientiae*: der cusanische Dialog mit der philosophischen Tradition. Die Vertiefung des Dialogs zwischen dem Platonismus und dem Christentum durch den Begriff des 'posse fieri'". En *Nikolaus von Kues. Denken im Dialog*, editado por A. Euler, 95-109. Münster: Lit Verlag, 2019.

D'Amico, Claudia. "El poder de la imagen: *aenigma*, teúrgia y performatividad". En *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, editado por G. Cuozzo y J. González Ríos, 17-32. Milano-Udinese: Mimesis, 2019.

Nicolai de Cusa, *Opera Omnia* iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h):

De ven. sap.: De venatione sapientiae (h XII, ed. R. Klibansky et J. G. Senger, Hamburgui, 1982).

De mente.: Idiota. (h V, ed. R. Klibansky. Hamburgui, 1983).

De Cusa, Nicolás. *La caza de la sabiduría*, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez, Salamanca: Sígueme, 2014.

Derrida, Jacques. "La deconstrucción y lo otro", en *La paradoja europea*, editado por Richard Kearney, 177-195. Barcelona: Tusquets, 1998.

Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène*. Paris: puf, 1967.

González Ríos, José. "La fuerza de la palabra escrita en el pensamiento de Nicolás de Cusa". En *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, editado por G. Cuozzo y J. González Ríos, 137-149. Milano-Udinese: Mimesis, 2019.

Marion, Jean-Luc, *D'ailleurs. La révélation*. Paris: Grasset, 2020.

Marion, Jean-Luc. "Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa's Contribution in *De visione Dei*". *Journal of Religion* 96 (2016): 305-331.

Marion, Jean-Luc, *L'Idole et la distance*. Paris: Grasset & Fasquelle, 2013.

Marion, Jean-Luc. *Certitudes négatives*. Paris: Grasset, 2010.

Marion, Jean-Luc, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*. Paris: puf, 2008.

Marion, Jean-Luc. *Le visible et le révélé*. Paris: Cerf, 2005.

Marion, Jean-Luc. *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*. Paris: puf, 2001.

Marion, Jean-Luc. "Distance et Louange. Du concept de Réquisit (aitia) aus status trinitaire du langage theologique selon Denys le Mystique", *Résurrection. Revue de doctrine chrétienne*, Paris, 38 (1971): 103-106.

Pizzi, Matías, "Fenomenología y neoplatonismo: el caso de Jean-Luc Marion como lector del Cusano". En *Nicolás de Cusa. Unidad en la pluralidad. Tomo II*, editado por G. Cuozzo, C. D'Amico y N. Russano, 401-413. Buenos Aires: FFyL-UBA, Colección Saberes, 2022.

Pizzi, Matías, "La certeza negativa a la luz del vocablo cusano possest: aportes para un lenguaje de la saturación". En *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, editado por J. Roggero, 191-200. Buenos Aires: SB, 2020.

Roggero, Jorge. "La instancia antepredicativa en la *nouvelle phénoménologie*". *Cuadernos de Filosofía* 75 (2021): 11-27.

El Dios relacional de Raimon Panikkar

Abril García Brito
Universidad Autónoma del Estado de México
abrilga2909@gmail.com

Resumen: El artículo examina la noción de Dios en Raimon Panikkar. El análisis parte de los supuestos con los que el autor elabora un discurso de la divinidad, el cual debe ser ajeno a una cultura o tradición religiosa determinada. De ahí se desprende una noción de Dios como símbolo, permitiendo vertebrar las nociones básicas de Trinidad y Trinidad radical para desembocar en su concepción de Dios como relación. El objetivo es revisar los planteamientos a través de los cuales Panikkar llega a la desontologización de Dios y proponer su concepción de Dios relacional.

Palabras clave: símbolo, Trinidad radical, desontologización, relatividad radical, experiencia.

Recibido: junio 29, 2022. **Revisado**: marzo 23, 2023. **Aceptado**: junio 1, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.875
Devenires. Año xxiv, Núm. 48 (julio-diciembre 2023): 147-172
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Raimon Panikkar's Relational God

Abril García Brito
Universidad Autónoma del Estado de México
abrilga2909@gmail.com

Abstract: The article examines the notion of God in Raimon Panikkar. The analysis starts with the assumptions with which Panikkar elaborates a discourse of divinity, which must be independent from any given culture or religious tradition. From there follows his notion of God as a symbol, allowing the basic notions of Trinity and radical Trinity to be structured to lead to a conception of God as relationship. The aim is to review the approaches through which Panikkar reaches the deontologization of God and proposes his conception of a relational God.

Keywords: symbol, radical Trinity, deontologization, radical relativity, experience.

Received: June 29, 2022. **Reviewed**: March 23, 2023. **Accepted**: June 1, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.875
Devenires. Year xxiv, No. 48 (July-December 2023): 147-172
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

Introducción

Raimon Panikkar es un filósofo y teólogo indo-catalán, quien ha tenido en el seno de sus reflexiones el problema de la armonía e integración de la realidad. De origen europeo por parte de su madre e hindú por parte de su padre, el filósofo ha engarzado en su obra la herencia cultural de la cual es parte, llevándolo a generar propuestas novedosas en el campo de la filosofía y de la teología. De ahí que una de sus elucubraciones más importantes versa sobre la noción de Dios, la cual está influenciada por su amplio bagaje cultural y religioso, en la que se deja ver una experiencia y no una reflexión tematizada por una creencia religiosa.

Por ello, la noción de divinidad que Panikkar presenta revela dos aspectos tanto meritorios como controversiales dentro del ámbito teológico, pero que se insertan como un impulso ecuménico por poner a las religiones en diálogo. En primer lugar, el filósofo de Tavertet al hablar sobre la divinidad busca desmonopolizar aquello que distintas tradiciones han denominado Dios, en tanto que ninguna religión o cultura puede reclamar el derecho a interpretar de manera exclusiva dicha noción. En segundo lugar, y lo que representa el viraje más controversial, consiste en su concepción de Dios como relación, la cual sólo se puede entender como un esfuerzo por desontologizarlo e interpretarlo como una relación genitivo subjetiva de la realidad.

De esta forma, el análisis sobre la noción de Dios en Panikkar partirá de los dos aspectos señalados, no como dos maneras diferentes de abordar lo concerniente a la divinidad, sino como aspectos relacionados e interdependientes, con los cuales el filósofo de Tavertet busca dar cuenta de la divinidad y así contribuir al encuentro religioso.

La experiencia de Dios

Para Panikkar es imposible elaborar un discurso sobre la divinidad que pretenda englobar de manera acabada toda reflexión sobre Dios. Esto es debido a la contingencia y limitación propia de la condición humana, además del pluralismo característico de la realidad, lo que impide gestar un concepto y por ende un discurso completo sobre Dios (Panikkar, 2001). Lo que el teólogo catalán pretende hacer notar es que al hablar sobre la divinidad es inútil intentar asir toda la realidad divina en una palabra, a la que distintas tradiciones culturales y religiosas han denominado Dios. Dicho de otra manera, cualquier discurso sobre la divinidad no puede ser un discurso de Dios, pues no se trata de entender a Dios como un concepto, más bien como símbolo.

Dios no se puede reducir a una sola palabra o un solo principio de inteligibilidad. Dios es un símbolo, pero no es el único; en palabras de Panikkar (2001): "Cualquier pretensión de reducir el símbolo 'Dios' a lo que nosotros entendemos por tal no sólo destruiría, sino que también cortaría los lazos con todos aquellos hombres y culturas que no sienten la necesidad de este símbolo" (p. 39). De ahí que Panikkar (2001) elabore un novenario en el que establece nueve sūtras, en los que expone lo que para él debe y no debe ser un discurso sobre Dios. El novenario es el siguiente:

1. No se puede hablar de Dios sin un previo silencio interior.
2. Es un discurso "sui generis".
3. Es un discurso de todo nuestro ser.
4. No es un discurso sobre ninguna Iglesia, religión o creencia.
5. Es un discurso siempre mediatizado por una creencia.
6. Es un discurso sobre un símbolo y no sobre un concepto.
7. Es un discurso polisémico que no puede ser ni siquiera análogo.
8. Dios no es el único símbolo de lo divino.
9. Es un discurso que revierte necesariamente en un nuevo silencio.

El novenario panikkariano establece en el punto uno que hablar de Dios implica necesariamente la pureza de corazón, no se puede hablar de Dios únicamente desde la razón ni de los sentidos, es necesario el tercer ojo, del cual habla Ricardo de San Víctor (2015), que permita acceder a

una dimensión de la realidad que pueda trascender el órgano de la razón y el de los sentidos (Wilbert, 1994). Se necesita de un silencio que acalle la algarabía del intelecto, de los sentidos, para escuchar la voz de la trascendencia en la inmanencia (Panikkar, 2001).

En segundo lugar, el discurso sobre Dios debe ser distinto a cualquier discurso sobre otra cosa, pues Dios no es una cosa entre otras, por ello su discurso debe ser único. Tercero, el misterio de Dios no necesita mediaciones (Eckhart, 2008), ni lingüísticas, ni de sentimiento, ni de conciencia, lo único que puede mediar es la de nuestro propio ser, la de nuestra existencia. Cuarto, nuevamente Panikkar manifiesta que Dios no puede ser monopolio de ninguna tradición humana, ni objeto de pensamiento, ni una creencia particular, más bien es símbolo que no se encierra en ninguna iglesia, religión o creencia.

Quinto, sin contradicción interna con el punto anterior, el teólogo catalán señala que el discurso sobre Dios siempre esta mediatizado por alguna creencia, pero ello no implica que sea reducido a una, pues cada ser humano pertenece a una cultura, sujeta a connotaciones lingüísticas y espaciales, que necesariamente mediatizan el discurso que podemos hacer sobre la noción de Dios; pero esto abre la posibilidad de darse cuenta de la inadecuación de cada expresión. Aspecto que se encadena con el sūtra seis, el cual señala que Dios no puede ser objeto ni de creencia ni de conocimiento, pues el único discurso que se puede hacer sobre la Divinidad es de forma simbólica y nunca conceptual, en tanto que el símbolo revela y vela (Panikkar, 2001).

Además, siete, por su polisemia no se encierra a interpretaciones únicas, es decir, que tiene muchos sentidos, los cuales niegan que exista un discurso unívoco o analógico, no se puede definir a Dios porque, ocho, el pluralismo es inherente a la condición humana, lo cual lleva al autor a afirmar que por el pluralismo Dios no puede ser el único símbolo de lo divino, no todas las culturas ni los hombres han denominado Dios como único vocablo para hablar sobre la Divinidad. De ahí que Panikkar afirme que la palabra Dios no es necesaria. Por último, y volviendo al primer sūtra, cualquier discurso sobre Dios implica un nuevo silencio, en tanto que sólo éste permite comprender el misterio de lo divino.

A través del novenario, Panikkar deja ver que el discurso sobre la divinidad ha sido identificado con la palabra Dios en diferentes culturas y épocas, pero ello no implica que este vocablo sea el único para referirse al misterio divino. De ahí la insistencia del autor de tratar de desmonopolizar y de superar el monoculturalismo que ha intentado interpretar de manera exclusiva lo que éste sea. Por ello, el filósofo de Tavertet insiste en que la palabra Dios no es necesaria, lo cual expresa en una entrevista de la siguiente manera: "¿A qué nos referimos cuando hablamos de Dios? Es más, yo añadiría que la palabra *Dios* no es necesaria y que a menudo, sobre todo hoy día, constituye una traba para expresar la experiencia o la fe en ese misterio, eso que, como usted mismo ha dicho, no tiene nombre y que, añadiría yo, también puede tener todos los nombres" (Panikkar, 2018, p. 24). Lo anterior lleva a otro de los aspectos que más sobresalen en su novenario, es decir, a la experiencia de Dios. En este sentido, optar por una experiencia, más que por un discurso sobre Dios o la Divinidad, lleva a liberar a Dios del dominio exclusivo del *logos*, entendido como pura razón; y así evitar reduccionismo que han llevado a generar conceptos cerrados, con pretensiones de captar toda la realidad divina en una palabra.

Experiencia

Dentro de la obra de Panikkar, la noción de experiencia es una de las más importantes,[1] de tal manera que en sus reflexiones sobre la divinidad recurra a lo que ha denominado *experiencia de Dios.* Para Panikkar (2005), la experiencia comprende cuatro momentos, los cuales no se pueden separar, pero sí se pueden distinguir. El primero de ellos es denominado *experiencia pura* como aquel instante inmediato, experiencial y vivencial. El segundo es la *memoria* la cual sirve como mediadora, pues permite hablar de la experiencia, pero a través del recuerdo. En tercer lugar, la *interpretación* que permite situar la experiencia como algo bello,

[1] Muestra de ello es la constante de dicha palabra en los títulos de sus libros, tales como *De la mística. Experiencia plena de la vida* (2005), *Íconos del misterio. La experiencia de Dios* (2001), *La experiencia filosófica de la India* (2007), *La Trinidad. Una experiencia humana primordial* (1998).

doloroso, sensible; y, por último, la *recepción en el mundo cultural*, para el teólogo catalán toda experiencia está condicionada por la cultura, pues ésta da parámetros bajo los cuales se entiende e interpreta.

Siendo así, la experiencia, tal como la entiende el autor, es ejemplificada a través de la fórmula E= e.m.i.r, en donde los elementos que la integran no deben ser entendidos como elementos sumatorios que dan un resultado, sino como relaciones, en donde los elementos no pueden ser uno sin el otro. En palabras del autor:

> Lo que llamamos experiencia (E) es una combinación de la experiencia personal, inefable, cada vez única y por tanto irrepetible (e), vehiculada por nuestra memoria (m), modelada por nuestra interpretación (i) y condicionada por su recepción (r) en el conjunto cultural de nuestro tiempo.
>
> He utilizado la palabra «combinación» en sentido químico, esto es: E no es igual a e+m+i+r, puesto que la identidad de los constituyentes separados es distinta de su entidad en la combinación. (Panikkar, 2001, p. 48)

En este sentido, Panikkar (2016) remite a que la experiencia de Dios debe ser entendida en el sentido del genitivo subjetivo y no como genitivo objetivo, es decir, como la experiencia contenida en Dios y no como la experiencia que concierne a un objeto llamado Dios, tal como lo entiende el genitivo objetivo.

En otras palabras, no se trata de la experiencia particular, porque Dios no es objeto de experiencia, más bien es "… *la* experiencia *de* Dios que transita (*experici*) en mí, de la que yo participo más o menos conscientemente" (Panikkar, 2001, p. 18). Para el filósofo de Tavertet, recurrir a la experiencia de Dios permite mostrar que Dios no es una cosa, más bien es una experiencia de la realidad. Dicho de otra forma, la experiencia para Panikkar no es una especie de ciencia o episteme, más bien la "experiencia es el toque consciente con la realidad" (Panikkar, 2005, p. 115). Un toque que transforma, porque tocar la realidad es tocar a Dios (Pérez, 2008, p. 103).

Al señalar que la experiencia de Dios representa un toque con la realidad, el autor manifiesta aspectos que son centrales dentro de sus reflexiones. En primer lugar, al declarar que Dios sólo se puede dar en la

experiencia manifiesta, es decir, que no sitúa a la Divinidad dentro del campo epistemológico-racional, sino que los trasciende, no se trata de negar o menoscabar la racionalidad, sino de trascenderla. "La experiencia de Dios no es una posesión, es un caminar con Dios siendo Dios" (Panikkar, 2001, p. 109).

Esta afirmación controversial puede generar interpretaciones equívocas si se arranca de su contexto. Para Panikkar, hablar de experiencia es entenderla en su sentido de genitivo subjetivo, la cual lleva inevitablemente a una participación propia –mía– en la experiencia de Dios. "Aceptar la experiencia de Dios como genitivo subjetivo conlleva entender que el camino para llegar a ella no consiste en buscar, sino en hacerse el encontradizo" (Panikkar, 2001, pp. 78-79).

La vivencia de Dios como genitivo subjetivo deja en claro que no se trata de una experiencia subjetiva en el sentido de exclusividad de un individuo, ni la experiencia de un objeto. Lo que Panikkar señala es "… *la* experiencia *de* Dios" (2001, p. 167), en la que el ser humano participa, es decir, se trata de la autoconsciencia de la experiencia divina en la que todo hombre participa. En este sentido, el autor remite a la experiencia advaita,[2] como una relación armónica, en la que hay una participación propia en la experiencia de Dios, no hay dualismo, no hay un yo y un tú separados, es una relación armónica.

Siendo así, la experiencia de Dios no debe ser entendida como una experiencia entre otras, sino como una experiencia de nada o de la vacuidad, en términos del Budismo. No se trata de un Dios objeto que se pueda experimentar, más bien es una experiencia raíz de cualquier otra, en tanto permite todas las experiencias humanas, pues es pura experiencia. "La experiencia de Dios no siendo experiencia de nada es pura experiencia; es precisamente la contingencia de estar-con, de vivir-con, porque no es experiencia de un soy, sino de un somos. En cristiano se llama Trinidad" (Panikkar, 2001, p. 60).

[2] Panikkar (2005) utiliza el término advaita, el cual prefiere traducirlo como adualidad, en su sentido fundamental, es decir, como aquel rasgo de la realidad que señala que no hay oposición en la misma, las separaciones pueden existir, pero no puede haber una oposición tajante en sentido intrínseco.

Por ello, para Panikkar la experiencia de Dios es una mística, pues remite a la experiencia de la Vida. "Dios es Vida. La experiencia de la Vida equivale a la experiencia de Dios" (Panikkar, 2001, p. 164). En este sentido Panikkar resalta que no es reflexión, conceptualización o discurso lógico,[3] se trata de una inmediatez que se da a través de la experiencia de la vida, en el sentido de *zoe*, como vida eterna y no como un proceso biológico.

De esta manera, el toque al que se refiere no hace mención a ninguna objetivación, sino a una inmediatez que permite hacer consciencia de los tres órganos del conocimiento: el sensible, el intelectual y el místico. "La experiencia de Dios se hace en y con la totalidad de la realidad, tocando directamente los tres mundos –experiencia que muchos sabios llamarían el toque místico–" (Panikkar, 2001, p. 74).

Dios como símbolo

Conforme a lo anterior, el filósofo de Tavertet afirma que Dios es fuente de la realidad,[4] por ello cualquier discurso sobre Él remite a una perspectiva simbólica (Eliade, 1999), en tanto que para el autor el símbolo es la verdadera apariencia de la realidad (Panikkar, 1998). Dentro de la obra panikkariana, el símbolo es fundamental dentro de la religión, pues es una manifestación que revela, el símbolo es lo que permite que lo real aparezca ante nosotros, no como realidad, sino como manifestación, pues el "… símbolo es símbolo cuando simboliza, esto es, cuando se le reconoce como tal" (Panikkar, 2001, p. 36).

La primacía que el autor da al símbolo se muestra en contraposición a la univocidad de los conceptos, mientras estos últimos en voz de la

[3] En este sentido las palabras de Rahner son ampliamente aclaratorias: "El hacia dónde de nuestra experiencia de la trascendencia, para el que en cierto modo todavía buscamos un nombre, está siempre presente como lo indenominado, indelimitable e indisponible. Pues todo nombre delimita, distingue, caracteriza algo, por cuanto –eligiendo entre muchos nombres– se da uno determinado a lo significado" (Rahner, 2007, p. 84).

[4] "La cuestión sobre Dios no es primariamente la cuestión sobre un Ente, sino la cuestión sobre la Realidad" (Panikkar, 2001, p. 28).

terminología científica pretenden dar explicaciones acabadas y universales, solamente se quedan en: "… *signos* que designan entidades empíricamente verificables o matemáticamente definibles" (Panikkar, 2007, p. 91). En cambio, el símbolo tiene su riqueza en el carácter polisémico (Eliade, 2014), lo cual permite a Panikkar presentar a Dios como un símbolo y no como un mero concepto.

Que Dios sea símbolo lo salva de ser una categoría sujeta a los estándares propuestos por una cultura o religión particular, en tenor de que ver a Dios como un concepto estaría negando a otros el acceso a la divinidad. En cambio, al verlo como un símbolo se posibilita una relación más estrecha con quien entra en contacto con él, si no hay relación el símbolo no simbolizaría, esto hace que, a los ojos del autor, el símbolo no sea ni subjetivo ni objetivo. En palabras de Panikkar: "El símbolo, empero, tampoco es pura *subjetividad*: no está constituido por lo que yo vivo interiormente" (2018, p. 332).

El símbolo no es subjetividad porque nadie se puede reclamar como propietario de él, no depende ni de la voluntad ni está sujeto a lo que alguien quiera hacer de él, en este caso Dios no puede ser lo que una persona quiere que sea. De igual forma, el símbolo tampoco es pura objetividad porque no es un signo que tenga objetividad en sí mismo (Panikkar, 2018), Dios no puede ser un concepto unívoco, cerrado y universal. Lo que Panikkar pretende es superar la dicotomía subjetivo-objetivo, no en el sentido de una dialéctica, sino a través de su noción de símbolo como pura relación, pues éste no es lo que relaciona, sino la relación misma.

Así pues, hablar de Dios como símbolo permite que no sea reducido a un objeto o a un sujeto, revela y se esconde (Eliade, 1999), pero nunca se reduce, porque el símbolo no es una reducción conceptual, es polisémico y trasciende la dicotomía de lo subjetivo-objetivo. Sólo en esta perspectiva simbólica Dios puede ir más allá de las creencias particulares, no es un objeto que se venere, está más allá del Dios de los teístas y de los ateos (Pérez, 2008), porque otro aspecto fundamental en la concepción simbólica panikkariana es que el símbolo se abre a la relacionalidad y a la relatividad, llevando al autor a mostrar que Dios es relación.

La realidad es relación

Uno de los tópicos más relevantes, controversiales y radicales dentro de la obra de Raimon Panikkar es su noción de relatividad radical, aspecto que toma gran preeminencia al momento de abordar concepciones como las de Dios, la Trinidad y más tarde su intuición cosmoteándrica. Es importante matizar que todos estos tópicos se construyen a partir de una influencia culturalmente tripartita, en tanto que el filósofo de Tavertet (1999b) ha afirmado ser cristiano, descubrirse hindú y retornar budista, llevándolo a figurar como una de las personalidades más influyentes en el campo de la interculturalidad y el diálogo interreligioso. Su pensamiento está influenciado por la herencia cultural que le vino de sus padres y que él a lo largo de su vida irá orientando y profundizando, en lo que denominó el diálogo entre Oriente y Occidente (Bielawski, 2013). Dos categorías que no tienen que ver con un lugar específico geográficamente, sino con dos dimensiones antropológicas, en las cuales todo Oriente tiene un rasgo de Occidente y Occidente tiene uno de Oriente.

Sobre estas influencias, siguiendo a Carrera (2018), se puede decir que el filósofo catalán construye una teología interreligiosa, en la que se conjugan elementos de la escolástica, tanto latina como griega, además de elementos hindúes y budistas. Siendo así, a través de la búsqueda incesante por encontrar su lugar, Raimon puso en diálogo a lo que llamó dos horizontes antropológicos, es decir, a Oriente y Occidente. Él mismo se decía ser cristiano, hindú, buddhista y secular, los horizontes dialogaban y se fecundaban; de ahí que las influencias que enriquecieron al filósofo fueron variadas y muy extensas. Un pensador de la talla de Raimon Panikkar exige voltear a ver las fuentes con las cuales se construye su pensamiento, de lo contrario se caería en una visión reduccionista, haciendo injusticia por lo que tanto buscó, por alcanzar una mirada integral de la realidad. Así Carrera (2018) afirma:

> Panikkar aúna la doctrina a-dualista (*advaita*) del vedānta hindú con el dogma trinitario del cristianismo (que pone en relación con la *perichōrēsis* patrística), los conceptos budista (*paticca-samuppāda*) y sivaíta (*sarvaṃ-sarvātmakam*) de la inter-

> conexión de lo existente, la interrelación entre el macrocosmos y el microcosmos de las Upaniṣads, la doctrina católica del Cuerpo Místico de Cristo, el "ateísmo religioso" o el pensamiento ecologista de su siglo, con el objetivo de concebir un Dios que es pura relación o "relatividad radical". (p. 214)

Bajo estas influencias Panikkar gestará su visión relacional de la realidad, llevándolo a acuñar la relatividad radical como resultado del diálogo con la tradición budista, en su texto *El silencio de Buddha* (1996), el autor crea este neologismo como un intento por desontologizar a Dios, el cual lo lleva a afirmar que Dios no es substancia, sino relación.

Dentro del diálogo que el filósofo de Tavertet lleva con la tradición budista, este retoma la noción de *pratītyasamutpāda* (Vélez, 2003), que representa la manera como los budistas concebían la causalidad y la condicionalidad de todas las cosas (Arnau, 2005). Para la mentalidad budista, la realidad se encuentra en un flujo constante de interdependencia, no hay nada que se encuentre aislado y sin relación. De ahí que la interpretación que da Panikkar sobre este término es la de un cosmos que siempre está en movimiento, y en medio de este movimiento hay una conexión intrínseca que excluye cualquier independencia. Sobre su sentido etimológico el autor señala:

> *Pratītyasamutpāda* deriva de *pratitya* y *samutpada. Pratitya* proviene de *prati+i+ya;* esto es, de un prefijo que denota dinamismo, movimiento, proximidad, hacia, de nuevo, parecido, etc. […] ¸de la raíz del verbo "ir" (ire) y de la terminación del gerundio. La significación literal sería, por tanto: "yendo hacia", "yendo en función de". *Samutpada* está formado por *sam+ut+pada*, esto es, de un prefijo que significa convergencia, unión, intensidad, complemento […]; de una partícula *ud*, que indica superioridad, preminencia, hacia arriba, en alto, sobre, etc., y que junto a la raíz *pad-*, del verbo "ir" (caer participar), significa producir, originar, nacer, ser producido, emerger, aparecer, volverse visible, causar, etc. La significación literal sería, por tanto: "producción convergente", "emergencia armónica", "generación condicionada", "aparición conjunta", "originación mutua", "brotar conjuntamente", etc. (Panikkar, 1996, p. 318)

La concatenación radical que representa el *pratītyasamutpāda* lleva a la aceptación de que no hay salidas, es decir, al descubrimiento de que las cosas no son más que el resultado o la concatenación de otra. Se de-

vela una cierta circularidad en la que se intuye una contingencia radical. Esta noción toma gran realce en las reflexiones de Panikkar, quien evoca que la relación es el elemento clave para comprender a la realidad, de ahí que afirme: "La realidad es la red, la realidad es relación" (Panikkar, 2004, p. 89). A partir de esta aseveración el filósofo indo-catalán presenta una postura claramente confrontada a la noción de substancia desde la cual ha pensado y conocido Occidente, presentando la posibilidad al diálogo intercultural e interreligioso.

Siendo así, con el neologismo de relatividad radical lo que el filósofo de Tavertet busca subrayar es la "… relación constitutiva de todo con todo" (Panikkar, 1996, p. 234), lo que en términos budistas equivale a la noción de *pratītyasamutpāda*. Pues el *pratītyasamutpāda* representa la interdependencia, el condicionamiento mutuo y relación entre los elementos (Williams, 2013). Para Panikkar, esta palabra budista le permite dar cuenta de que no hay nada que pueda estar separado o aislado, todo es relación.

Esta interdependencia y relación en su sentido radical es lo que el teólogo catalán denomina relatividad radical, lo que más tarde vinculará con su concepción de Trinidad a la que también denominará como radical. Bajo estos presupuestos Panikkar afirma que Dios es relación, engarzando su visión de la realidad como relación, la cual está presente en sus elucubraciones sobre la Trinidad y la intuición cosmoteándrica.

Trinidad

Según Panikkar, la Trinidad no es doctrina revelada, más bien es experiencia vivida (Panikkar, 1998). Por lo cual, el autor reconoce en el misterio trinitario una forma de espiritualidad compatible con las distintas tradiciones religiosas y no sólo con el cristianismo. "La Trinidad es revelación del Misterio último de la Realidad, la consumación de lo que Dios ha 'dicho' de sí mismo al Hombre, de lo que el Hombre ha sido capaz de alcanzar y conocer de la Realidad en su pensamiento y en su experiencia mística" (Panikkar, 1998, p. 60).

Lo anterior pone de manifiesto que, para Panikkar, la estructura última de la realidad es trinitaria, lo cual le permite afirmar que este misterio manifiesta un vínculo profundo que converge en el encuentro religioso. Esto supone una fecundación en las actitudes espirituales que participan, pero sin que signifique algún reducto superfluo. En este sentido es preciso señalar que el análisis que realiza Panikkar parte de una tradición definida, la cual ha determinado la terminología y se presenta bajo las categorías de Padre, Hijo y Espíritu, propias del cristianismo (Schönborn, 1999).

El Padre

Para Panikkar (1998), el Padre es la denominación cristiana de lo que se ha llamado Absoluto, matizando que la palabra Absoluto es lo que abarca todo y no se encuentra nada fuera de ello. El autor catalán señala que dicha palabra es reconocida en distintas tradiciones con categorías distintas como *brahman* en el hinduismo, *tao* para el taoísmo o *Padre* dentro del cristianismo. No obstante, todas estas denominaciones, con sus carices muy particulares y específicas, señalan que el Absoluto al que han llamado bajo una categoría específica escapa de toda denominación y todo nombre, pues los términos que se le han dado son simples designaciones impuestas por el hombre para el hombre.

Dentro del cristianismo, aunque de forma inapropiada, como en cualquier otra tradición, se nombra Padre al Absoluto. Jesucristo lo llamó Padre y con ello hizo referencia al Dios único (Pikaza, 1976). Para la tradición cristiana este Dios uno es trino (Pikaza, 1990), pero la Trinidad no puede ser entendida como un triteísmo, no puede haber tres dioses en uno, de ser así ya no podría haber un Dios único (San Víctor, 2015; San Buenaventura, 1945).

En este sentido, Panikkar afirma que Dios es trinitario y que por tanto no puede haber tres substancias. Lo que el autor busca, a lo largo de su obra, es superar la visión substancialista y optar por las relaciones. Por ello, la argumentación panikkariana recae en la inmolación del Padre al Hijo, y así en al apofatismo del Ser por la devoción del Padre.

En palabras de Panikkar: "Todo cuanto el Padre *es* lo transmite al Hijo. Todo cuando el Hijo *recibe lo entrega* a su vez al Padre. Esta donación (al Padre, en última instancia) es el Espíritu" (1998, p. 96).

A partir de esta cita, Panikkar desprende de las intuiciones del hinduismo y del budismo la argumentación trinitaria que lo llevará al apofatismo del Ser. Siendo así, bajo estas intuiciones el filósofo de Tavertet afirma que el Padre *no es* (Panikkar, 1998, p. 69), no tiene existencia, sólo la tiene en tanto relación con el Hijo, porque el Padre engendra al Hijo y este último sí *es*. Dicho de otra forma, el Padre sólo es por el Hijo, pues el Padre se inmola en el Hijo dotándolo de ser.

El Padre no es, no tiene ser, sólo *es* a través del Hijo, dotándolo de ser. Por ello, quien conoce al Hijo conoce al Padre. Esta inmolación del Padre al Hijo muestra que nada puede decirse del Padre en sí mismo, pues no tiene sí mismo. Por tanto, en el Padre hay un apofatismo total de Ser: "El Padre no tiene *ser*: el Hijo *es su ser*" (Panikkar, 1998, p. 70). Sólo a través del Hijo se puede conocer al Padre.

El Hijo

Según la argumentación hecha hasta aquí por Panikkar, es posible afirmar que sólo el Hijo *es*, de lo que se sigue que Dios *es* (Panikkar, 1998, p. 73). El Hijo es porque es el que crea y actúa; el alfa y el omega, la Persona divina. En tenor de esto, el teólogo catalán analiza al Hijo desde una dimensión personalista, pues este representa un mediador entre Dios y hombre.

Dentro del ámbito cristiano, el Hijo se manifiesta en la figura de Jesucristo (Ratzinger, 1983). De esta forma, Panikkar engarza su examen de la Trinidad bajo la noción de persona, en el sentido que el autor le da, es decir, como un nudo de relaciones (Panikkar, 1999a) y no como substancias separadas. De ahí que la Trinidad no es un triteísmo, no son tres dioses ni tres substancias, la Trinidad es relación, porque la Trinidad es Persona (Panikkar, 1998).

> Sólo la Trinidad es Persona, si utilizamos la palabra en su sentido eminente y analógico respecto a las personas humanas: ninguna de las personas divinas es una Persona. No hay un factor de analogía verdadero (*quid analogatum*) común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. A falta de un término mejor, podríamos ciertamente llamarles personas en la medida en que son verdaderas oposiciones relativas en el seno del misterio divino, pero habría que tener cuidado de no substancializarlas o considerarlas en sí mismas. Una persona nunca es en sí misma, sino que, por el propio hecho de ser persona, es siempre *pros ti*, relación constitutiva. (Panikkar, 1998, p. 74)

En este sentido, el Hijo es el que media entre lo divino y lo humano. Cristo es el intermediario quien posibilita la divinización del hombre, en tanto que es el Hijo el que se encarna por el Espíritu.

El Espíritu

Para Panikkar (1998), el Espíritu es la comunión entre el Padre y el Hijo, es "el retorno a la fuente que él constituye" (Panikkar, 1998, p. 80). En una palabra, el Espíritu es el que permite la dinámica circular de la Trinidad, en tanto que es quien pasa del Padre al Hijo y del Hijo al Padre, lo que la teología cristiana llama *perichoresis.*

En este sentido, señala el filósofo de Tavertet, la revelación del Espíritu es la revelación del Dios inmanente, lo cual sólo se comprende en la experiencia del misterio trinitario. Pues la inmanencia del Padre es la inmanencia divina del Hijo, es decir, el Espíritu. El Espíritu permite vivir una vida auténtica, pues es quien posibilita la integración trinitaria. Sólo en el Espíritu hay verdadera metanoia.

Trinidad radical

La Trinidad radical es otro de los neologismos que Raimon Panikkar ha acuñado. El término se remonta a la vasta tradición cristiana, que va desde los primeros Padres de la Iglesia (Pons, 1999) y pensadores

más contemporáneos como Tillich (1972) y Rahner (2001), hasta una influencia marcada por el pensamiento hinduista, por ello autores como Pérez Prieto (2008) ven en la trinidad panikkariana una clara influencia de la tradición *advaita*, prefiriendo llamarla trinidad advaita.

De esta forma, la Trinidad radical es producto del diálogo intercultural e interreligioso que el autor llevó a lo largo de su trayectoria, pues en ella se ven reflejadas nociones como las de la Trinidad cristiana, propia de la patrística, el *advaita* del hinduismo y el *pratītyasamutpāda* del budismo. Todas estas nociones reflejan y le permiten construir su visión relacional de la realidad.

Para Panikkar el problema de la Trinidad no pertenece únicamente al ámbito cristiano, sino que se encuentra imbuida dentro de otras tradiciones religiosas, por lo que, para el autor, el misterio de la Trinidad corresponde al misterio de la Realidad. Lo cual constituye una de las afirmaciones más relevantes y controversiales de su pensamiento, pues la Trinidad abarca a Dios, al Hombre y al Cosmos uniendo así todos los ámbitos de la Realidad. En su forma cristiana corresponde al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo; encontrando sus equivalentes homeomórficos[5] en el hinduismo con Brahman, Isvara y ātman (Panikkar, 2004). En suma, para el filósofo de Tavertet la Trinidad no es un monopolio, pertenece a la estructura última de la realidad.

> La Trinidad ni es un monopolio del cristianismo ni, para nuestro objetivo, lo es de la Divinidad. Cada trozo de la realidad tiene su huella trinitaria. Y por eso la perfección humana no consiste en llegar a ser uno con el Hijo, o con el Padre, o con el Espíritu, sino entrar totalmente en la Vida de esta Trinidad sin eliminar ninguno de sus constituyentes. (Panikkar, 1993, p. 201)

Según Pérez Prieto (2008), el que la estructura de la realidad sea trinitaria a los ojos de Panikkar es un esfuerzo del autor por no caer en los extremos del monismo y del dualismo, llevando a la Trinidad a una

[5] Para Panikkar los equivalentes homeomórficos son: "[…] una especie de analogía funcional de tercer orden; Ser y ātman, por ejemplo, ni son análogos ni comparten la misma función. No obstante, estas dos designaciones tienen una cierta relación: una relación espacial debido a la respectiva función correspondiente en el otro sistema" (Panikkar, 2007, p. 108).

perspectiva más radical, es decir, a señalar que la Realidad es una relación trina. Por lo que trasciende las nociones clásicas de Trinidad inmanente que se encuentra en Padre, Hijo y Espíritu Santo, y la Trinidad económica que rastrea en Dios, Hombre, Cosmos. La Trinidad radical supera las nociones clásicas, sin negarlas, pues para el autor la Trinidad es la Realidad y la Realidad es cosmoteándrica.

> La Trinidad radical significa que la Trinidad es la Realidad: toda la Realidad es una relación trinitaria. De este modo, la Trinidad radical no es, para Panikkar, otra cosa que la visión cosmoteándrica de la Realidad, como explicitaremos más adelante. La Trinidad radical, con sus propias palabras, sería un "complemento" de la intuición cristiana trinitaria clásica, de la que nuestro autor no se quiere desligar ni abandonar. (Pérez, 2008, p. 315)

Desde la concepción panikkariana la realidad tiene una estructura trinitaria, la Trinidad es el símbolo que le permite comprender a la realidad, pues cada aspecto de ella tiene su rastro trino. "…La intuición de la triple estructura de la realidad, de la unidad triádica existente en todos los niveles de la conciencia y de la realidad, de la Trinidad" (Panikkar, 1998, p. 22).

Para Panikkar, Dios-Hombre-Mundo en interrelación es a lo que denomina Trinidad radical. La Trinidad posibilita ver la realidad desde las relaciones, desde la interdependencia. En terminología del autor se podría decir que la Trinidad radical es el reconocimiento de la relatividad radical de la Realidad. "Esta noción de la Trinidad radical es fruto de la que hemos denominado una experiencia teoantropocósmica, que por razones de respeto a la tradición y por ser menos cacofónica hemos denominado *cosmoteándrica*" (Panikkar, 1998, p. 90).

Dentro de esta línea, tal como deja ver Pérez Prieto (2009), la Trinidad radical en Panikkar recurre a la superación de la Substancia en Dios, pues desde la tradición teológica cristiana, tal substancia divina había sido entendida como una unicidad divina, lo cual se cierra a una concepción o monista o triteísta (Panikkar, 1998). Siendo así, la propuesta panikkariana se inclina a una relación subsistente, en la que no se habla de una substancia, sino de tres personas relacionadas, por ello Dios no es substancia, sino relación.

Siendo así, para Panikkar la Trinidad es fundamental para su concepción de la divinidad y de la realidad, pues es uno de los elementos que le permite afirmar que Dios es relación y que la Realidad es relacional. Dicho de otra forma, la Trinidad radical permite al autor enfatizar la relacionalidad del Padre, del Hijo y del Espíritu, así como de Dios, Hombre, Cosmos, llevándolo a la desontologización de todo pensamiento substancial y así afirmar su concepción de divinidad y de realidad como relación.

Dios es relación

Panikkar es un claro ejemplo de un pensador que se opone a la visión substancialista de Occidente. Para el filósofo de Tavertet, la realidad, las cosas son relaciones; de ahí que en su texto *La plenitud del hombre* (2004) afirme que "… el Ser es relacional" (p. 90), y por tanto Dios "… es la correlacionalidad última e infinita de la realidad" (Panikkar, 2004, p. 142). Al afirmar que la realidad es relación, Panikkar lleva su argumentación hacia la desontologización de Dios. Dios no puede ser una substancia, ni un sujeto ni un objeto, Dios es relación.

Dentro del análisis realizado por Panikkar sobre las convergencias entre Dios y el Ser, el autor examina tres etapas sobre la Divinidad: el antropomorfismo, el ontomorfismo y el personalismo (Panikkar, 1996). El antropomorfismo, enmarcado en la relación hombre-divinidad, señala el carácter semejante entre ambos, es decir, Dios siempre es un Dios de los hombres y para los hombres. Dicho de otra forma, el filósofo de Tavertet ve en el antropomorfismo una necesidad de la experiencia humana por ver a Dios como un hombre divinizado, una relación estrecha en la que el hombre se identifica, porque es un Dios de los hombres y para los hombres. Dios es otro, alguien, un tú al que se le habla.

El segundo momento es el ontomorfismo, es un intento por purificar la noción de Dios de las connotaciones humanas. Esta etapa está marcada por una interiorización, pues se ha desantropomorfizado y se comienza paulatinamente a convertirse en Ser. Panikkar identifica un

rasgo marcadamente intelectual en esta etapa, el cual permite identificar a Dios como fuente, origen, creador y fundamento de todos los seres.

Por último, la etapa personalista en la que, una vez que se ha identificado a Dios con el Ser, emerge la personalización del Ser. Dios ya no es un trascendente ni un inmanente, tampoco es otro, distinto; ni un uno, indiviso. El personalismo se presenta como la alternativa al antropomorfismo y al ontomorfismo. Dentro de la argumentación realizada por el profesor de California, el personalismo le permite sustentar uno de los núcleos centrales de su pensamiento, pues de aquí emerge la afirmación de que la persona es en relación y el Ser es relación (Pérez, 2008).

Estas tres etapas son el preámbulo para la argumentación apofática de Dios y con ella la desontologización de la Divinidad, y así hacer emerger su afirmación de Dios como relación. Para ello es imprescindible destacar que el pensamiento relacional de Panikkar se debe entender como una búsqueda por superar el pensamiento substancialista de Occidente, elemento del que parte su argumentación apofática y que lo llevará a la desontologización de Dios.

De ahí que Panikkar (1996) parte del análisis de la perspectiva occidental aristotélica, la cual ha pensado que el ser es la substancia, es decir, lo que subsiste por sí mismo y en sí mismo. Panikkar analiza que el fundamento del ser como substancia llega a la noción de Dios, formulando así la identidad entre Dios y Ser, en palabras del autor: "En virtud de este presupuesto de la substancialidad del Ser, si Dios es real, no puede dejar de identificarse con el Ser: Dios será el Sujeto último por *antonomasia*, la Substancia, el Fundamento de todas las cosas, la Causa primera, el Motor inmóvil, el Creador último, el Bien infinito, la Idea perfecta, la Razón plena… el Ser supremo" (Panikkar, 1996, p. 210).

Siendo así, cuando Panikkar (1996) presenta su argumento apofático este se basa en la superación del principio parmenídeo que manifiesta la identidad entre Ser y Pensar, en tenor de este principio el Ser sigue las leyes del pensamiento; idea que el filósofo de Tavertet rechaza, pues comprende que el Ser y la Realidad no pueden estar sujetos a las leyes del pensamiento. Por ello, con tintes budistas, Panikkar sustenta la impensabilidad de lo divino, sólo se puede guardar silencio tal como enseñaba Buda. Sin

embargo, es preciso matizar que este silencio no representa la abstinencia de hablar, juzgar o afirmar, más bien, representa un silencio que reflexiona, piensa y analiza, pero que al mismo tiempo es consciente de que ninguna puede expresar nada. Dicho de otro modo, con la argumentación apofática se afirma la inefabilidad de Dios.

El apofatismo al guardar silencio admite juicios y afirmaciones acerca de la Divinidad, siempre y cuando éstos no se presenten como afirmaciones absolutas, es decir, que no puede haber afirmaciones o negaciones definitivas sobre Dios. De ahí que sustentado en argumentos budistas el apofatismo recurra a términos como la nada o el vacío, como ejemplos de nociones negativas y de silencio (Panikkar, 1996).

Hasta aquí se puede decir que el proyecto panikkariano se construye a partir de la superación del pensamiento substancialista de Occidente, proponiendo a la relación como uno de los núcleos centrales en su obra. De ahí que, tras el recorrido por las tres etapas en las que se ha identificado a Dios con el Ser, y después de la argumentación apofática, para Panikkar (1996) es preciso desontologizar a Dios, porque "Dios no es ni el Ser ni el Ente Supremo" (p. 213), Dios es pura relación.

La desontologización de Dios es lo que el autor llama *relatividad radical*, la cual subraya la relación constitutiva de todo con todo. Sobre el sentido del término el autor explica: "Preferimos el término de 'relatividad' al de 'relación', porque queremos subrayar que no se trata de una simple entidad relacional, sino de una relatividad constitutiva de la Divinidad, tanto *ad intra* como *ad extra*. Y ya que se trata de una relatividad de todo lo real, la llamamos 'radical'" (Panikkar, 1996, p. 234).

La expresión relatividad radical significa interrelacionalidad de todas las cosas, es decir, que nada hay que no esté en relación con todas las cosas, rechazando toda visión susbtancialista de la realidad. Siendo así, se muestra que la propuesta panikkariana se orienta hacia una ontología y una epistemología relacional, como alternativa a la substancia occidental, y por ende a una renovación de la concepción de Dios, pues al igual que la realidad, Dios también es relacionalidad.

> La relatividad *radical* nos dice que las cosas sólo pueden ser constitutivamente relaciones mutuas si existe una relación siempre más profunda que permita trascender la dualidad. La relatividad es radical y ninguna relación biunívoca basta para agotarla, esto es, para explicar ningún ser. Una simple mirada al mundo nos hace descubrir que la relación entre seres no sólo es poliédrica, sino radical, de tal manera que ningún "ser" es totalmente explicado por un número limitado de relaciones. […] La relatividad radical es la apertura constitutiva de todo el universo en todas sus relaciones. (Panikkar, 1996, p. 238)

Para Panikkar, la relatividad radical representa la posibilidad de mirar la realidad a partir de la relación. De ahí que el autor señale que: "La relación es, en efecto, la categoría de la Trinidad –y del *advaita*–" (Panikkar, 2004, p. 142). En una palabra, la realidad es relación una vez que se comprende que todo es relativo, es decir, que no hay substancias que determinen las cosas de una vez y para siempre, la relatividad radical.

En este sentido, es menester matizar que lo que hace Panikkar con su noción de relatividad aplicada a Dios es dejar de considerarlo como el Ser o la Substancia, para pensarlo desde una relación genitivo subjetiva de la realidad. La superación del Ser y la substancia es imprescindible cuando se subraya la relatividad radical de Dios, pues ésta señala su carácter genitivo con la realidad. Por ello, para el filósofo de Tavertet Dios es

> la realidad *de* la realidad, la verdad *de* la verdad. Dios es una realidad tan "real" que no puede ser pensado como externa o independientemente de las cosas para las cuales es precisamente Dios. Dios aparece entonces como la parte más íntima de las cosas mismas, pero no identificable a ninguna cosa. En una palabra, Dios sería el *genitivo* constitutivo y engendrante *de* toda cosa. Las cosas *son* porque son *de* Dios, pero Dios a su vez no *es* más que este *de* de las cosas. (Panikkar, 1996, p. 235)

Bajo esta perspectiva, Panikkar (1996) señala que Dios no es ser o substancia porque no es una cosa, es pura relación y por tanto no se rige por sí mismo, ni en sí mismo. Este elemento es clave en el carácter trinitario de la realidad, el cual no puede tener un yo únicamente, más bien lo constituye un yo (Padre), un tú (Hijo) y un él (Espíritu) (Panikkar, 2004). Y tanto que la relatividad radical no permite la substancialización de Dios, éste no puede estar separado del Hombre y del Mundo, lo que el autor llama *intuición cosmoteándrica*.

Reflexiones finales

El pensar relacional de Panikkar situado en la noción de Trinidad lo lleva a la afirmación radical de Dios como relación. Esta afirmación obliga al autor a dar una argumentación apofática de la Divinidad, la cual consiste en superar la identidad entre Ser y Dios. Para el filósofo de Tavertet, la ecuación Ser y Dios ha gestado la idea de que, habiendo un solo Dios, sólo puede haber un único Ser. De esta forma, esta identidad ha enmarcado la visión substancialista imperante en el mundo occidental.

Muestra de ello, en términos teológicos, es la noción de Trinidad, la cual según el autor no puede ser comprendida bajo el pensar substancialista, pues el misterio trinitario no es una tri-substancia, ni la participación de tres participantes en el Ser. Lo que Panikkar afirma es que en el Dios trino las tres personas que hacen a un solo Dios son relaciones subsistentes y no substancias; manteniendo su concepción del Ser y de Dios como relación.

Para Panikkar, Dios no es una substancia porque no puede estar fuera de las relaciones, es decir, como una participación substancial en las personas que integran la Trinidad. Para el filósofo de Tavertet, Dios es relación porque Dios es trinitario, en tanto que el misterio de la Trinidad no tiene que ver con una concepción triteísta o substancialista.

Según el autor, la Trinidad vendría a ser una relación radical entre el Padre y el Hijo, a través del Espíritu. No hay Padre sin el Hijo ni Hijo sin el Padre, pero a su vez ambos no existen sin el Espíritu. De ahí que, siguiendo el argumento del autor, Dios no puede ser tres personas o tres dioses; Dios es relación porque las tres personas que lo componen son un nudo de relaciones.

A esto es lo que el filósofo de Tavertet denomina relacionalidad radical, a la relación entre Padre, Hijo y Espíritu. Dicho en una palabra, la relatividad radical aplicada a Dios significa abandonar la noción de éste como substancia para llevarlo a una relación genitiva subjetiva de la Realidad. Así pues, la comprensión del autor catalán sobre Dios se establece en su esencia relacional, es decir, trinitaria.

En este sentido, la desontologización de Dios en Panikkar, aunque es un esfuerzo por quitar el Ser a la noción de Dios, no ha sido la única en el mundo académico occidental, ejemplo de ello es Maestro Echkart, *El fruto de la nada* (2008), Emmanuel Levinas con su texto *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (2003), en donde se propone romper con toda noción ontológica de Dios, o a Jean Luc Marion en *Dios sin ser* (2010), en la que es necesario acceder a Dios desde otra perspectiva que no sea la del ser como substancia. De esta forma, aunque ninguno de estos autores se ciñe a una corriente determinada, todos ellos buscan una ruptura con la noción clásica de ser como substancia, para acceder a Dios más allá de las categorías conceptuales y racionales de la tradición. No obstante, la propuesta panikkariana implica un compromiso intercultural e interreligioso, pero sobre todo una nueva visión de la realidad, en la que no hay universales, cosmovisiones, religiones, culturas, que agoten de manera acabada una interpretación de la realidad, cada una observa, vive e interpreta desde la ventana en la que ve; lo que lleva inevitablemente a la necesidad del diálogo.

La nueva visión que Panikkar pretende construir con su intuición cosmoteándrica permite subsanar el quiebre de una realidad dividida, en sujeto-objeto, bien-mal, trascendente-inmanente, teoría-praxis, sin caer en el otro extremo del monismo. Lo que el filósofo catalán pretende es dar cuenta de la relatividad radical de toda la realidad, la cual por sí misma se encuentra en relaciones interdependientes, lo cual resulta imprescindible en el mundo contemporáneo que enfrenta crisis sanitarias, ecológicas, políticas, civiles. Por ello no es válido ni el dualismo ni el monismo, el autor propone una tercera vía, en la que Dios-Hombre-Cosmos son tres dimensiones entrelazadas, las cuales abren paso a una metanoia y así a una nueva inocencia.

En suma, para Panikkar la noción de Dios es un ícono cosmoteándrico, que remite a una experiencia simbólica y por tanto a una experiencia mística, que se encuentra imbricada en la tercera dimensión de la realidad, lo que permite que haya una relación con el Hombre y con el Mundo. El Dios al que hace referencia la obra panikkariana es siempre un dios en relación, de ahí que esté estrechamente vinculado con

la Trinidad y por tanto constituye un elemento central en la intuición cosmoteándrica. Dicho de otro modo, Dios no es un concepto, es una experiencia de la realidad en sus tres dimensiones.

Referencias

Arnau, Juan. (2005). *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*. México: fce.

Bielawski, Maciej. (2013). *Panikkar. Un uomon e il sou pensiero*. Roma: Campo dei Fiori.

Carrera, Óscar. (2019). El pensamiento advaítico de Raimon Panikkar. *Revista de Filosofía,* (44), 211-230.

De San Víctor, Ricardo. (2015). *La trinidad.* Trad. Eduardo Otero Pereira. Salamanca: Sígueme.

Eckhart, Maester. (2008). *El fruto de la nada*. Madrid: Siruela.

Eliade, Mircea. (1999). *Imágenes y símbolos.* Madrid: Taurus.

Eliade, Mircea. (2014). *Lo sagrado y lo profano*. México: Paidós.

Levinas, Emmanuel. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

Marion, Jean Luc. (2010). *Dios sin ser.* Vilaboa: Ellago.

Panikkar, Raimon y Lapide, Pichas. (2018). *¿Hablamos del mismo Dios?* Barcelona: Fragmenta.

Panikkar, Raimon. (1993). *Elogio de la sencillez*. Navarra: Verbo Divino.

Panikkar, Raimon. (1996). *El silencio de Buddha*. Madrid: Siruela.

Panikkar, Raimon. (1998). *La Trinidad*. Madrid: Siruela.

Panikkar, Raimon. (1999a). *La intuición cosmoteándrica*. Madrid: Trotta.

Panikkar, Raimon. (1999b). *The Intra-religious dialogue.* New Jersey: Paulist Press.

Panikkar, Raimon. (2001). *Íconos del misterio*. Barcelona: Península.

Panikkar, Raimon. (2004). *La plenitud del hombre*. Madrid: Siruela.

Panikkar, Raimon. (2005). *De la mística. Experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder.

Panikkar, Raimon. (2005). *Espiritualidad hindú*. Barcelona: Kairós.

Panikkar, Raimon. (2007). *La experiencia filosófica de la India*. Barcelona: Herder.

Panikkar, Raimon. (2016). "Dios en las religiones", en *Obras completas II.* Barcelona: Herder.

Panikkar, Raimon. (2018) "I. Símbolo y simbolización" en *Obras completas IX. 1.* Barcelona: Herder.

Pérez Prieto, Victorino. (2008). *Dios, Hombre, Mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar.* Barcelona: Herder.

Pérez Prieto, Victorino. (2009). La Trinidad. Una perspectiva de Dios para hoy. *Actualidades Pedagógicas*, (54), 201-211.
Pikaza, Xabier. (1976). *Los orígenes de Jesús.* Salamanca: Sígueme.
Pikaza, Xabier. (1990). *Trinidad y comunidad cristiana.* Salamanca: Secretariado Trinitario.
Pons, Guillermo. (1999). *Trinidad en los Padres de la Iglesia.* Madrid: Ciudad Nueva.
Rahner, Karl. (2001). *The Trinity*. London: Herder.
Rahner, Karl. (2007). *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder.
Ratzinger, Joseph. (1983). *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
San Buenaventura. (1942). *Obras I.* Madrid: B.A.C.
Schönborn, Christoph. (1999). *El Ícono de Cristo: Una Introducción Teológica*. Madrid: Encuentro.
Tillich, Paul. (1972). *Teología sistemática I*. Barcelona: Ariel.
Vélez, Abraham. (2003). *Versos sobre los fundamentos del camino medio*. Barcelona: Kairós.
Wilbert, Ken. (1994). *Los tres ojos del conocimiento.* Barcelona: Kairós.
Williams, Paul. (2013). *Pensamiento Budista.* Barcelona: Herder.

Experiencia, *malheur* y amor. Autognosis y conocimiento de Dios según Simone Weil

Juan Manuel Vargas García
Universidad Católica Lumen Gentium
jmvg_unam@hotmail.com

Resumen: Después de contextualizar históricamente el pensamiento de Simone Weil y de trazar algunas comparaciones en el terreno del pensamiento, examino, en un primer momento, la posibilidad efectiva de toda persona de efectuar la autognosis y cómo esa efectividad se trunca una vez que el sufrimiento y el desarraigo han causado la desdicha (*malheur*) en su alma. En un segundo momento, después de explorar algunas consecuencias antropológicas del análisis filosófico de la desdicha, sitúo el problema de la posibilidad de un descenso de Dios como una de las vías legítimas de conocerlo con autenticidad. Frente a las pruebas o demostraciones que intentan explicitar la coherencia o necesidad lógica o metafísica de Dios, Simone Weil apela al rescate que Cristo, el desdichado de la cruz, gana para los que se hallan desgarrados por la violencia y la maldad. En el camino que atraviesa la vivencia de la desdicha, Weil piensa que hay una garantía frente a las formas falsificadas o idolátricas de conocimiento de sí y de la divinidad.

Palabras clave: desdicha, autoconocimiento, antropología.

Recibido: diciembre 1, 2022. **Revisado**: junio 15, 2023. **Aceptado**: junio 29, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.892
Devenires. Año xxiv, Núm. 48 (julio-diciembre 2023): 173-200
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Experience, *malheur* and Love. Autognosis and knowledge of God according to Simone Weil

Juan Manuel Vargas García
Universidad Católica Lumen Gentium
jmvg_unam@hotmail.com

Abstract: After historically contextualizing Simone Weil's thought and then drawing some comparisons in the field of thought, I examine, first, the effective possibility for every person to seek autognosis, and how that effectiveness is truncated once suffering and uprooting have caused affliction (*malheur*) in the soul. In a second moment, after exploring some anthropological consequences of the philosophical analysis of affliction, I situate the problem of the possibility of a descent of God as one of the legitimate ways to know God authentically. Presented with proofs or demonstrations that try to make explicit the coherence or logical or metaphysical necessity of God, Simone Weil appeals instead to the rescue that Christ, the wretch of the cross, wins for those who have been torn apart by violence and evil. On the way through the experience of affliction, Weil finds a safeguard against falsified or idolatrous forms of self-knowledge and divinity.

Keywords: affliction, self-knowledge, anthropology.

Received: December 1, 2022. **Reviewed**: June 15, 2023. **Accepted**: June 29, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.892
Devenires. Year xxiv, No. 48 (July-December 2023): 173-200
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

> *Vivimos en una época sin precedentes y la universalidad que antaño podía estar implícita debe ser en la situación actual plenamente explícita. Debe impregnar el lenguaje y toda la manera de ser. Hoy, ni siquiera ser un santo significa nada; es precisa la santidad que el momento presente exige, una santidad nueva, también sin precedentes.*
>
> Simone Weil, *A la espera de Dios*

En medio de los avatares y turbulencias que marcaron el siglo xx, tanto en el ámbito del pensamiento como en la configuración del mundo social, encontramos grandes desarrollos científicos y tecnológicos, cambios en el manejo del poder económico y transformaciones de las condiciones materiales –cada vez más extremas y excluyentes–, el advenimiento de la guerra y una espiral, siempre ascendente, de dolor y miseria; en medio de ese panorama ambivalente podemos observar que, el sufrimiento a causa de la guerra, la violencia y la incertidumbre, acrecentaron en el espíritu humano, de un modo siempre nuevo, el anhelo por alcanzar respuestas, no sólo válidas sino verdaderamente satisfactorias a sus preguntas más profundas y capaces de servir como punto de partida para la renovación personal y colectiva. En consecuencia, en la filosofía del siglo xx se da una vuelta a tematizar el objeto, el ser y la existencia; los filósofos que intentan alcanzar estos problemas habitualmente tocan el núcleo de su propia existencia y vuelven a las preguntas por la realidad, por la propia identidad y por Dios.

Esta búsqueda de respuestas satisfactorias es, no obstante, aunque responsabilidad de la humanidad misma, una tarea que el filósofo, en cuanto "funcionario de la humanidad",[1] asume. La tarea, como ha evi-

[1] *Cf.* Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* §7, (Barcelona: Altaya, 2000), 18.

denciado Sócrates en la época clásica de la filosofía griega,[2] requiere una reconducción de la mirada, un aprender a ver. En esta reconducción de la mirada, con la misma autenticidad filosófica que Edmund Husserl y quizá un compromiso vital mayor, la "virgen roja" –como le llamaban sus compañeros de la Sorbona– indagaba las profundidades de los problemas que se levantaban a sus ojos. De hecho, como es claro al leer el primero de los epígrafes colocados a las *Reflexiones sobre las causas de la opresión*, redactado en 1934 y publicado póstumamente por Albert Camus en 1955, podemos notar que el afán filosófico que la motiva es el de la "comprensión",[3] pues citando a Spinoza nos dice lo decisivo

[2] Esta idea aparece, entre otros lugares, en la afinidad que Miguel García-Baró encuentra en el ideal que se halla en el corazón de la filosofía socrática y que se abre camino hasta desplegarse en el movimiento fenomenológico. *Cf*. Miguel García-Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología* §1, (Madrid: Trotta, 1999) 13-22.

[3] No es la primera vez que se establece una comparación, paralela o perpendicular, entre Simone Weil y otros pensadores. Por ejemplo, se ha buscado su cercanía, vital y filosófica, con otras mujeres filósofas como María Zambrano, Hannah Arendt o Edith Stein. *Cf*. R. Rius Gatell, "María Zambrano y Simone Weil: notas para un diálogo". *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, 8 (2007): 74-82; García, Edgar. "(Contra) la compasión y la ética del sometimiento en las culturas capitalistas: Hannah Arendt y Simone Weil". *Ambigua: revista de investigaciones sobre género y estudios culturales* 5 (2018): 26-38; Przywara, Erich y Henri Leroux. "Edith Stein et Simone Weil essentialisme, existentialisme analogie". *Les études philosophiques* 11.3 (1956): 458-472. Aunque el vínculo con Edith Stein suela acentuar el cristianismo, la mística y la metafísica como criterios de convergencia, anticipa la posibilidad de acercarla –al menos de algún modo– a cierta forma de fenomenología. Es una posibilidad que, ciertamente, reclama su propia indagación y no ha sido lo suficientemente tematizada pues solo existen un par de artículos sobre ello (*Cf*. Missaggia, Juliana, and Paola Ramos Ávila. "O corpo fenomenológico em Edith Stein e Simone Weil". *Veritas (Porto Alegre)* 66.1 (2021):1-16). Me interesa subrayar aquí otra posible comparación, a saber, entre la fenomenología de Husserl y la filosofía de Simone Weil a propósito de lo concreto. Existen en la literatura reciente diversos textos que, directa o indirectamente, establecen una cierta comparación entre Husserl y Stein (*Cf*. Orellano, Carlo. "Cristo sin Cristo: religión e idolatría desde las miradas de Edmund Husserl y Simone Weil". *Estudios de Filosofía* 19 (2021): 108-128.), sin embargo, notamos que estos textos no tematizan el problema del aparecer mismo ante la vida, es decir, en la articulación –apenas superable– entre vida y mundo. Este gusto por lo concreto es una afinidad que puede dibujarse, por ejemplo, entre Albert Camus –que sería, años después de la muerte de Weil, uno de sus más prolijos editores– y Edmund Husserl, fundador del movimiento fenomenológico, ha sido descubierta y desarrollada por Antonio Zirión, *Cf*. Antonio Zirión Quijano. "Camus, Husserl y el gusto por lo concreto". *Investigaciones Fenomenológicas* 6 (2015):

que resulta "en lo que concierne a las cosas humanas, ni reír, ni llorar, ni indignarse, sino comprender".[4]

Simone Weil[5] nacida el 3 de febrero de 1909, en el contexto de la Primera Guerra Mundial, escribe en uno de los momentos más oscuros y complejos del mundo contemporáneo, sin duda su filosofía fue estructurándose y madurando a partir de las diversas circunstancias de su vida; desarrolló una filosofía que pretende un esclarecimiento de la presencia cruda de lo real frente a toda pretensión intelectualista, por lo que es difícil encasillarla en alguna "escuela".[6] No obstante subsiste en su filosofía un afán comprensivo sobre la realidad más profunda, que identifica con el bien y que se sitúa, como apunta García-Baró, al comienzo de su obra:

> El principio del pensamiento de Simone Weil es el mismo que el de Platón, que el de Sócrates: la certeza de que el bien puro y perfecto no se halla en el mundo, no es uno más de los entes que comparecen en él, si queremos usar la terminología pedantesca de los filósofos contemporáneos. Pero sólo se puede vivir dirigido al bien absoluto; jamás la vida llega a ser propiamente vivible para el hombre cuando en lo que consiste es en adhesión a algo que queda infinitamente por debajo del bien perfecto. No hay nada, pues, en este mundo por lo que se pueda vivir. Y, en cambio, es cierto, más cierto que cualquier otra realidad, que existe el bien puro, precisamente porque falta por completo del mundo.[7]

397-419. Si comparten o no el mismo espíritu filosófico es cosa discutible, lo cierto es que hay una afinidad por la indagación de aquello que compone el fondo mismo de la experiencia –al menos de un modo muy evidente en la primera etapa del pensamiento de Simone– y que conformaría el comienzo de la actividad filosofante.

[4] Baruch Spinoza, *Tratado político* I, § 4 citado en Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, (Madrid: Trotta, 2015), 21.

[5] Acerca de la vida de Simone Weil puede consultarse la biografía de Simone Petrement, *La Vida de Simone Weil.* (Madrid: Trotta, 1997).; o bien la de Carmen Revilla. *Simone Weil: nombrar la experiencia.* (Madrid: Trotta, 2003).

[6] *Cf*. Adrià Chavarria, "Simone Weil y el judaísmo" en Emilia Bea (ed.), *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, (Madrid: Trotta, 2010), 95.

[7] *Cf*. Miguel García-Baró, "El misterio de la caridad según Simone Weil" en *De estética y mística*, Salamanca, Sígueme, 2007, 171-172.

Su existencia[8] estuvo cargada de la experiencia del dolor, la enfermedad, el sufrimiento, la soledad, el anhelo de la verdad y la búsqueda incesante de Dios. De estas experiencias surge un interés radical, genuinamente filosófico, por la verdad, que la llevó a ser crítica con los diversos soportes teóricos y prácticos de la realidad haciendo imposible enmarcarla dentro de una corriente o institución concreta pues su existencia se sitúa más allá de los límites que, inequívocamente, pone el tiempo y el espacio a toda vida humana. Su profunda necesidad de alcanzar las últimas dimensiones de la realidad humana la condujo a solidarizarse con los movimientos obreros, cultivando una vida espiritual profunda, y solidarizándose con los oprimidos y desdichados. Su pensamiento reviste una singularidad y espontaneidad única, se distingue que "el enfoque general de sus planteamientos (están) dirigidos a la transformación de las condiciones materiales y espirituales alienantes para el hombre".[9] En ello, evidentemente, hay una similitud con la filosofía política de Marx pero, como la misma Simone nos dice, "Marx da cuenta admirablemente del mecanismo de la opresión capitalista, pero lo hace sin mostrar apenas cómo este mecanismo podría dejar de funcionar".[10] Lo importante no es para ella solo la denuncia de la injusticia, sino su radical transformación.

Así el pensamiento weiliano avanza –aunque con las dificultades que implican algunas de sus ideas más radicales y poco matizadas, que a menudo se organizan en modo poco riguroso o asistemático– por los derroteros de una heterodoxia pesimista,[11] de una teología mística, a través de una filosofía política que recurre al lenguaje alegórico; no obstante, a pesar de lo disímil de las características de su pensar, no hay modo de desestimar

[8] "Los acontecimientos históricos que nuestra autora, como otros miles de personas, tuvo la desgracia de vivir, influyeron decisivamente en su trayectoria vital más íntima, así como en el contenido de buena parte de sus escritos". Anna Berenguer, "Biografía de Simone Weil" en Carmen Revilla, Anna Berenguer et al., *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*, (Madrid: Trotta, 1995), 13.

[9] Emilia Bea Pérez, *Simone Weil: La memoria de los oprimidos,* (Madrid: Encuentro, 1992), 14.

[10] Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, (Madrid: Trotta, 2015), 25.

[11] *Cf.* Scott B. Ritner, *The Critical Spirit. The Pessimistic Heterodoxy of Simone Weil* (Tesis doctoral), New School for Social Research, 2018.

sus intuiciones más originales, mismas que explicitan el rigor intelectual, la convicción y sinceridad con las que esta peregrina del siglo xx indagó aquellas cuestiones más fundamentales de la existencia, en un continuo seguimiento de la verdad, luchando contra las fuerzas opresoras y encarnando en sí misma, de un modo insólito y atípico aun entre los filósofos,[12] las consecuencias de tal compromiso al punto de alcanzar, como vemos en el epígrafe a este escrito, la vivencia religiosa. Ella misma nos recuerda que la falta de sinceridad en la búsqueda de la verdad conduce a un extravío terrible, así, "las más brillantes facultades se corrompen en cuanto se las ejerce con vistas a otra cosa que no sea la verdad".[13]

1. Filosofía, experiencia y fenomenicidad

La verdad y la claridad en las cuestiones fundamentales son, posiblemente, las más difíciles de alcanzar. Esto es así sobre todo en la actividad teorética, porque los fundamentos o principios son aquella base sobre la que se apoyan los demás elementos; de modo que, si éstos se mueven, todo el edificio teórico se tambalea. La crítica ayuda a la teorética a establecer sus límites y comprender más su propia naturaleza. Por eso es incómoda la filosofía, al menos la filosofía que se realiza de modo riguroso, pues tomando como punto de partida una determinada comprensión de la realidad, exige revisar el modo en que uno dirige esa mirada sobre esa realidad y los modos en los que se produjeron los diferentes sentidos que el mundo tiene para nosotros. Sin importar los efectos que estos descubrimientos tienen para el orden de cosas en el terreno social, moral, político.

Maurice Merleau-Ponty señala en *Filosofía y lenguaje* que el filósofo es capaz de hacer una transformación o ampliación del sentido que adquiere el mundo, tal como éste aparece en el horizonte cotidiano de la percepción, hacia lo que aparece, incluso en el campo mismo de la

[12] Así lo piensa, por ejemplo, Ana Patricia Pahlén Santaella. "Una filósofa y escritora atípicamente comprometida: Simone Weil". *Sur: Revista de literatura* 10 (2017): 12.

[13] Simone Weil, "Cuestión de la igualdad de los espíritus" en *Primeros escritos filosóficos*, (Madrid: Trotta, 2018), 234.

percepción, si aprende a reconducir la mirada hacia aquello que se manifiesta en el conjunto del aparecer como desencajado, de modo que el filósofo inicia una búsqueda por llevar la claridad y la distinción de la comprensión hacia lo insospechado, lo no tematizado, lo diferente y lo irracional; de este modo, "el filósofo aprende a conocer, al contacto de la percepción, una relación con el ser que hace necesario y posible un nuevo análisis del entendimiento".[14] En el fondo, esta comprensión no es otra cosa que un nuevo ensayo, cada vez más riguroso, sobre el ser de la experiencia. Este análisis suele retrotraerse a la percepción porque, como señalara Kant en la Introducción a la *Crítica de la razón pura*, "no hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia".[15]

¿Cómo tomar, siendo seres de experiencia, otro camino? Parece que, de no ser imposible, requeriría una amplia justificación colocar un comienzo más originario que la experiencia. No es extraño encontrar en la obra temprana de Simone Weil un intento sincero por descifrar los problemas y los misterios –si seguimos aquella división que hiciera Maurice Blondel de los temas filosóficos– que componen el mundo.[16] Entre sus *primeros escritos filosóficos* encontramos que se interesó por la teoría cartesiana de la ciencia y la explicación del mundo material como extensión.[17] Aparece también una identificación entre percepción y experiencia que supondrá el sustrato, incluso en los ulteriores estratos de su producción escrita, del que partirá cualquier desarrollo conceptual. De hecho, como apunta Andrés E. García, "Weil se acerca más al intento fenomenológico de abordar 'las cosas mismas', 'la experiencia muda' prerreflexiva y antepredicativa a la que ya es inherente un sentido que luego es posible llevar a la expresión".[18]

Este interés por la radicalidad, que pasa necesariamente por la crítica, produce un desplazamiento conceptual en la manera de abordar la

[14] Maurice Merleau-Ponty, *Filosofía y lenguaje. Collège de France, 1952-1960*, (Buenos Aires: Proteo, 1969), 11.

[15] Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* B1, (Madrid: Taurus, 1997), 41.

[16] *Cf*. Gabriel Marcel, *Diario Metafísico*, (Buenos Aires: Losada, 1956), 163-164.

[17] Simone Weil, "Ciencia y percepción en Descartes" en *Sobre la ciencia*, (Buenos Aires: Cuenco de plata, 2006), 9-93.

[18] *Cf*. Andrés Esteban García, *Percepción y lectura en la filosofía de Simone Weil* (Tesis doctoral), (Buenos Aires: UBA-FFyL, 2015), 19.

experiencia en la obra de Simone Weil;[19] así, la caracterización de la experiencia humana primeramente centrada en la percepción –más propia de los escritos de juventud– pasa –en la etapa que va de 1939 a 1943– a entender la experiencia humana como una "lectura" de significaciones. La lectura, a diferencia de la percepción, implica un cierto misterio que excede el darse inmediato de un objeto a nuestra sensibilidad. El análisis de la percepción contribuye a la elaboración de una ciencia más rigurosa pero alcanza la profundidad última de la urdimbre que es el ser humano. Por eso es que avanza hacia esta lectura de la existencia, pues, como ella misma señala, "hay un misterio en la lectura, un misterio cuya contemplación puede ayudar, sin duda, no ya a explicar, sino a aprehender otros misterios de la vida de los hombres".[20]

A pesar de esta diferencia terminológica, notamos que los temas desarrollados en las obras de madurez se encuentran ya en el centro de sus preocupaciones en los primeros años de reflexión filosófica, y, desde esa época, elabora diversos intentos por responder al modo en que interactúan y se integran en la experiencia humana problemas de tipo gnoseológico, ético, político, histórico y religioso. Las experiencias, los problemas y las vidas que llevaron a Simone Weil a profundizar su comprensión de la historia de la filosofía y de la religión, la estructura de la experiencia y los engranajes que mueven el mundo constituirán un motivo continuo para la reflexión; a lo largo de toda su obra sus pensamientos están marcados por el límite como un motivo teórico sobre el que dirigir la atención. A esto es, sin duda, a lo que se refería Jan Patočka cuando afirmaba que frente al mundo que solo es capaz de ver la proyección mundana de la filosofía, "la filosofía, en cambio, ve el mundo tal y como es, pues su tema no es otro sino este".[21]

Para la filósofa francesa se produce –en el mundo y en la esfera de lo social– un orden como consecuencia del juego de unas fuerzas y energías que se limitan y equilibran entre sí o ejercida produciendo transforma-

[19] *Cf.* Miklós Vetö, *The Religious Metaphysics of Simone Weil*, (Albany, NY: SUNY Press, 1994).
[20] Simone Weil, "Ensayo sobre la noción de lectura", en AA.VV., *Simone Weil. Experiencia y significado del misterio de la existencia*, *Revista Anthropos* 211, 2006, 66.
[21] Jan Patočka, *Libertad y sacrificio*, (Salamanca: Sígueme, 2007), 22.

ción, dolor, opresión e, inclusive, la muerte. En el texto que Simone Weil redactó sobre la *Ilíada*, que bien puede ser considerado el primer escrito de la etapa de madurez, aparece un tema en el pensamiento clásico que se asocia directamente con la existencia que es, precisamente, el de la fuerza. La fuerza que ejercemos contra otros, que es ejercida contra nosotros o que somete el mundo. "El alma humana aparece sin cesar modificada por sus relaciones con la fuerza, arrastrada, cegada por la fuerza de que cree disponer, encorvada bajo la presión de la fuerza que sufre".[22] La transformación del hombre en un cadáver se produce, además de por el paso del tiempo y las contingencias inherentes a la finitud del cuerpo, por la fuerza a la que nos hallamos sometidos; esto es, si una fuerza se ejerce contra nosotros hasta el "extremo", es decir, por encima de nuestros límites, no habrá nadie, ahí donde antes había alguien. Esta reflexión la llevaría a pensar en la relación, tan complicada, entre vida, dignidad, derecho y sufrimiento. Así, pasó a considerar que en realidad es el ser humano concreto, y no la persona, lo que hay de sagrado en cada uno de nosotros. "En cada hombre hay algo sagrado. Pero no es su persona. Tampoco es la persona humana. Es él, ese hombre, simplemente".[23] Estas palabras remiten a la necesidad de una antropología como fase esencial –acaso primera en cuanto a su importancia– para el trabajo filosófico. No dejan, sin embargo, de recordar aquel pasaje de *Moby Dick* cuando se antepone el problema del sentido de la existencia personal como clave hermenéutica de las ulteriores realidades.

> Champollion descifró los rudos jeroglíficos egipcios. Pero no hay un Champollion que descifre los misterios de cada persona y de cada rostro humano. La fisionomía, como las demás ciencias, no son más que fábulas pasajeras. Si Sir William Jones, que leía en treinta lenguas, no podía leer en el rostro simple de un campesino sus profundos y sutiles sentidos, ¿cómo un analfabeto como este Ismael espera leer el difícil idioma impreso en la frente de la ballena? Pongo esa frente delante de ustedes: traten de leerla.[24]

[22] Simone Weil, "La *Ilíada* o el poema de la fuerza", en La fuente griega (Madrid: Trotta, 2005), 15.

[23] Simone Weil, "La persona y lo sagrado" en *Escritos de Londres y últimas cartas*, (Madrid: Trotta, 2000), 17.

[24] *Cf.* Herman Melville, *Moby Dick* LXXIX.

Así, develado el misterio del hombre parece que los demás velos se transparentan y comienzan a dejar que se manifieste aquello que velan. Por eso el mecanismo de la opresión busca anular necesariamente la subjetividad reflexiva y, por eso, nada hay sobre la faz de la tierra más malo que buscar poner a los hombres en ese estado de indefensión tal que no sean para ellos mismos más que parte del entramado del mundo y no ya sujetos constructores de ese mundo. Vemos que esta preocupación antropológica exhibe un corazón capaz, como dijera Simone de Beauvoir al conocerla, de latir –con autenticidad y radicalidad– "a través del universo entero".[25]

2. Autognosis, *malheur* y amor: antropología y teología

Uno de los problemas centrales –en lo que podemos llamar la antropología de Simone Weil– es si existe, en cada hombre, la posibilidad efectiva de conocerse a sí mismo y, derivado de esto, si la facultad de *autognosis* resulta ser esencialmente constitutiva, es decir, un criterio de diferenciación de lo humano, parte de su esencia. Afirmarlo sin ninguna resistencia sería asumir una postura esencialista un tanto ingenua. ¿Verdaderamente podemos afirmar, en un mundo que se empeña en inventar modos siempre nuevos de esclavitud y miseria, que todo hombre tiene la capacidad de conocerse a sí mismo, sin importar las circunstancias en las que se encuentra inmerso? ¿Sería posible plantear una objeción a la postura socrá-

[25] Es bastante conocida la anécdota del encuentro entre Simone Weil y Simone de Beauvoir en la Sorbona; diferencia, envidia y distancia caracterizaron el momento. A continuación reproduzco la anécdota del encuentro tal como nos es contada por Simone de Beauvoir: "Una gran hambre acababa de asolar a China y me habían contado que al enterarse de esta noticia, ella se había echado a llorar: esas lágrimas forzaron mi respeto aún más que sus dones filosóficos. Yo envidiaba un corazón capaz de latir a través del universo entero. Un día logré acercarme a ella. Ya no sé cómo se inició la conversación; declaró en tono cortante que una sola cosa contaba hoy sobre la tierra: la Revolución que daría de comer a todo el mundo. Respondí, de manera no menos perentoria, que el problema no era hacer la felicidad de los hombres, sino encontrar un sentido a su existencia. Me miró de hito en hito: 'Se ve que usted nunca ha tenido hambre', dijo. Nuestras relaciones se detuvieron ahí". Simone de Beauvoir, *Memorias de una joven formal*, (Barcelona: Edhasa, 1983), 247-248.

tica del γνωτί σεαυτόν, es decir, podría haber uno o más casos en los que el hombre estuviera imposibilitado para la *autognosis*? ¿Cómo afirmar la capacidad reflexiva del ser humano cuando hay tantos seres humanos que son cosificados en favor de los más frívolos intereses? ¿Esta afirmación de la sustancia del alma y sus facultades es suficiente para salir al paso ante las atrocidades en el terreno social y político de una humanidad que parece devorarse a sí misma? ¿Cómo pensar, si no como abandono, que Dios haya creado al alma capaz de Él y de la verdad pero atada a una contingencia irrefrenable? Es conocido que la antropología cristiana se apoya en la filosofía de la interioridad que desarrolló san Agustín;[26] esta antropología asume que el acceso a Dios, o al menos uno de los caminos posibles a Dios, se da a través de la interioridad. Esto es evidente si recordamos aquellas palabras del *De vera religione* cuando afirma que "Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas".[27]

No es extraño, después del Curso en el College de France (1981-1982), pensar que el ascenso y entronización del γνωτί σεαυτόν relegó o al menos eclipsó en algún modo al concepto de ἐπίμέλεία ἑαυτοῦ que, según Michel Foucault, al ser más originario le da el sentido propio y que, con el advenimiento del cristianismo, sería radicalmente modificado en el decurso de la historia de las ideas que implicaron la construcción de nuevos conceptos occidentales de "sujeto" y "verdad", condicionando así la antropología al servicio de una moral religiosa. El hombre, bajo esta visión, al no ser capaz de la verdad, no al menos sin hacer alguna conversión o preparación, necesita un trabajo que Foucault denomina "espiritualidad", y que en Occidente reviste dos modos fundamentales: ἔρως y ἄσκησις. Este ascenso espiritual del sujeto lo realiza y transforma, por eso el gnosticismo sería tan rechazado en la antigüedad cristiana pues implica un movimiento que satura el acto de conocimiento como vía de acceso a la verdad divina.[28] Esta unidad del cómo tener acceso a

[26] *Cf.* Felix Gabriel Zombobah, "Augustine's anthropology: homo capax Deii", en *Journal of African Studies and Sustainable Development* 3, 5 (2020): 470-479.

[27] Agustín de Hipona, *De vera religione I*, 39, 72.

[28] Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France* (1981-1982), (México: FCE, 2012).

la verdad y la práctica de la espiritualidad se rompería con la filosofía de Aristóteles, pues constituye una excepción y no la cumbre del pensamiento clásico.

En cualquier caso, y esto me parece una simple extensión de la propuesta de Simone Weil a la cuestión de la ἐπίμέλεία ἑαυτοῦ, parece que existen condiciones en las que le resulta imposible al hombre conocerse y, en tal circunstancia, también quedaría anulada la inquietud de sí (ἐπίμέλεία ἑαυτοῦ). Esa condición es lo que denomina *malheur*. El siglo pasado, con su violenta crisis existencial para la humanidad, suscitó en nosotros la conciencia de la dificultad, la finitud, la perversidad y, siguiendo el pensamiento de Weil, de la diferencia entre dolor, sufrimiento y desdicha (*malheur*).[29]

El siglo xx –con toda la crudeza de las desdichas que sus años han producido– nos ha revelado, contra las metafísicas de la bondad, que el mal existe y que el peor mal no es el que se sufre, sino el que se ejerce. Ha devuelto interés a las palabras del Gorgias platónico que enseñan que es mejor sufrir una injusticia que cometerla. Los estragos causados a la humanidad por las guerras mundiales[30] cambiaron la manera en que el hombre se interesó por explicar su modo de ser, por la acción, la justicia, el mal y la política. El mal se presenta como un límite. "No hay que buscar demasiado en la historia de la filosofía para ver cómo la pregunta acerca del mal, desde siempre, se manifiesta como algo muy problemático y enlazado con lo que nos impide hacer algo".[31]

Es precisamente en este periodo de la guerra y la posguerra que, frente al problema del mal y su articulación con la antropología, surgen los existencialismos –ateos y cristianos–, la filosofía personalista y a partir

[29] Las traducciones al español de las obras y escritos de Simone Weil han dado el término de desdicha (a veces también traducida como desgracia) como el equivalente del *malheur* francés, como está en las versiones originales, literalmente podría traducirse como "mala suerte", pero no tendría demasiado sentido hacerlo así, ya que en español esa frase no tiene el mismo significado que tiene en francés.

[30] *Cf.* Pierre Renouvin. *La crisis europea y la primera guerra mundial (1904-1918): La expansión intelectual,* (Ediciones Akal, 1990); Wolfgang Benz y Hermann Graml, *Europa después de la Segunda Guerra Mundial.* (Madrid-México: Siglo XXI, 1986).

[31] Stefano Santasilia, "Sugerencias para una posible fenomenología del límite", en *Interpretatio. Revista de hermenéutica* 1.1 (2016): 109.

de ella la psicología humanista[32] con ese sobrado entusiasmo por la persona. En realidad,

> Simone Weil no pretendió elaborar una serie de propuestas sugestivas o sugerentes. Su actividad intelectual es el esfuerzo sostenido por dejar aparecer lo que la realidad es, con toda la riqueza de posibilidades que ésta, cuando lo es, es decir, cuando no se presenta ficticiamente encubierta, por sí misma ofrece. Este esfuerzo, que nos aparece en la forma de un pensamiento dotado de biografía propia, se desarrolla en una pluralidad de niveles; de él nos llega una escritura, en parte, indefensa y, en parte, incisiva; una escritura que altera los moldes semánticos y argumentativos habituales y, al hablarnos de sí y de su entorno, incita a una permanente reflexión.[33]

[32] La psicología humanista entra al terreno de la psicología en la segunda mitad del siglo XX como una cierta "tercera fuerza" entre el psicoanálisis y la psicología conductual. Su aparición no se da tras el desarrollo teórico de un determinado pensador o una publicación inaugural, como sí ocurre con las figuras de Sigmund Freud (*Die Traumdeutung*, 1900) y John B. Watson (*Psychology as the behaviorist views it*, 1913). El humanismo surge de la inconformidad de ciertos teóricos y psicoterapeutas que se mantenían resistentes a adoptar el conductismo o el psicoanálisis de forma rigurosa; subyacía una idea de superar el mecanicismo que compartían tanto el psicoanálisis como la psicología conductual. La crítica del humanismo a estas posturas psicológicas se dirige a la idea de ser humano que subyace en ellas. "El primero contemplaba al individuo como un sujeto pasivo, una especie de máquina respondiente a la estimulación y las provocaciones ambientales. El segundo lo había definido como un ser indefenso, esclavo de las motivaciones inconscientes". (Francisco Tortosa y Cristina Civera, *Historia de la psicología*, Madrid, McGraw Hill, 2006, p. 419.) La psicología humanista expresa una orientación holística, un acusado interés por la consideración global de la persona, al tiempo que plantea un descrédito de la psicología que adopta un modelo naturalista. Su constitución formal se producía en 1961 y fue fundada por A. H. Maslow, Ch. Buhler y R. May. Un año más tarde, celebraba su primera reunión nacional la American Association for Humanistic Psychology (AAHP, nombre que cambió en 1969 por el de Association for Humanistic Psychology) y aparecía también el primer número del *Journal of Humanistic Psychology*. La llamada "tercera fuerza" procede de la confluencia de diversos grupos psicológicos que coinciden en su base filosófica existencialista y personalista. Algunos autores hablan de una base fenomenológica, tomando ésta como sinónimo del existencialismo, o este último como la evolución de ella. Nombres como los de Edmund Husserl, Martín Heidegger, Max Scheler, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty y Emmanuel Levinas, suelen ser asociados a esta postura. Ambos términos filosóficos se toman casi como sinónimos. La simpleza con que se da esta apropiación de la filosofía fenomenológica es indicativa de la profunda desconexión entre ambos proyectos, desde esa óptica parece que la fenomenología es una simple consideración subjetivista, de la prioridad que tiene la experiencia en primera persona y la "validez total" de la interpretación y reporte que el sujeto hace de tal experiencia sin interés por la teoría fenomenológica de la evidencia, de la verdad o de la constitución objetiva de la realidad.

[33] Carmen Revilla, "Descifrar el silencio del mundo" en Carmen Revilla, Anna Berenguer et al., *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo,* (Madrid: Trotta, 1995), 39.

En ese sentido, la antropología de Weil no es personalista, ni puede serlo, pero, como señalan Carmen Revilla y Miguel García-Baró, resulta ser, pese al tono sombrío y oscuro de algunas de sus obras, genuinamente optimista,[34] pues no deja al hombre encerrado en el completo sinsentido, en el inconmensurable abismo del mal; sino que, pese a todo, parece haber una esperanza que requiere coraje, compromiso y responsabilidad. Así, la antropología de Simone Weil se mueve en coordenadas peculiares. La libertad, lejos de ser metafísicamente definida como un ente abstracto, se sitúa como una realidad entre dos extremos, así "un hombre sería completamente esclavo si todos sus gestos procediesen de una fuente distinta a su pensamiento, bien las reacciones irracionales del cuerpo, bien el pensamiento de otro";[35] de este modo, la libertad auténtica no es la fantasía hedonista del narcisista en la que tiene una vida llena de privilegios y satisfactores, privado de prohibiciones, límites y negativas. La libertad tampoco será vivir bajo la sombra de la industria o la sociedad; en ambos casos vemos que el hombre queda reducido a una pieza dentro de una gran máquina. Ambas son formas inauténticas de vivir, pues truncan –sea bajo el dominio directo o bajo la ilusión de ser el que domina– la auténtica razón de la vida e imposibilitan la reflexión. Despojan al alma de sí misma y condenan al hombre a ser un mero pedazo del mudo, pasa a ser una cosa de uso de sus opresores, un mero útil cuyo modo de ser, como dijera Heidegger, es *estar a la mano* (*Zuhandenheit*).[36]

La vida, siempre que no se viva de cara a una búsqueda radical del bien y de la verdad, se vuelve insoportable por lo que solo es vivible bajo el manto de la mentira. La paciencia, frente a un mundo que se revela lleno de falsedad, violencia y sufrimiento, no parece suficiente. Se requiere una virtud más allá de la paciencia, la vida de cara a la verdad exige valor. Frente al mundo que se nos revela como "gravedad", es decir, una fuerza

[34] Miguel García-Baró, "El misterio de la caridad según Simone Weil" en *De estética y mística*, Salamanca, Sígueme, 2007, 174 y Carmen Revilla, Anna Berenguer et al., *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*, (Madrid: Trotta, 1995).

[35] Simone Weil, "Bosquejo teórico de una sociedad libre" en *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, (Madrid: Trotta, 2015), 67.

[36] Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* §15, (Madrid: Trotta, 2020), 90-91.

sometida de modo ciego a la necesidad, aparece en el horizonte una segunda fuerza, ya no natural sino sobrenatural, que Weil llama "gracia". La gracia, frente al descenso propio de la gravedad, es una fuerza capaz de resistirla e incluso superarla mediante un ascenso. "La resistencia impávida en la verdad dolorosa sobre el peso muerto del mundo, en donde nada hay por lo que se pueda vivir, atrae sobre sí la llegada de esta segunda fuerza y de una segunda lógica. Además de la lógica natural de la gravedad, existe la lógica sobrenatural de la gracia".[37] Precisamente el mundo sometido a la necesidad, es decir, en la necesidad de lo necesario se muestra un bien que se sitúa más allá de esa necesidad a través de la verdad, la belleza y el bien. Por eso la creación es un desgarro de Dios, pues sostiene –en cada caso– la propia existencia, libre, frágil y capaz del mal por el amor. Que existan, como sostenidas en el ser por Dios, realidades capaces del mal solo constituyen una prueba del amor tan grande que es Dios.

Sin duda que el mal, el sufrimiento, la dificultad comportan problemas tematizados por la filosofía a lo largo de su historia. No obstante Simone Weil plantea una diferencia radical entre todo ello y la desdicha. La desdicha (*malheur*) es resultado de lo que, en la actualidad, podemos llamar violencia estructural y sistemática cuando su efecto es una mutilación del alma que la experimenta. A diferencia del sufrimiento padecido y del castigo merecido, en la desdicha el alma no es capaz de anticipar, no encuentra salidas, pues realiza una degradación del sentido de la propia existencia. Simone Weil empleó, por primera vez, el concepto de *malheur* para describir la experiencia –que también vivió en carne propia– de la explotación que la clase obrera padecía en la fábrica. Ahí reconoció que hay un dolor que trasciende el límite del cuerpo y afecta las profundidades del alma. Es una esclavitud y humillación que llevan a la persona –en ese caso al obrero, aunque no exclusivamente– a sentirse indigno de cualquier derecho propio.

En uno de sus primeros escritos, Simone Weil hace una crítica a los fundamentos ideológicos sobre los que la guerra se yergue como algo po-

[37] Miguel García-Baró, "El misterio de la caridad según Simone Weil" en *De estética y mística*, Salamanca, Sígueme, 2007, 173.

sitivo, a pesar de sus consecuencias sociales,[38] hace un diagnóstico descriptivo de la guerra moderna.[39] En esta misma línea describe una relación entre la guerra y la economía capitalista, en donde la guerra armada sólo es una proyección de una guerra mayor, menos evidente, pero más enraizada en el corazón humano, es decir, en la competencia. La materialización de la competencia se da en la violencia y ¿qué circunstancia hay que sea más violenta que la guerra?, realmente ninguna, la guerra es una concretización auténtica de la violencia y, a la vez, es colectora de todas las formas de violencia porque en su esencia es el anhelo de uno o más hombres por exterminar a otro hombre o grupo de éstos, siendo su objetivo la aniquilación. Weil aclara que la diferencia fundamental entre el régimen capitalista y la guerra es el nivel de coerción que se ejerce sobre los subordinados; los patrones sólo pueden amenazar al trabajador con el despido, pero los soldados son condicionados con su propia vida, la cual puede serles arrebatada por el estado ante cualquier ápice de desobediencia, el trabajador –en cambio– puede simplemente buscar otro trabajo. Esta realidad, tan cercana, de la guerra le permitió descubrir que el hombre tiene dos alternativas, se encuentra frente a dos caminos entre los cuales elegir, pude optar por la guerra, o bien, por la opresión, pero cualquiera que fuera su elección tiene por resultado perder.[40]

Estas reflexiones y experiencias se concretaron en las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, en ese ensayo realizó, además de una crítica al marxismo, el planteamiento de un problema fundamental, a saber, el de la dignidad. Si estamos tan determinados por las condiciones materiales de la existencia, por la naturaleza y la historia, "¿cómo hablar de libertad?, ¿cómo puede haber dignidad humana? ¿Cómo pueden tener los seres humanos alguna responsabilidad sobre su destino?".[41] La respues-

[38] Simone Weil, "*Reflexions sur la guerre*", en *Œuvres complètes, t. II: Écrits philosophiques et politiques, vol. 1: L'engagement syndical (1927-1934)* (París: Gallimard, 1988), 288-299.

[39] *Cf.* María Clara Lucchetti, *Simone Weil: La fuerza y la debilidad del amor*, (Estella: EVD, 2009), 89.

[40] María Clara Lucchetti, *op. cit.* p. 92.

[41] Simone Weil (ed. Eric O. Springsted), *Escritos esenciales,* (Santander. Sal Terrae, 2000), 22.

ta que esboza es que, a pesar de que no podemos librarnos de un modo completo de la necesidad, lo cierto es que sí podemos reconocerla y, en un segundo momento, hacer de esta necesidad algo propio, dándonos a ella desde la libertad, entonces el hombre alcanza la dignidad humana en el reconocimiento y elección libre del trabajo. Esto no es posible en condiciones de opresión y anulación de la subjetividad.

El contacto con el objeto de su reflexión le permitiría llevar claridad al discurso para la transformación de la sociedad. Este ejercicio de estudio no fue el de un espectador ajeno, sino de observador participante –según la jerga de las ciencias sociales– en el más genuino sentido, pues la filosofía la condujo a insertarse en la vida obrera de su época; como es sabido, de 1934 a 1935 trabajó en tres fábricas de París, viviendo en un barrio obrero y únicamente con el sueldo que ganaba. La experiencia resultó ser un tanto más complicada para ella que para la mayoría de las compañeras que tenía, esto debido a su debilidad corporal; sus continuas migrañas y su torpeza física le hacían muy difícil seguir el ritmo de producción fabril, esto causó considerables estragos a su salud. Lo más importante que descubrió en las fábricas es "que el trabajo en esas condiciones era humillante para todos y destruía todo sentido de la dignidad humana".[42] Esa humillación causaba estragos en el alma de los obreros, llegaba a las profundidades de su ser y producía un efecto al cual llamó desdicha (*malheur*). La marginación social forzada, la hambruna, la colonización, la exclusión, son caminos para producir el desarraigo necesario para esa ruptura en el alma. La desdicha está claramente diferenciada del sufrimiento, son cosas distintas. Mientras que el sufrimiento es una experiencia en la que todo refiere al dolor físico o que es análoga a este tipo de dolor, la desdicha es una realidad específica, que se apodera del alma. Simone Weil lo refiere así: "En el ámbito del sufrimiento, la desdicha es algo aparte, específico, irreductible: algo muy distinto al simple sufrimiento. Se adueña del alma y la marca hasta el fondo con una marca que sólo a ella pertenece: la marca de la esclavitud".[43]

[42] *Ibídem* p. 23.

[43] Simone Weil, "El amor a Dios y la desdicha" en *Pensamientos desordenados,* (Madrid. Trotta, 1995), 61.

Weil plantea que el verdadero enigma de la vida no es el dolor, como se ha pensado muchas veces. El dolor meramente físico es efímero y no deja huellas en el alma, una vez que ha pasado el sufrimiento no tiene efecto profundo en el hombre. Por eso las vejaciones incidentales no destruyen el alma aunque sean terriblemente dolorosas o humillantes; la exposición prolongada y sistemática a ello, sin embargo, condicionan y rompen la existencia de un modo, la mayor de las veces, irreparable. Precisamente si este dolor le hace sufrir de modo continuo pocas veces dejará el alma en paz; así, poco a poco, se convertirá en una perturbación más profunda del alma, tocará las honduras más sensibles de la vida del ser humano y la convertirá en algo, la habrá degradado. Este mal es más que el mero sufrimiento –que es ya algo terrible–, la persona probablemente habrá alcanzado la desdicha, porque la desdicha va generalmente asociada con el dolor físico y habrá quedado esclavizada su propia interioridad reflexiva.

La desdicha, en términos de Simone Weil, "es un desarraigo de la vida, un equivalente más o menos atenuado de la muerte",[44] este "desarraigo" significa arrancar lo humano del hombre, es una condición en la que no se puede actuar libremente, es una aniquilación de la persona, tiene la capacidad real de matar el alma humana aunque su corporalidad siga viviendo, implicando una degradación de lo personal (físico y psicológico) y de lo social. La concurrencia de estos tres elementos configura, si alcanza a degradar lo humano del hombre, la desdicha. Ésta sólo es real cuando el acontecimiento que la causa inunda todo el ser, cuando se adueña de la vida, cuando alcanza todas y cada una de las partes (social, psicológica y física) revistiendo especial importancia la degradación social.[45] La desdicha es deshumanizadora, "es un estadio extremo en el que se manifiesta la verdad de la condición humana",[46] y ya que un mismo hecho pude sumir a una persona en la desdicha y a otra no, sólo se puede experimentar desde la vivencia; no es posible para alguien (incluso

[44] *Ibídem* p. 62.
[45] *Idem*.
[46] Emilia Bea Pérez. *op. cit.,* p. 222.

alguien que ha sufrido mucho) comprender lo que significa la desdicha si no ha entrado en contacto con ella.[47]

El problema con la desdicha se hace más grande porque "aquellos que han sido mutilados por la desdicha no están en condiciones de prestar ayuda a nadie y son incapaces de desearlo",[48] la desdicha deja al hombre en el vacío, imprime en el alma una repulsión de sí mismo, y poco a poco inyecta un sentido de inercia, esto provoca una complicidad del desdichado con la propia desdicha, "esta complicidad obstaculiza cuantos esfuerzos pudiera hacer para mejorar su suerte y hasta le impide buscar los medios para liberarse; a veces le impide incluso el deseo mismo de lograrlo".[49] Por eso, a pesar de que se le trate de ayudar a un desdichado no habría efecto alguno; aunque se le devolvieran sus derechos, su dignidad, el poder, sería en vano porque no ha quedado nadie dentro de ese cuerpo que pueda ejercerlos, vive en una aparente conformidad, no hay posibilidad de volverse hacia sí mismo y buscar los medios para liberarse, se es esclavo de la desdicha. Pero, aunque de modo dramático, el alma experimenta la incompatibilidad entre la desdicha y la verdad, entre la mentira y la vida, por lo que la adhesión radical a la verdad implica soportar con valor el peso de la desdicha, ahí donde queda apenas algún ápice de sentido, ahí donde el alma se siente anulada y atada al engranaje ciego del mundo y su necesidad. De este modo, la resistencia a la subordinación a la mentira conduce a un, nada sencillo, compromiso político. En medio de este horror que entra en el alma hay una ausencia de amor y de motivos para amar, pero resulta fundamental que el alma continúe amando en el vacío, o que por lo menos alguna ínfima parte de sí desee amar, si esto no sucede la ausencia de Dios se hará definitiva.[50]

Esto no significa que haya hombres naturalmente no-libres, porque la desdicha no es en ningún caso algo propio de la naturaleza humana, es causada por el ejercicio del poder que unos hombres realizan con el objeto de someter a otros; cuando éstos han logrado infundir la desdicha en

[47] Simone Weil, *"El amor a Dios". op. cit.*, 63.
[48] *Idem*.
[49] *Ibídem* p. 65.
[50] *Ibídem* p. 63.

el alma de alguien (aun sin saber lo que es la desdicha o las consecuencias que tendrá), el desdichado queda imposibilitado para la libertad, se anula esa facultad y la vida se reduce a un camino unidireccional, anula la identidad de la persona humana, lo reduce a una realidad individual y anónima, lo reduce a un objeto y, habiendo llegado a esta condición, nunca creerán que son alguien,[51] serán como objetos dejados caer y precipitados hacia el suelo por la gravedad.

Sin embargo, éstos no pueden ser ayudados por aquellos que no han tocado la desdicha, pues su densidad es tal que son eventualmente arrastrados por ella o incrementan con sus acciones la desdicha de los desdichados. "Aquellos que no han mirado la cara de la desdicha o no están dispuestos a hacerlo, no pueden acercarse a los desdichados más que protegidos por el velo de la mentira o la ilusión".[52] La realidad funciona sometida a unas leyes ciegas y precisas, que funcionan con independencia a las necesidades y anhelos humanos. El ser humano está inserto en el universo sometido a estas pautas estructurales que gobiernan la misma realidad, generando en él necesidades que posibilitan la desdicha como un estado de total incumplimiento de sus necesidades más básicas.[53] Consecuentemente, el desdichado, que deja de reconocerse a sí mismo, deja de dirigir sus propias acciones, está imposibilitado para conocerse, porque no hay a nadie a quién conocer dentro de sí. "Por este motivo, quienes precipitan en la desdicha a los que no están preparados para recibirla matan sus almas".[54]

Ante una situación tan extrema de la realidad, en donde la desdicha es una posibilidad universal para el alma humana que es frágil y puede ser destruida, surge la pregunta ¿cómo Dios puede dar el poder a la desdicha de introducirse en el alma humana y apoderarse de ella? Esta pregunta, por cierto, provoca en Simone Weil un giro espiritual, un anhelo de verdad que la encaminó hacia una aproximación mística al núcleo del cristia-

[51] *Ibídem* p. 66.

[52] Simone Weil, "Nuevas reflexiones sobre el amor a Dios y la desdicha" en *Pensamientos desordenados,* (Madrid. Trotta, 1995), 81.

[53] *Cf.* Josep Otón. *El camino espiritual de Simone Weil,* (Madrid: San Pablo, 2009), 78.

[54] *Ibídem* p. 64.

nismo: Cristo crucificado. La fe no era en Simone Weil una mera posición intelectual, pero tuvo profundas consecuencias intelectuales porque responde a realidades que la inteligencia apenas puede vislumbrar. Weil explica que no es que la providencia divina esté ausente o sea inexistente, sino que el mecanismo ciego, al cual refieren las escrituras sagradas del cristianismo (*Cfr*. Mt. 5,45) es funcional por la necesidad, y es justamente la necesidad el velo de separación que existe entre Dios y el hombre.[55] En esta imparcialidad es que Weil justifica que la realidad (y por tanto Dios) sea susceptible de ser considerada injusta, pero más bien explica que la realización se da en la consecución del obrar con respecto al ser. Cuando se vive inmerso en la desdicha, por esa indiferencia propia del mecanismo, podría pensarse en que Dios verdaderamente ha abandonado al desdichado, un punto en el que no somos capaces ni de seguirla soportando, ni tampoco de ser librados de ella.

La filósofa francesa reconoce algunos personajes que encarnan la noción de desdicha, entre ellos Prometeo y Job, pero distingue en la persona de Cristo la imagen perfecta del desdichado, porque desde lo más profundo de su humanidad se sintió abandonado por Dios, esto le permitió inferir que incluso, en medio del sufrimiento deshumanizador –característico de la desdicha–, Dios podía estar perfectamente presente, como lo estuvo con Cristo en la cruz.[56] La desdicha entonces puede ser utilizada, puede servir para destruir la cortina del yo que nos separa de Dios y que para nosotros mismos resultaría imposible romper, en este sentido se puede entender cuando Weil dice que "la extrema grandeza del cristianismo procede del hecho de que no busca un remedio sobrenatural contra el sufrimiento, sino un uso sobrenatural del sufrimiento".[57] Pero aunque este uso pueda conducir al alma a un encuentro real con el amor, aclara que nunca es una realidad deseable:

[55] Josep Otón, o*p. cit.* p. 79.
[56] Simone Weil*. Escritos Esenciales. op. cit*. p. 26.
[57] Simone Weil, *La gravedad y la gracia.* (Madrid: Trotta, 2007), 120.

> no hay que desear la desdicha, eso es contrario a la naturaleza; es una perversión; y, sobre todo la desdicha es por esencia lo que se sufre a pesar de uno mismo. Si no se está hundido en ella, se puede tan sólo desear que, en el caso de que sobrevenga, constituya una participación en la cruz de Cristo.[58]

Así, en la oración de Jesús en Getsemaní (Mt 26,36; Lc 22,39-45) se pone de manifiesto que Cristo no es un masoquista que desee con ansias los tormentos de la desdicha de la cruz; parece, sin embargo, una locura aceptar dicha realidad. En el caso concreto del desdichado no se trata de la elaboración más rigurosa de la teología natural, ni siquiera de las elaboraciones filosóficas cristianas a partir del nombre divino:

> Para saber qué es Dios, es a Dios mismo a quien Moisés se dirige. Queriendo conocer su nombre, se lo pregunta, y esta es la contestación: *Ego sum qui sum. Ait: sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos* (Éxodo, III, 14). Aquí también, ni una palabra de metafísica, pero Dios ha hablado, la causa se entiende, y el Éxodo es el que sienta el principio del cual quedará suspendida en lo sucesivo toda la filosofía religiosa.[59]

Ese no el camino que sigue Weil. Como se observa en *Carta a un religioso* hay diversas aristas de Dios en el cristianismo y lo manifiestan con diferente grado de claridad. Comienza diciendo "...cuando leo el catecismo del concilio de Trento, me da la impresión de que no tengo nada en común con la religión que en él se expone. Cuando leo el Nuevo Testamento, los místicos, la liturgia, cuando veo celebrar la misa, siento con alguna forma de certeza que esa fe es la mía o, más exactamente, que sería la mía sin la distancia que entre ella y yo pone mi imperfección".[60] Con ello expresa que existen modos adecuados e inadecuados para acceder a la realidad de Dios; los modos inadecuados crearían una versión falsificada de Dios ya que carecerían de la fuerza acreditante de la experiencia y los modos auténticos se retrotraen a experiencias auténticas de encuentro y santidad. En este sentido, como dice en *La gravedad*

[58] Simone Weil, *"El amor a Dios" op. cit*. p. 67.
[59] Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, (Madrid: RIALP, 2020), 43.
[60] Simone Weil, *Carta a un religioso*, (Madrid: Trotta, 2011), 15.

y la gracia, "hay que preferir el infierno real al paraíso imaginario".[61] Esta opción radical por la evidencia, por la realidad sugiere que la única vía para alcanzar a Dios es la experiencia. El asentimiento de la fe y la restauración del alma del desdichado no son el resultado de una prueba o demostración de la existencia divina, se trata de la irrupción del amor más puro en el alma del desdichado. La fe auténtica no es nunca engañarnos con vanas ilusiones o esperanzas huecas. Se trata del horizonte que hace más visible la desdicha y la claridad que arrojan en el alma el amor de Dios.

> La infinitud del espacio y el tiempo nos separan de Dios. ¿Cómo buscarlo? ¿Cómo ir hacia él? Aunque camináse mos durante siglos no haríamos más que girar alrededor de la tierra. Incluso en avión no podríamos hacer otra cosa; no nos es posible ascender verticalmente, no podemos dar un paso hacia los cielos. Dios atraviesa el universo y viene hasta nosotros.[62]

El amor de Dios que le pertenece a la identidad de Dios mismo, contra toda presentación abstracta, aunque sea metafísicamente consecuente, se manifiesta sobre el que ha alcanzado el conocimiento de la cruz por la desdicha; esta experiencia "borra" la distancia entre el benefactor de Cristo y los que en él se reconocen desdichados; así, se traza entre los hombres y Dios un puente a través de la cruz de Cristo, ya que "la única fuente de claridad lo bastante luminosa como para iluminar la desdicha es la cruz de Cristo".[63] Sólo el que ha conocido la alegría pura, que no es sino el despliegue efectivo del amor en nuestra vida, al menos por un momento, puede alcanzar a vivir la desdicha y el rescate que, tras la desgarradora experiencia del desarraigo, el sufrimiento y la espera en medio del silencio de Dios, puede alcanzar. "Pues si permanece fiel, en el fondo de sus propios gritos encontrará la perla del silencio de Dios".[64]

---

[61] Simone Weil, *La gravedad y la gracia.* (Madrid: Trotta, 2007), 97.

[62] Simone Weil, "Nuevas reflexiones sobre el amor a Dios y la desdicha" en *Pensamientos desordenados,* (Madrid. Trotta, 1995), 79.

[63] Simone Weil, "Nuevas reflexiones sobre el amor a Dios y la desdicha" en *Pensamientos desordenados,* (Madrid. Trotta, 1995), 85.

[64] *Ibidem*, 90.

3. Conclusión

La pregunta por el hombre es, desde Sócrates hasta nuestros días, innegablemente fundamental para la filosofía pues en él se revela una esencial problematicidad. El ser humano, particularmente el que filosofa, continúa preguntándose por sí mismo. En este lapso de tiempo ha elaborado las más disímiles e incluso absurdas respuestas a la pregunta por su propio ser; algunas de éstas le han satisfecho parcialmente y otras se han mostrado profundamente inconsistentes con la realidad y han sido desechadas; muchas de ellas han perdido vigencia por situarse en la superficie de la cuestión y exigen de nosotros una continua reconducción de la mirada.

Sócrates inauguró una tradición que colocaba la autognosis como vía a la interioridad y comienzo efectivo de la responsabilidad epistémica y moral; esto es verdaderamente una posibilidad en todo hombre, todo hombre tiene esa facultad de reflexión, misma que es realizable sólo en un estado ideal. Es decir, no es siempre una posibilidad efectiva. Esto significa que, bajo ciertas condiciones concretas que agrupamos bajo el concepto de desdicha (*malheur*), es posible que el hombre no se conozca a sí mismo. Estas condiciones no son iguales en todas las personas, épocas, latitudes y culturas, porque ante un mismo hecho dos personas actúan y leen de formas distintas los mismos acontecimientos, de este modo una guerra o una persecución pueden desencadenar desdicha en uno y en otro no.

No tenemos la posibilidad de estandarizar el parámetro general de los hechos generadores de desdicha, pero lo cierto es que requiere un desarraigo, violencia, constancia en el tiempo y dolor físico; también es posible establecer es que la desdicha no es igual al sufrimiento ni al dolor, la desdicha inunda el alma del afectado tras una combinación de sufrimiento, dolor y degradación social, lo va conduciendo hacia un repudio por sí mismo, una nulidad, lo convierte en un objeto que actúa consecuentemente con el mecanismo propio de la realidad, se va haciendo cómplice de su propia condición porque impide que los demás se acerquen a él buscando liberarle, aparentemente se siente pleno, pero

no es más que un esclavo, un objeto que se articula como parte de la realidad. En esto, el que está desgarrado por la desdicha se encuentra en una cierta situación de ventaja respecto del que no la vive, pues la desdicha solo tiene salida en el amor; el no-desdichado en cambio se enfrenta contra los ídolos del conocimiento de sí mismo y los ídolos religiosos y teológicos que falsifican la realidad divina; el camino hacia Dios implica un descenso de Dios mismo que restaura en el amor el alma del desdichado.

La resolución de la desdicha se presenta en Simone Weil como un camino más que como un estado del alma, el camino del amor, en el cual el afectado debe permanecer amando (o al menos queriendo amar) en el vacío, y entonces un día el amor inundará la realidad subsumida del desdichado y lo reconstituirá como un ser humano, esta operación es para Weil un milagro más grande que caminar sobre las aguas, que multiplicar panes e incluso que resucitar a un muerto.

Referencias

Agustín de Hipona, "De la verdadera religión", en *Obras completas IV*, (Madrid: BAC, 1956).

Bea Pérez, Emilia. *Simone Weil: La memoria de los oprimidos*, (Madrid: Encuentro, 1992).

Bea Pérez, Emilia (ed.), *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, (Madrid: Trotta, 2010).

De Beauvoir, Simone. *Memorias de una joven formal*, (Barcelona: Edhasa, 1983), 247-248.

Benz, Wolfgang y Graml, Hermann. *Europa después de la Segunda Guerra Mundial*. (Madrid-México: Siglo XXI, 1986).

Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France* (1981-1982), (México: FCE, 2012).

García, Andrés Esteban. *Percepción y lectura en la filosofía de Simone Weil* (Tesis doctoral), (Buenos Aires: UBA-FFyL, 2015).

García, Edgar. "(Contra) la compasión y la ética del sometimiento en las culturas capitalistas: Hannah Arendt y Simone Weil", en *Ambigua: revista de investigaciones sobre género y estudios culturales* 5 (2018): 26-38.

García-Baró, Miguel. "El misterio de la caridad según Simone Weil" en *De estética y mística*, (Salamanca: Sígueme, 2007) 171-198.
García-Baró, Miguel. *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, (Madrid: Trotta, 1999).
Gilson, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*, (Madrid: RIALP, 2020).
Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, (Madrid: Trotta, 2020).
Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (Barcelona: Altaya, 2000).
Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, (Madrid: Taurus, 1997).
Marcel, Gabriel. *Diario Metafísico*, (Buenos Aires: Losada, 1956).
Lucchetti, María Clara. *Simone Weil: La fuerza y la debilidad del amor* (Navarra, EVD, 2009), 89.
Merleau-Ponty, Maurice. *Filosofía y lenguaje. Collège de France, 1952-1960*, (Buenos Aires: Proteo, 1969).
Missaggia, Juliana, and Paola Ramos Ávila. "O corpo fenomenológico em Edith Stein e Simone Weil". *Veritas (Porto Alegre)* 66.1 (2021): 1-16.
Orellano, Carlo. "Cristo sin Cristo: religión e idolatría desde las miradas de Edmund Husserl y Simone Weil". *Estudios de Filosofía* 19 (2021): 108-128.
Otón, Josep. *El camino espiritual de Simone Weil*, (Madrid: San Pablo, 2009).
Patočka, Jan. *Libertad y sacrificio*, (Salamanca: Sígueme, 2007).
Petrement, Simone. *La Vida de Simone Weil.* (Madrid: Trotta, 1997).
Pahlén Santaella, Ana Patricia. "Una filósofa y escritora atípicamente comprometida: Simone Weil". *Sur: Revista de literatura* 10 (2017).
Przywara, Erich y Henri Leroux. "Edith Stein et Simone Weil essentialisme, existentialisme analogie". *Les études philosophiques* 11.3 (1956): 458-472.
Renouvin, Pierre. *La crisis europea y la primera guerra mundial (1904-1918): La expansión intelectual*, (Ediciones Akal, 1990).
Revilla, Carmen, Berenguer, Anna et al., *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*, (Madrid: Trotta, 1995).
Revilla, Carmen. *Simone Weil: nombrar la experiencia.* (Madrid: Trotta, 2003).
Ritner, Scott B. The Critical Spirit. The Pessimistic Heterodoxy of Simone Weil (Tesis doctoral), (Nueva York: New School for Social Research, 2018).
Rius Gatell, Rosa. "María Zambrano y Simone Weil: notas para un diálogo", en *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, 8 (2007): 74-82.
Santasilia, Stefano. "Sugerencias para una posible fenomenología del límite". *Interpretatio. Revista de hermenéutica* 1.1 (2016): 93-115.
Tortosa, Francisco y Civera, Cristina. *Historia de la psicología*, (Madrid, McGraw Hill, 2006).
Vetö, Miklós. *The Religious Metaphysics of Simone Weil*, (Albany, NY: SUNY Press, 1994).

Weil, Simone. "*Reflexions sur la guerre*", en *Œuvres complètes, t. II: Écrits philosophiques et politiques, vol. 1: L'engagement syndical (1927-1934)* (París: Gallimard, 1988), 288-299.
Weil, Simone. "El amor a Dios y la desdicha" en *Pensamientos desordenados*, (Madrid. Trotta, 1995), 61-73.
Weil, Simone. "Nuevas reflexiones sobre el amor a Dios y la desdicha" en *Pensamientos desordenados*, (Madrid. Trotta, 1995), 75-89.
Weil, Simone. "La persona y lo sagrado" en *Escritos de Londres y últimas cartas*, (Madrid: Trotta, 2000).
Weil, Simone. *Escritos esenciales* (ed. Eric O. Springsted), (Santander. Sal Terrae, 2000), 22.
Weil, Simone. "La *Ilíada* o el poema de la fuerza", en *La fuente griega* (Madrid: Trotta, 2005), 15-43.
Weil, Simone. "Ciencia y percepción en Descartes" en *Sobre la ciencia*, (Buenos Aires: Cuenco de plata, 2006), 9-93.
Weil, Simone, "Ensayo sobre la noción de lectura", en AA.VV., *Simone Weil. Experiencia y significado del misterio de la existencia*, *Revista Anthropos* 211, 2006, 66-69.
Weil, Simone. *La gravedad y la gracia*, (Madrid: Trotta, 2007).
Weil, Simone. *A la espera de Dios*, (Madrid: Trotta, 2009).
Weil, Simone. *Carta a un religioso*, (Madrid: Trotta, 2011).
Weil, Simone. *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, (Madrid: Trotta, 2015).
Weil, Simone. "Cuestión de la igualdad de los espíritus" en *Primeros escritos filosóficos*, (Madrid: Trotta, 2018), 234-236.
Zirión Quijano, Antonio. "Camus, Husserl y el gusto por lo concreto". *Investigaciones Fenomenológicas* 6 (2015): 397-419.
Zombobah, Felix Gabriel. "Augustine's anthropology: homo capax Deii", en *Journal of African Studies and Sustainable Development* 3, 5 (2020): 470-479.

Notas sobre la "respectividad mística"

Juan Patricio Cornejo Ojeda
Institut de Formation théologique de Montréal/ SIFCH, Canadá
realidad.filosofia@gmail.com

César Andrés Lambert Ortiz
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
cesar.lambert@pucv.cl

Resumen: El artículo se centra en la experiencia mística, concretamente, en la respectividad que allí cabe identificar. En un primer paso, el texto explica que la persona religiosa busca a Dios y recorre un camino espiritual en el cual la iniciativa viene por parte de la divinidad como tal. En un segundo paso, se argumenta que la respectividad no equivale a la relación; en tal sentido, tiene que ser entendida como parte de la condición humana. Y en un tercer paso, el artículo sostiene que la experiencia mística se muestra a sí misma como un evento que transforma a la persona, por eso, cabe hablar de respectividad mística.

Palabras clave: Juan de la Cruz, misticismo, conocimiento.

Recibido: noviembre 15, 2022. **Revisado**: marzo 23, 2023. **Aceptado**: junio 12, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.886
Devenires. Año XXIV, Núm. 48 (julio-diciembre 2023): 201-212
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Notes on "mystical respectivity"

Juan Patricio Cornejo Ojeda
Institut de Formation théologique de Montréal/ SIFCH, Canadá
realidad.filosofia@gmail.com

César Andrés Lambert Ortiz
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
cesar.lambert@pucv.cl

Abstract: The article focuses on mystical experiences, specifically on a respectivity we identify within them. In the first step, the text explains that a religious person seeks God and embarks on a spiritual journey, where the initiative comes from divinity itself. In the second step, we argue that respectivity is not the same as relation; in this sense, it must be understood as a part of the human condition. Lastly, in the third step, the article claims that mystical experiences reveal themselves as events that bring about personal transformation, allowing us to refer to them as mystical respectivity.

Keywords: John of the Cross, mysticism, knowledge.

Received: November 15, 2022. **Reviewed**: March 23, 2023. **Accepted**: June 12, 2023.

DOI: http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.886
Devenires. Year XXIV, No. 48 (July-December 2023): 201-212
ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

Consideraciones preliminares

El teólogo alemán Karl Rahner (1984, p. 30) subraya que actualmente una filosofía libre completamente de teología no es posible. Con ello estimamos que está remarcando la posibilidad de estar en "sintonía" con lo expresado por los primeros cristianos. Es el caso, por ejemplo, de Clemente de Alejandría (1951, p. 57; 69), para quien los límites de la filosofía griega y gentil serían como una nuez: no todo en ella es comestible, pero todo es obra de la providencia divina.[1]

Tal sintonía puede ser apreciada, igualmente, cuando en el siglo XVI san Juan de la Cruz (1994) escribía en uno de sus textos: "*habemos de filosofar*" (p. 544).[2] En efecto, el poeta pensaba en su propia experiencia mística; y, al filosofar sobre ella, la experiencia podía ser mejor comprendida por su comunidad religiosa, la cual expresamente se lo había solicitado.

En tal sentido, Jean Orcibal (1966) apunta que Juan de Yepes fue un brillante estudiante de la Universidad de Salamanca, luego poseedor del grado de bachiller en filosofía. Por eso, no es de extrañar que en su obra mística la expresión "dicen los filósofos" aparezca casi tres veces más que el giro "dicen los teólogos" (p. 207).

He ahí lo que cabe llamar una *inspiración filosófica de carácter metafísico*, la que sirve de guía conductora para abordar aquí la tarea de esbozar algunos rasgos acerca de una introducción al problema filosófico de la experiencia mística.[3] En lo que sigue se examina un aspecto par-

[1] Escribe Clemente Alejandría: "la filosofía se consagra a la búsqueda de la verdad y de la naturaleza real de las cosas –yo entiendo esta verdad que el Señor mismo ha designado 'Yo soy la Verdad (*Jn* 14, 6)–". *Stromata* A, I, 18; V, 33: SC. Al respecto, téngase presente lo dicho por Aristóteles: τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας, la filosofía ciencia de la verdad. (*Met.* 993b 20).

[2] San Juan de la Cruz, OC, (2N.10,2).

[3] En términos generales, la voz "mística" procede del verbo griego μύω (myo), que significa cerrar, especialmente, los ojos. Müller/Halder diferencian al respecto dos planos que, en el presente escrito, son de relevancia, a saber: a) como experiencia corresponde

ticular, a saber, la "respectividad mística", cuyo examen no constituye una reflexión propiamente teológica, sino que se centra en la dimensión estrictamente racional del tópico.

Se han de abordar fragmentariamente determinados autores, dado que un examen de toda la experiencia mística excede con mucho los límites del presente escrito; tampoco cabe entrar en todas aquellas cuestiones propias de la experiencia mística que suscitan reflexiones filosóficas. No obstante, cabe actualizar la interpretación racional de aquella desde ciertos elementos que ofrece la filosofía, y abrir así eventuales nuevas rutas de exploración.

En tal sentido, se denomina aquí "respectividad mística" a ese evento primordial que acontece en el ser humano cuando la divinidad –Dios en el caso de las religiones monoteístas– "toca" su intimidad vital. En lo que sigue, se aborda el tópico desde tres perspectivas complementarias:

1.º Notas sobre la perfección humana;
2.º notas sobre la "respectividad"; y
3.º notas sobre la "respectividad mística".

Notas sobre la perfección humana

En términos generales, el ser humano sabe que, por el natural devenir de la propia vida, está forzado cada vez que se enferma a intentar mejorar la propia salud. Asimismo, en el plano de la libertad está llamado, desde la voz de su conciencia, a ordenar la propia vida, cada vez que las consecuencias de sus actos lo requieren. Esto último se abre también al prójimo, a la familia, a la comunidad y, en el caso de los creyentes, al trato íntimo con la divinidad.

Por lo que respecta al perfeccionamiento del ser humano concreto, el horizonte aquí considerado corresponde a la persona que tiene fe religiosa y está, por tanto, colocada ante Dios o la divinidad: ella toma conciencia

a un hundirse el alma en su fondo divino y, por esa vía, se trata del encuentro unificador (*einende Begegnung*) con la infinitud; y esta, a su vez, es identificada en los grandes monoteísmos con el Dios personal; y b) como intento de una interpretación científica, la reflexión sobre tal experiencia (Müller/ Halder [1988], p. 199).

que su condición es ser "explorador" en la vida (*homo viator*), buscador de la verdad y de estar vuelto hacia un futuro que se despliega, según su fe, aun más allá de la propia muerte. He ahí la necesidad de salvación.

La persona de fe estima que llegará el día del encuentro definitivo "cara a cara" con Dios. Mientras tanto, sabe que tiene que estar, por así decir, con las "vestimentas limpias" para el encuentro definitivo; y, si es digno de ese llamado, sabe que tiene que haber logrado cierta *figura adecuada de su ser sustantivo* para vivir plenamente el misterio de la salvación. Asimismo, se da cuenta que el puro esfuerzo voluntario es insuficiente; es precisa una ayuda, una asistencia superior que venga y posibilite aquello que anhela. En efecto, necesita lo que en la tradición cristiana se denomina gracia divina.[4]

Así pues, es oportuno traer a colación una de las ideas de Juan de la Cruz como director espiritual: al enseñar a su comunidad la perfección cristiana en la experiencia mística, está convencido que esta brota "desde" lo más primordial de la realidad humana, vale decir, desde la sensibilidad. Lo cual acontece al inicio del camino espiritual. En efecto, lo más bajo y exterior es lo que el poeta español llama "sentidos externos", la sensibilidad humana. Aquí Dios va perfeccionando "al hombre al modo del hombre", "desde" su propia naturaleza, desde lo orgánico hacia su dimensión psíquica y espiritual.[5] En otras palabras, se aprecia un ascenso y una intimidad en el perfeccionamiento humano que va "*desde*" el cuerpo "*hacia*" el alma y "*en*" el espíritu.

Por su parte, también Teresa de Jesús (1977) describe el provecho que tiene para los letrados la devoción. Sostiene: "Pues lo que digo 'no se suban sin que Dios los suba', es lenguaje de espíritu; entenderme ha

[4] Bernhard Welte (2006) explica que la persona humana busca una totalidad de plenitud o salvación (*ganz und heil*), la que contrasta con las experiencias humanas de no ser pleno (*Unheil*), en particular, con la culpa y la muerte. Al respecto, consigna que en la propia experiencia humana se constata un guiño de un Don libre (*Wink der freien Gunst*); este se evidencia en la propia comprensión de ser; sin embargo, allí no hay absoluta seguridad, de la cual la persona pueda disponer a su antojo. He ahí –explica Welte– lo que los griegos denominaron *χάρις* y los latinos *gratia* (2006, p. 100-101).

[5] Dice Juan de la Cruz: "va Dios perfeccionando al hombre al modo del hombre, por lo más bajo y exterior hasta lo más alto y interior". San Juan de la Cruz, OC. 2S.17, 4.

quien tuviere alguna experiencia que yo no lo sé de decir –si por aquí no se entiende" (p. 63). La mística y doctora de la Iglesia está advirtiendo que el esfuerzo de las facultades intelectuales no abre por sí solo el acceso a la divinidad. Pero sí son –si se quiere– su antesala.

Notas sobre la "respectividad"

En el caso del cristianismo, sin duda hay una cierta relación del ser humano con Dios. Es precisamente esa relación la que requiere ser examinada. A comienzos del siglo xx, con la literatura sobre la experiencia religiosa, se partía del supuesto que tal experiencia es algo que afectaba a un estado del ser humano. Un texto clásico es *The Varieties of Religious Experience* (1902, pp. 370-372) en que William James muestra los estados místicos de conciencia (*mystical states of consciousness*) desplegados en cuatro modos: *ineffability*, aquí el sujeto desborda toda descripción conceptual; *noetic quality*, estos son próximos a los estados de conciencia; *transciency*, estos no pueden ser mantenidos en el tiempo; finalmente, *passibility*, el místico tiene la sensación de que su propia voluntad está en suspenso por un poder superior. Estos estados podrían ayudarnos, desde cierta óptica, a explicar la experiencia mística. Pero no la eventual relación que se establecería entre Dios y el hombre.

Pues bien, antes de entrar en la propuesta filosófica en torno a la "respectividad mística", se ha de plantear una nota aproximativa de fundamentación en torno a ella, siguiendo en parte el camino trazado por Henri Sanson (1953). Según el autor francés, la experiencia mística es una especie de conocimiento "inmediato de la relación", esto es, de Dios con el hombre y el hombre con Dios (p. 140).[6] El problema que surge es que Dios no es una cosa; no es una cosa más en el universo de cosas que voy reuniendo en una adición, sino que Dios abre la *realidad de amor*.

[6] Escribe el filósofo francés: "Ce n'est pas Dieu vu, senti, goûté, entendu, touché, ou plutôt c'est Dieu vu, senti, goûté, touché spirituellement, expérientiellement, dans l'immédiateté de la relation de Dieu à l'âme et de l'âme à Dieu".

Sanson, a pesar de tener el mérito de haber examinado detenidamente la obra de Juan de la Cruz y de aportar interesantes estudios sobre la sensibilidad humana, está encapsulado, como muchos otros investigadores (J. Maritain 1963; J. Baruzi, 1999; H. De Longchamp 1981), en esa lectura que solo podría ser comprendida desde expresiones paradojales. Esto es insuficiente y no daría cuenta de tales eventos.

A su turno, esa interpretación le ha dado, en cierto modo, la razón al filósofo español José Ortega y Gasset, quien en el escrito "Defensa del teólogo frente al místico" (1961, p. 455) estima que la visión mística no aporta ningún beneficio intelectual. Tampoco es de extrañar que desde la teología misma las críticas son menos atenuadas: Garrigou-Lagrange (1948, pp. 6-7) subraya que, cuando los grandes místicos hablan de la mística propiamente dicha, ello difiere notablemente del término empleado por los teólogos, especialmente escolásticos. Es decir, estos modos de hablar son demasiado metafóricos y exagerados (*trop métaphoriques et aussi exagérée*), sea en lo referente a la abnegación necesaria para la perfección cristiana; sea por el alejamiento del conocimiento sensible y del conocimiento racional cuando se trata de la contemplación.

Por su parte, el filósofo Xavier Zubiri indica en el libro *Sobre la esencia* (2020; 1º ed. 1963) que la "relación" se funda en lo que ya son los relatos. La "relación" tiene relatos, es decir, son las cosas reales aquello entre lo que se da la relación. En cambio, la "respectividad" determina la constitución misma de los relatos. La "respectividad" no es una relación, sino un momento "pre-relacional" de aquello que es respectivo (2020, p. 287). Es decir, "la cosa real no 'está' en respectividad con otras, sino que 'es' constitutivamente respectiva" (pp. 287-288). Escribe al respecto el autor español: "Dios ha creado el mundo en cuanto tal: la respectividad estructural de las cosas. Cada una de ellas ha estado primariamente constituida en respectividad respecto de las demás" (p. 395).

Es importante insistir que la respectividad no es una relación; no se trata del orden de una cosa real a otra cosa real. Esto es, un "*ad aliam rem*", una alteridad. Porque la alteridad es propia de la relación. Va a precisar Zubiri años después: "La respectividad se da no en la línea de las cosas reales, sino solamente en la línea de las formas y modos de realidad" (1979, p. 29).

Así pues, si la respectividad se ha de dar en el orden de las "formas y modos de realidad", esta se daría *eo ipso* en el orden de las experiencias místicas, o mejor dicho en los "eventos místicos primordiales". Lo anterior puede ser pensado desde lo que la escolástica ha llamado conocimiento in *actu exercito* y conocimiento *in actu signato.*

En efecto, si se observa con detenimiento, en el camino de la perfección cristiana relatado por san Juan de la Cruz, lo que se enseña es un planteo *in actu signato*, o sea, una consideración reflexiva, documentada en un texto, sobre una experiencia previa de carácter no-reflexivo, vital.

A su turno, el pensador chileno Jorge Rivera Cruchaga (2001, p. 46) recoge la distinción escolástica entre lo que se ha llamado *cognitio in actu exercito* –el conocimiento en el ejercicio del acto–; y *cognitio in actu signato* –el conocimiento en un acto señalado–. El conocimiento en el ejercicio mismo del acto es el que adviene por medio de la ejecución de una acción humana, por así decirlo, desde dentro de la misma. En cambio, en el conocimiento en acto señalado se conoce algo como término externo de la acción; y, en ese sentido, se conoce una cosa como "objeto". En el conocimiento *in actu signato*, que acontece a distancia y objetivamente, siempre se da la mediación del lenguaje. Por medio del lenguaje, hacemos de la cosa conocida algo que es posesión nuestra. En cambio, en el conocimiento *in actu exercito* no es la persona la que posee la verdad (expresada en un enunciado), sino que la verdad posee a la persona (lo que no se expresa aún en ningún enunciado).

Es esto último lo que ha experimentado el poeta místico Juan de Yepes, y luego puesto temáticamente por escrito. He ahí una experiencia vivida que *posteriormente* ha sido convertida en documento y señalada. La experiencia o conocimiento *in actu exercito* es abierta a algo "otro", de modo tal que, si la persona asciende en perfección, es por iniciativa divina. El ser humano no puede hacer nada por sí mismo. Aquí, en esta perfección, entra cabalmente la fe. Todo es donación y gracia. Es algo ya sabido en la tradición carmelita, y remite a Pablo de Tarso (Rom 3,21-31). Ahora bien, si la perfección del hombre es "al modo del hombre", este modo es respectivo.

En el caso de la religación, según Zubiri, no hay una relación entre el hombre y las cosas, "sino que la religación es la 'estructura respectiva'

misma en que acontece el poder de lo real". (1989, p. 129).[7] Y este poder de lo real *ejerce* su poder; en uno de sus vértices es, por así decir, vehiculado singularmente en una especie de "evento místico primordial".

Entonces, hablar de una relación entre Dios "y" el ser humano en la experiencia mística no sería del todo apropiado, por lo expresado más arriba. Es decir, Dios no puede llegar a ser "objeto" de una "relación" "entre" Él y el hombre; no hay dos realidades autónomas que, de modo subsecuente, establezcan (o no) un vínculo. Más bien, hay una "estructura respectiva" entre el ser humano y la realidad divina. En tal sentido, si los seres humanos compartimos caracteres comunes en nuestra unidad psicorgánica; así también no es absurdo pensar que –en el horizonte místico–, también se comparte una suerte de "respectividad mística", como la hemos dado en llamar.

Para ilustrar mejor lo anterior, se ha de considerar una experiencia relatada por Jorge Rivera Cruchaga.

Notas sobre la "respectividad mística"

Ante todo, es importante consignar aquí que, sobre el aspecto espiritual o místico de la obra de Rivera Cruchaga, hay mucho por descubrir todavía. En su obra *Itinerarium cordis* (2006) se lee:

> Recuerdo una vez, a orillas del lago Llanquihue, caminando en medio de un silencio impresionante, donde el único ruido era rozar de mis zapatos sobre el suelo, recuerdo –digo– haber escuchado un inmenso silencio solemne y azul que me envolvía por todas partes. Era como si se hubiera detenido el tiempo –ese tiempo que experimentamos nosotros hoy como un correr vertiginoso– y que, al igual que el logos, se abriera en torno de un espacio de pura paz, intacto, esplendente, poderoso. Era como algo uno que reunía todas las cosas. Una presencia solemne, sacrosanta, donde todo vivía y respiraba con vida propia. Allí, en un par de horas, sentí renacer mi vida y erguirse fuerte y lozana. Como si esas pocas horas de silencio y de apertura al misterio hubiesen tenido la extraña propiedad de sanarme de todo cansancio y de todo aburrimiento. Lo bello puro era ese momento la forma en que para mí cobraba el ser (p. 294).

[7] Nota: En la edición de 2020. Dice "…la religación es la 'estructura' misma…" (p. 146). Zubiri anota al margen: "No es 'relación' sino respectividad".

En primer lugar, lo que llama la atención es que hay un evento distinto del que experimenta normalmente una persona en su diario vivir. Ese evento fue vivenciado por el autor "en intimidad vital", "una vez" en su vida.

En segundo lugar, ese evento no es una síntesis de experiencias reunidas vitalmente durante el decurso de una vida, para luego ser expresadas con cierta unidad temática, sino que es un evento singular, marcante, en un lugar específico y en un tiempo paradojal: "*era como si se hubiese detenido el tiempo*", dejando en la intimidad vital una preciosa paz.

En tercer lugar, en el relato se recuerda el hecho de estar "*caminando en medio de un impresionante silencio*". Ese silencio impuso un sello significativo en el ser de Rivera Cruchaga. Aquí la realidad impresiona la intimidad vital del autor. La realidad "toca" en un momento primordial los sentidos humanos y, con ello, toda su realidad psicorgánica.

En cuarto lugar, ese evento –de algún modo– tiene un efecto sanador o salvador en el autor; el evento impresiona, "toca" toda la intimidad personal: "como esas *pocas horas de silencio y de apertura al misterio hubiesen tenido la extraña propiedad de sanarme de todo cansancio y de todo aburrimiento*".

En quinto lugar, no hay en estos eventos una coincidencia; estos no se dan *hic et nunc* para dos sujetos distintos; no hay coincidencias entre ellos, sino que hay entre ellos convergencias.

Por su parte, esto se refleja en lo ya relatado por Juan de la Cruz (1994):

> Hay algunas noticias y toques déstos que hace Dios en la sustancia del alma, que de tal manera la enriquecen, que no sólo basta una de ellas para quitar al alma de una vez todas las imperfecciones que ella no había podido quitar en toda la vida, mas la deja llena de virtudes y bienes de Dios. (p. 382)[8]

En este relato del poeta místico español también se aprecia lo sanador de tales eventos; estos "toques divinos" que Dios suele dar al alma la dejan "*llena de virtudes y bienes*".

[8] San Juan de la Cruz, OC, 2S.26,6.

Así pues, en lo planteado por Rivera Cruchaga hay, en cierto modo, una convergencia con lo relatado por el poeta místico español. Y esa convergencia solo es posible porque se funda –estimamos nosotros– en una anterior "estructura respectiva". De no ser así, cada experiencia sería completamente *sui generis*, y no podría comprenderse temáticamente.

Finalmente, este evento en respectividad mística asume otras formas de manifestación, no solo en una especie de silencio contemplativo, sino también como experiencia profunda de la vida. Aquí la realidad –el poder de lo real– se impone por sí mismo. No hay control de la realidad, sobre todo, cuando se trata del sentido del oído. No obstante, no siempre es silencio lo experimentado en el evento místico. Siempre hay un "más". Rivera Cruchaga apela, en efecto, a una suerte de experiencia estética y sublime. "*Lo bello puro era ese momento la forma en que para mí cobraba el ser*".

A modo de conclusión

Es dable pensar que la experiencia mística, el "evento místico primordial", sea una vocación para todo creyente. Ese evento acontecería por lo menos "una vez" en la vida humana. No obstante, muchas veces –por desconocimiento del lenguaje filosófico o teológico– tales experiencias quedan encapsuladas en la intimidad de las personas; no logran ser expresadas temáticamente, ni se reflexionan como un aspecto más del problema filosófico de Dios: su presencia en medio de la experiencia humana.

Asimismo, esa clase de eventos posee una unidad interna que está fundada, no en una especie de conexión coincidente, antes bien, acontece en una suerte de "respectividad mística". En efecto, aun cuando el problema del "evento místico primordial" sea tratado desde la filosofía *in actu signato*, y –por ende– apelando a documentos en que la experiencia queda decantada, ese evento desborda el puro análisis. Pues tal vivencia parece ser mucho más que un acontecimiento *in actu exercito*: es más; siempre entra en juego un "más".

Además, el "evento místico primordial" acontece en la realidad humana, y esta realidad es respectiva con el poder de lo real. *Eo ipso* cabe estimar que tales eventos singulares son producto de la respectividad constitutiva del ser humano, y que se han calificado aquí como "respectividad mística". Esta abre un camino de reflexión para abordar la compleja lectura de la experiencia mística, expresada en documentos y testimonios.

Referencias

Aristóteles. (2018). *Metafísica. Edición Trilingüe.* [traducion V. García Yebra]. segunda Edicion. Gredos.

Baruzi, J. (1999). *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique.* Salvator.

Blondel, M. (1950). *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la patique.* Presses Universitaires de France.

Clément d'Alexandrie. (1951). *Les Stromates I.* (Stromata A, I, 18; V, 33: SC.). cerf.

De la Iglesia, L. R. (1984) *San Juan de la Cruz*, *Obras Completas*. bac.

De Longchamp, H. (1981). *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'Anthropologie Mystique,* Beauchesne.

Efren, De. et Otger S. (1977*) Santa Teresa de Jesús. Obras Completas*. bac.

Garrigou-Lagrange, R. (1948). *Traité de Théologie Ascétique et Mystique. Les trois âges de la vie intérieure. Prélude de celle du ciel*. Tome I et II. Cerf.

Maritain, J. (1963). *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir.* Desclée de Brouwer.

Müller, Max/ Halder, Alois (1988), *Philosophisches Wörterbuch*, Herder.

Orcibal, J. (1966). *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*. Desclée de Brouwer.

Ortega y Gasset, J. (1961). *Obras Completas.* Tomo V (1933-1941). Revista de Occidente.

Rahner, K. (1984). *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Herder.

Rivera Cruchaga, J. E. (2001) *Heidegger y Zubiri.* Ediciones Universidad Católica de Chile.

Rivera Cruchaga, J. E. (2006) *Itinerarium cordis*. Bricklediciones.

Sanson, H. (1953). *L'esprit humain selon Saint Jean de la Croix.* Presses Universitaires de France.

Welte, Bernhard (2006), *Hermeneutik des Christlichen,* Gesammelte Schriften, IV/1, Herder.

William, J. (1902). *The Varieties of Religious Experience*. *A Study in Human Nature*, The Modern Library New York.

Zubiri, X. (1979). "Respectividad de lo real", en: *Realitas III-IV*, vol. 4, Ser. Trabajos de Seminario Xavier Zubiri, 1979, pp. 13-43. https://bit.ly/3Gv6K2S

Zubiri, X. (1989). *El hombre y Dios.* Alianza.

Zubiri, X. (2020). *Sobre la esencia*. Alianza.

Reseñas

Anna Caterina Dalmasso, *L'œil et l'histoire*, Paris, Mímesis, 2019

Andrea Sophía Téllez Salazar
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

L'oeil et l'histoire. Merleau-Ponty et l'historicité de la perception de Anna Caterina Dalmasso fue publicado en francés en 2019 por Éditions Mímésis. El libro consta de siete capítulos, cuyo hilo conductor es un tema "marginal" de la filosofía merleaupontiana, a saber, la historicidad de la percepción. El objetivo de la autora es mostrar que en la filosofía de Merleau-Ponty la percepción es un fenómeno que se desenvuelve en el centro de la historia y que no se reduce a elementos biológicos asignados y estáticos, sino que es maleable y está en devenir, lo cual puede verse en las distintas formas de expresión humana. Dalmasso señala que, aunque es un tema importante, la pregunta por la historicidad de la percepción no ha sido objeto de una tematización, salvo por algunos casos que expone en su libro. Además, enfatiza que, a pesar del abordaje lateral e indirecto que recibe en los escritos del filósofo francés, es una línea de investigación abierta y fecunda que merece ser tratada de manera explícita y que da cuenta del rol de la idea de una historicidad de las formas perceptivas tanto en la Francia de su época como en el intercambio con las tradiciones de habla alemana e inglesa.

El primer capítulo del libro, titulado "Pequeña historia de la percepción", trata de la pregunta por la historia del ver. Tras recapitular varias pinturas que van desde las imágenes paleolíticas hasta la obra de Giotto, Dalmasso se pregunta si la variación de las formas representativas equivaldría a una historia de las diferentes formas de percibir el mundo. Posteriormente, la autora expone y contrasta posibles respuestas a dicha pregunta desde diversas disciplinas, lo cual le ofrece al lector un panorama completo de la teoría que hay al respecto, no sólo desde la investigación humanística, sino también desde la investigación científica.

La primera de las posturas que Dalmasso presenta es la reflexión de la ciencia del arte (*Kunstwissenchaft*), ubicada entre los siglos XIX y XX, la cual introdujo por primera vez la idea de que hay una variabilidad histórica de las formas de la percepción y de que hay una correlación entre las formas representativas y nuestra manera de percibir. Dicha tesis dio pie a afirmar que las condiciones perceptivas no están dadas *a priori*, sino que no pueden separarse de la relación técnica e histórica de los seres humanos con el mundo. Posteriormente, la autora presenta la tesis de Walter Benjamin, quien, inspirado en autores de la ciencia del arte como Aloïs Riegl y Franz Wickhoff, formula por primera vez, de manera explícita, la idea de que la percepción no depende únicamente de la naturaleza humana, sino también de la historia. Una tercera postura, que va en sintonía con las dos anteriores, es la de los teóricos de la modernidad (Baudelaire, Simmel, Nietzsche, Moholy-Nagy y Kracauer), quienes abordan el impacto que las alteraciones del ambiente cultural y social tienen en el aparato perceptivo humano.

Una cuarta postura que expone la autora es la de las posiciones culturalistas (Fredric Jameson, Martin Jay, Norman Bryson, Régis Debray o Jonathan Crary), las cuales aceptan la tesis de que hay una historicidad de la percepción o de que los procesos históricos y sociales sí tienen un impacto en ella. Como opositores de las posiciones culturalistas figuran las aproximaciones de corte cognitivo y analítico (Bordwell y Danto), las cuales rechazan la historicidad de la percepción apoyándose en argumentos de la fisiología neurológica y de la genética, así como en la biología. Entre las posturas intermedias estarían las de Ernst Gombrich, quien acepta que la visión está influenciada por nuestras creencias, hábitos y expectativas, así como por los procesos cognitivos superiores, y la de Bordwell cuando establece la distinción entre *vision* y *visual skills*, siendo estos últimos los que estarían sometidos a un cambio histórico. Por otra parte, Bence Nanay apoya la tesis de la historicidad de la visión si se parte de la historia de la atención visual.

Posteriormente, la autora expone la postura fenomenológica (como la de Christian Lotz), para la cual la percepción no se reduce a lo biológico y pensar en una visión "pura" sería mutilar nuestra experiencia percepti-

va de videntes. Asimismo, las teorías enactivistas aceptan que en el proceso perceptivo confluyen el organismo, en términos sensoriomotores, y el ambiente. Finalmente, otras posturas que apoyan la historicidad de la percepción son las de la plasticidad epigenética y la *extended mind*. La primera porque a partir de investigaciones hechas desde 1960 sostiene que el sistema nervioso es maleable (incluso en la edad adulta) y puede cambiar a partir de su ambiente; la segunda porque en su comprensión de la percepción integra las prácticas culturales.

El segundo capítulo del libro se titula "La implicación histórica de lo visual" y Dalmasso afirma, desde la primera línea, que Merleau-Ponty considera que la dimensión visual es histórica. Para hacer un uso correcto de los términos, la autora precisa que lo visible es el mundo desplegado frente a mí y que lo visual es "lo visible rodeado de un horizonte de latencia que implica siempre lo invisible".[1] Lo visible se compone de una dimensión invisible, lo cual conlleva tanto desviación o distancia como pregnancia o profundidad, ya que lo que está desplegado frente a mí no es todo lo que hay. Un argumento así se sostiene al entrelazarlo con el concepto de *cuerpo*. Si lo visible tiene un carácter histórico es por el libre movimiento del cuerpo fenomenal. Nuestra visión situada conlleva, entonces, una dimensión temporal y una posición en el mundo desde la cual todo lo visible implica un invisible o toda percepción una no percepción.

Derivado de lo anterior, la autora sostiene que el objetivo de una filosofía así es pensar cómo nuestro cuerpo carnal, situado y contingente, es la condición trascendental de nuestra apertura al mundo y cómo la idea o el espíritu no pueden distanciarse de su génesis histórica o encarnada.[2] Asimismo, Dalmasso señala que la pregunta por la historicidad de la percepción es relevante porque posibilita repensar la tensión presente en el pensamiento de Merleau-Ponty entre lo sensible y la expresión, entre el ojo y el espíritu, entre la historia y el ser. Otra pregunta que lanza la autora es si Merleau-Ponty llega a pensar nuestra apertura al mundo como radicalmente histórica e identifica que una pregunta así nos encamina

[1] A. Dalmasso, *L'oeil et l'histoire. Merleau-Ponty et l'historicité de la perception*, Éditions Mimésis, Paris, 2019, p. 54.

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

hacia uno de los grandes retos de la filosofía contemporánea, a saber, pensar lo trascendental como histórico.[3]

Posteriormente, en la segunda parte del capítulo, la autora se enfoca en exponer lo relativo a las implicaciones de las metamorfosis de las expresiones humanas. Recuperando un pasaje de "El hombre y la adversidad", en el que Merleau-Ponty sostiene que "todo cambio en la representación del hombre traduce un cambio del hombre mismo",[4] Dalmasso sostiene que en las investigaciones de Merleau-Ponty las metamorfosis de las representaciones implican un cambio a nivel antropológico, histórico y ontológico, idea que también está presente en sus escritos tardíos.[5] En expresiones humanas como las artes visuales, en sus estrategias estéticas de visualización y expresión, hay transformaciones epistémicas y ontológicas y, también, una filosofía espontánea que Merleau-Ponty valora en tanto que, a diferencia de la teorización filosófica, no son presas de categorías metafísicas.

El tercer capítulo, titulado "La invención de la percepción o la percepción como institución personal", expone el carácter histórico y no meramente biológico de la percepción. Dalmasso señala en el primer párrafo del capítulo que, a lo largo de sus investigaciones, el filósofo francés muestra que la percepción no se reduce a una predisposición biológica innata y *a priori*, sino que es un fenómeno dotado de historicidad y una adquisición histórica y cultural. Dicha afirmación se sostiene, una vez más, por el concepto de *cuerpo* que propone el autor de la *Fenomenología de la percepción*. Éste, lejos de ser un simple aparato listo para percibir, ajusta sus respuestas perceptivas cada vez que se encuentra con el medio perceptivo.

En sus esfuerzos por comprender al organismo vivo, eje que conduce la totalidad de su obra, Merleau-Ponty confronta las propuestas de las ciencias naturales de su época, en cuyos discursos encuentra un dualismo con pretensiones objetivas e imparciales. Frente a ello, el filósofo contraargumenta que la percepción no puede reducirse a una suma de

[3] *Ídem*.

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

[5] Como las notas preparatorias del último curso en el Collège de France.

reacciones físicas y químicas, y que está atravesada por hechos y condiciones históricas. Dalmasso expone que Merleau-Ponty se apoya en la obra del psiquiatra y neuropsicólogo Kurt Goldstein, que propone considerar al organismo como un todo. Para el francés, dicha totalidad no sería una abstracción, sino el organismo como una estructura encarnada.

La autora cierra el capítulo concluyendo que hay una naturaleza histórica de la percepción en Merleau-Ponty, ya que ésta no está completamente hecha (como pretenderían el conductismo y el intelectualismo), sino que en nuestro contacto con el mundo la percepción se rehace y se redistribuye de manera continua, dando pie así a concebirla como una génesis histórica continua.

El cuarto capítulo se titula "Obra e idealidad. Desarrollo de la fenomenología en la metafísica de la historia" y en él la autora expone la propuesta de Merleau-Ponty para pensar la historia como expresión, es decir, como una unión entre el hecho y el sentido, entre lo sensible y lo universal.[6] Esto en contraposición al concepto de historia que la piensa en términos de objetividad de hechos y progreso o realización de un espíritu. Desde esta perspectiva, el universo histórico no tiene un sentido objetivo independiente de nuestra presencia encarnada. Dalmasso señala de manera muy acertada que, entonces, para Merleau-Ponty, "la historia corresponde, sobre todo, a ese trabajo paciente que nos hace entrever […] una red de significaciones abiertas".[7] Así, lejos de ser una sucesión de eventos pasados o un proyecto a construir, la historia participa de "un sistema barroco de correspondencias secretas, de resonancias y de significaciones latentes"[8] y nunca está consumada o acabada. Dalmasso señala que, al igual que Benjamin, Merleau-Ponty confronta una concepción historicista de la historia para la cual el tiempo es una sucesión de eventos orientada hacia el progreso.

En lo que respecta al arte, la autora señala que la expresión *historia de la pintura* adquiere en Merleau-Ponty un nuevo sentido porque la his-

[6] *Ibid.*, p. 93
[7] *Ibid.*, p. 98.
[8] *Ídem.*, p. 98.

toria deja de verse en términos cronológicos o de un progreso histórico. En lugar de eso, Dalmasso afirma, parafraseando a Georges Didi-Huberman cuando habla de la imagen dialéctica benjaminiana, que la historia del arte se trataría de una historia que vincula lo objetivo y lo subjetivo, estableciendo una relación simultánea y anacrónica.[9] Así, los procesos de creación y comprensión de las obras tendrían que pensarse desde su situación histórica y desde la corporalidad encarnada.

El quinto capítulo se titula "La racionalidad en pintura o la percepción como institución colectiva". Lo que se explora en esta parte del texto es la relación entre la creación artística y la historia colectiva, o cómo las obras superan a un individuo y se implican en una construcción intersubjetiva. Tal como señala Dalmasso, Merleau-Ponty se pregunta por ese punto en el que se da paso de lo individual a lo colectivo, o por el momento en el que la creación excede a la obra individual. Para abordar dicha pregunta, la autora recurre a exponer brevemente la lectura de Erwin Panofsky que hizo Merleau-Ponty para hablar de la emergencia de la institución colectiva. El mérito del historiador del arte alemán es, según la exposición de Dalmasso, haber visto a la perspectiva planimétrica del Renacimiento como una forma simbólica, o como diría Merleau-Ponty, como un cambio en el hombre mismo, para el cual la Tierra ya no es el centro del universo. La perspectiva planimétrica no la inventó un ser humano, ya que, como indica la autora apoyándose en la filosofía merleaupontiana, es una mezcla de azar y razón y ningún pintor la instituyó de manera individual, así como tampoco la resolvió o la aplicó completamente. Aquella es un sistema representativo, ni más ni menos verdadero que otros, del cual la pintura devendrá consciente más tarde.[10] La tarea de la investigación filosófica, según la autora, sería profundizar en las metamorfosis que se dan en el arte para descubrir la naturaleza misma de la pintura y la relación pintura-mundo, así como las implicaciones filosóficas que se derivan de las distintas formas en las que se articula lo visible.

[9] *Ídem*., p. 117.
[10] *Ibid*., p. 137.

El sexto capítulo se titula "Temporalidad de lo trascendental. Historicidad y originario". En él, Dalmasso se pregunta por las posibles contradicciones en la obra de Merleau-Ponty, específicamente por la que se derivaría de la investigación pictórica de Cézanne y la afirmación del filósofo tanto de una vida irrefleja y primordial como de un mundo pre-categorial. La filósofa se cuestiona, entonces, si al afirmar la existencia de un fondo primordial Merleau-Ponty no regresaría a presuponer un orden a-histórico y más originario en relación con nuestra situación histórica.[11] Ahora bien, recuperando a Denis Courville, Dalmasso señala que si Merleau-Ponty se apropia de los análisis de Panofsky, rechaza las conclusiones y el paradigma neokantiano que los sostienen.[12]

Así, a pesar de encontrar dos polaridades, un entrelazamiento constitutivo entre percepción e historia y la idea residual de un estrato a-histórico, la lectura atenta de Dalmasso invita al lector a recordar la importancia de la *Estructura del comportamiento*, donde Merleau-Ponty muestra que la percepción se da siempre dentro de la dimensión histórica y cultural. Además, la autora señala que, aunque después de su encuentro con la filosofía husserliana Merleau-Ponty admite un estrato perceptivo a-histórico, como Panofsky y los neokantianos, en las investigaciones de 1950 y en *Lo visible y lo invisible* el filósofo reflexiona sobre la tensión presente en su obra y vuelve a la idea presente en la *Estructura del comportamiento* de que hay una historicidad de las formas perceptivas.

El séptimo y último capítulo se titula "Historia de los estilos perceptivos es historia de la percepción". En él, Dalmasso expone los puntos de contacto que hay entre Merleau-Ponty, de quien destaca el hecho de ser un lector curioso y apasionado de textos no filosóficos, y algunos teóricos e historiadores del arte que han sostenido que en la evolución de las representaciones podemos detectar una metamorfosis de la percepción a lo largo de la historia. La autora identifica dos fuentes: la de habla francófona y la de habla alemana.

[11] *Ibid*., p. 146.
[12] *Ibid*., p. 153.

André Malraux y Pierre Francastel pertenecen a las fuentes francófonas. El primero introdujo a Francia la reflexión de teóricos alemanes que exploraron las posibilidades de una evolución histórica de las formas.[13] Dalmasso afirma que esa es, muy probablemente, la vía por la que Merleau-Ponty entró en contacto con las teorías de Benjamin, quien ya hablaba del carácter histórico de los modos de percepción. El segundo, del que también es probable que tuviera conocimiento, apuesta por vincular los fenómenos estéticos con un estudio global de la vida social. Bernard Berenson y Heinrich Wölfflin pertenecen a las fuentes de habla alemana. El primero, lector de teóricos alemanes, habla de los valores táctiles en la pintura y de la sinestesia. El segundo, del cual Merleau-Ponty fue lector atento, es partidario de reconocer que las formas visuales se transforman a lo largo de la historia de las representaciones.

Las contribuciones del texto reseñado se pueden resumir en cuatro ideas. La primera de ellas es que explora un tema marginal de la filosofía de Merleau-Ponty, como lo es el problema de la historicidad de la percepción. La segunda es que le ofrece al lector un panorama amplio y erudito de la discusión interdisciplinar en torno a la pregunta por la percepción. Anna Caterina Dalmasso, así como Merleau-Ponty, es, sin duda, una lectora curiosa y apasionada de textos no filosóficos, lo cual nutre sus investigaciones y nos ofrece una visión del problema más allá de la filosofía. La tercera es que su texto abre líneas de investigación sobre problemas de la filosofía contemporánea, como se indica en la reseña y como se ve al leer su texto. La cuarta es que hace un entrecruzamiento entre la filosofía y la historia del arte que es necesario para los estudiosos de la materia, ya que ambas disciplinas van de la mano. Una posible limitación es que la autora habla únicamente de la pintura, pero eso da pie a que el lector se interese por ir más allá de eso y por explorar lo relativo a otros tipos de arte. Desde mi punto de vista la autora logra cumplir el objetivo que se propone desde el principio, a saber, mostrar que en el pensamiento merleaupontiano la percepción tiene un carácter histórico y no únicamente biológico.

[13] *Ibid*., p. 172.

María Guadalupe Zavala Silva (coordinadora). *Filósofas y pedagogas. La historia de la educación más allá del canon*. Morelia, Silla vacía/UPN-Redge/UPN-Ateneo, 2021

Adriana Sáenz Valadez y Árlen Daniela Pérez Martínez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Este libro conjunta varias riquezas. Por una parte, trae al presente postulados planteados por varias filósofas y pedagogas que, mayoritariamente, el canon ha invisibilizado. Por otra, presenta la formulación y las razones que dan sentido a un seminario de investigación. El libro inicia presentando el *Seminario sobre la historia de la educación* que coordinó la Dra. Guadalupe Zavala; fue este un espacio de reflexión que sirvió de chispa para la creación y discusión de los textos que integran la publicación. La coordinadora, radicada en Morelia, Michoacán, y asentada en la Universidad Pedagógica Nacional y la UMSNH, convocó desde una mirada filosófica a académicas con un largo caminar en el feminismo y a novísimas en este transitar. Esta confluencia dio como resultado el libro que hoy reseñamos. En él lo experto y la nueva mirada confluyen, el aprendizaje, la discusión y el acrecimiento de las discusiones académicas se entrelazan para mostrar, desde la praxis, pedagogías feministas que abrazan lo nuevo y lo experto. En el libro se evidencia que en el *Seminario sobre la historia de la educación* se aprendió sobre las propuestas de las autoras, se aprehendió desde la metodología, desde el estarse haciendo, sobre el aprendizaje que se construye en la discusión y el diálogo.

El libro trae al presente las propuestas realizadas por filósofas y pedagogas que han quedado, al menos en su mayoría, fuera del canon. Hacer esto es pulir el cristal que a través de las manchas construidas en el trascurrir de los años ha invisibilizado el aporte al conocimiento de quienes, desde su hacer, su pensar y su ser, reflexionaron sobre su acontecer. Esta compilación nos muestra preocupaciones realizadas desde Yucatán y El

Caribe hasta el centro de Europa. El pensamiento de las autoras plasmado en los capítulos muestra la relación entre el ser que reflexiona, el género que le configura y la geografía desde la que la realiza.

El libro está conformado por diecisiete capítulos, agrupados en tres partes: la primera está enfocada en el estudio de filósofas, la segunda en el de pedagogas, y la tercera parte incluye escritos adicionales. En esta reseña no presentaremos todos los textos, sino brindaremos una mirada reflexiva sobre algunos de los capítulos, no sin hacer la invitación a adentrarse en cada uno de ellos pues sin duda todos son relevantes.

El artículo que abre la primera parte: "Heterodoxas del pensamiento insular caribeño: el caso de las educadoras, filósofas y ensayistas de Puerto Rico", de Iliaris Alejandra Avilés-Ortiz, expone cómo las mujeres puertorriqueñas y de otras geografías estuvieron condenadas desde siempre al exilio del canon filosófico. La autora rescata a algunas pensadoras puertorriqueñas que habían sido invisibles. Entre ellas se encuentran María de las Mercedes Barbudo, líder revolucionaria; Celestina Cordero Molina, defensora de la educación de las mujeres; Lola Rodríguez de Tió, poeta y periodista. Para el siglo xx se mencionarán figuras como Luisa Capetillo Perón, anarquista y feminista, quien luchó durante mucho tiempo por derechos sociales y políticos para las mujeres puertorriqueñas, y Ana Roqué Duprey, líder del movimiento sufragista en Puerto Rico. Finaliza el texto mostrando la labor en la Universidad (1903) de Margot Arce y Nilita Vientós Gastón, ensayistas, literatas y luchadoras sociales decoloniales.

Eli Bartra en "Una mirada feminista a las artes" presenta dos discusiones hiladas por la mirada feminista. La que discurre sobre el androcentrismo académico y el necesario rescate del arte realizado por mujeres. Señala que hasta el día de hoy la academia es androcéntrica, mas lleva esta observación hacia varias propuestas. Propone no paralizarse sino observar dicha condición como un campo de acción para todas aquellas que la habitamos. Desde su formación señala la relevancia de mostrar la participación de las filósofas en la generación de conocimiento, y por ello también la importancia de nombrarse como una. Bartra señala que la participación de las mujeres en la reflexión ha sido denostada para enseguida mostrar cómo esta situación se ha replicado en las artes. Para ello, a partir de varios

ejemplos, construye dos argumentos. Muestra que existe el arte feminista y que han sido las mujeres (feministas o no) las que nos hemos encargado de sacar a la luz a algunas artistas.

En "Emilia Pardo Bazán tiene la palabra: dominio, vulnerabilidad y pedagogía", de Denise DuPont, se revisita la propuesta de la escritora. Si bien el rescate de Pardo Bazán en un avanzado siglo XXI no es una novedad, sí lo es la mirada intimista de la relación entre la biografía y su propuesta pedagógica. DuPont presenta a Pardo Bazán como una de las primeras españolas que promovieron la presencia de las mujeres tanto en el ámbito creativo como en el político. Para la construcción del argumento expone la relación entre la biografía y la escritura de la autora. Señala que cuando en 1886 Pardo Bazán publicó *Los pazos de Ulloa* con el prólogo "Apuntes autobiográficos", el texto fue blanco de un sinfín de opiniones. La crítica lo caracterizó de pedante, cursi e incluso se llegó a afirmar que la obra confirmaba la inferioridad intelectual de las mujeres. Sin embargo, estos "Apuntes autobiográficos" muestran un ser que se reconoce vulnerable y a su vez fuerte, capaz de reflexionar sobre sí. Esta transparencia sobre la dicotomía que conformaba su existir, esta libertad de escritura y de actuar se erigieron en un modelo de vivir y de escribir para las mujeres.

"La dimensión antropológica de la diferencia sexual en Simone de Beauvoir como análisis de ¿qué es ser mujer?", de Fernanda Tena Jacobo, revisita la propuesta de la filósofa francesa sosteniendo que entre sus más importantes contribuciones fue sentar las bases para el surgimiento de una antropología feminista. Tena propone que en el *Segundo sexo de Beauvoir* se enfocó en la búsqueda de elementos que le permitieran romper mitos y estereotipos que se nos adjudicaban sólo por haber nacido mujeres.

Yurisan Berenice Bolaños Ruiz, en "La Minerva francesa: Marie de Gournay y la defensa de las mujeres en el siglo XVII", rastrea cómo de Gournay participó activamente en diferentes espacios como la *Querella de las mujeres* y los salones literarios, haciendo notar el descontento con el trato al que las mujeres estaban sujetas, e incentivando a las mujeres a buscar su voz y encontrar su autonomía, para así delimitar una versión y visión propia de su lugar en el mundo y de su paso por la historia.

En "Anna Maria van Schurman, una filósofa del siglo XVII", Guadalupe Zavala Silva nos presenta a una mujer de familia calvinista acomodada, filósofa y artista sobresaliente en variados temas como la lógica y la argumentación. Señala que fue la primera mujer en entrar a la Universidad de Utrecht, dejando nota de sus opiniones sobre la falta de mujeres en ella. Van Schurman abogó por que las mujeres tuvieran derecho a la educación y a habitar espacios académicos y de discusión intelectual, y debatió en contra de argumentos proponiendo una supuesta inferioridad intelectual de las mujeres. Uno de estos escritos fue la *Dissertatio* (1641) que se compone de catorce tesis que abogan por la igualdad intelectual entre las mujeres y los hombres y por su comparable capacidad para aprender.

El segundo apartado de *Filósofas y pedagogas. La historia de la educación más allá del canon* está dedicado a la pedagogía y a la enseñanza, aunque no como lugares iguales: la enseñanza como forma de vida, la pedagogía como técnica para enseñar. El apartado inicia con el capítulo de María Victoria Sotomayor Sáenz, "Magda Donato en la literatura y el teatro infantil". La autora presenta a la escritora, dramaturga, periodista y traductora de la llamada Edad de Plata de la cultura española. Menciona que Donato desarrolló su talento para el teatro la mayor parte de su vida. Militó dentro de la Unión de Mujeres de España y mantuvo su perspectiva feminista, luchando por los derechos de las mujeres, incluido el sufragio femenino. Su literatura se caracterizó por la revitalización de temas y personajes, dando un vuelco a temas de cuentos de hadas para traerlos al presente, usando constantemente el humor, la ironía y la parodia. Finalmente, un rasgo destacado de sus obras fue la presencia de personajes femeninos que rompían con los estereotipos impuestos en su época.

En "Maestras para jóvenes sordas en la historia de México", Christian Jullian presenta la historia de la Escuela Nacional de Sordomudos (ENSM) a partir de tres momentos: el primero, *Aspirantes a profesoras (1867-1914),* presenta la fundación de la ENSM y los esfuerzos de las aspirantes para ejercer como maestras, así como para mantener la escuela durante las décadas de gestación de la Revolución Mexicana. En el segundo apartado: *Maestras y directoras revolucionarias (1915-1928), Jullian* destaca a Natalia Serdán, Ana María Berlanga y Guadalupe García,

profesoras que ejercieron puestos de dirección e impulsaron numerosas iniciativas, y buscaron que la educación fuera práctica y que los/as alumnos/as se calificaran en un oficio que a la larga les permitiera insertarse dentro de la vida laboral. El último apartado, *Reorganizaciones posrevolucionarias*, la autora describe cómo la ENSM pasó a depender de la Secretaría de la Asistencia Pública, la cual convocó en 1942 a la elaboración de libros de texto sobre la desmutización y lectoescritura, modificando la política de educación del plantel.

Jezabel Ramírez en "María Montessori, más que un método" reflexiona sobre la biografía de Montessori, sobre su reconocido método y sobre la participación política de la pedagoga en la Italia de su época. A decir de la autora, Montessori parte de la observación y la experiencia, planteando que la educación de niños y niñas debía surgir en el espacio de los sentidos y las necesidades. Igualmente señala que la pedagoga italiana fue militante feminista y participó en la lucha por el sufragio femenino, y también abogó por y defendió la igualdad de derechos de las mujeres, en particular el de acceso a la educación.

Un capítulo imprescindible, por su rastreo informativo y por el despliegue de la relevancia del acto amoroso de comunión y encuentro entre quienes participan en la educación, es el titulado "Inspiración y fuerza de lucha: el legado de las maestras feministas del siglo XIX y principios del siglo XX en Yucatán". En este texto, Celmy Teresa Noh Poot señala la importancia de la relación entre las maestras Rita Cetina Gutiérrez, Rosa Torre González y Elvia Carrillo para el feminismo del siglo XX, rememorando su participación en la realización del Primer Congreso Feminista celebrado en 1916 en Yucatán, y en los movimientos feministas en y fuera de la península durante los primeros compases del siglo XX. Se trata de un escrito que nos invita a renovar las fuerzas para continuar en el camino de la docencia.

En la "Primera organización feminista en la Ciudad de México. Una lectura implicada generacionalmente", Rosa González Jiménez, recuenta que en 1904 varias maestras y jóvenes formaron la *Sociedad Protectora de la Mujer* –asociación pionera cuya consigna era mejorar las condiciones educativas de las mujeres. Para ello, se propusieron incentivar la escri-

tura feminista, lo cual consistió en escribir acerca de mujeres mexicanas notables, y en abogar por que no se les limitara la posibilidad de aprender y enseñar ciencias. A su vez, cuestionaron la idea de que la naturaleza determina la función social e intelectual de las mujeres y alentaron a las mujeres a ingresar a puestos de poder. Hoy, en una lectura del siglo xxi, reconocemos a varias de sus integrantes: Laureana Wright, Columba Rivera, Esther Huidobro, Eulalia Guzmán, entre otras.

El texto "Las redes de mujeres, una forma de cultivar desde la autoridad académica", de Teresa de Jesús Villaseñor Leal, trae a discusión un tema de singular relevancia: las redes académicas como espacios de crecimiento en el conocimiento, de legitimación e incluso de fortalecimiento de sentipensares gracias a las resonancias encontradas en diferentes latitudes, teniendo en cuenta las posibilidades que brinda la tecnología. La autora plantea la formación de redes entre mujeres desde la perspectiva de la filósofa Luisa Muraro y su obra "El orden simbólico de la madre" (1995). Demarca nuevas formas de entender el concepto de autoridad y poder; para ello propone basar el pensamiento y la acción en relaciones fundadas en el aprecio, la confianza y el diálogo.

Para finalizar hacemos mención del texto de Jimena Tena Dávalos, "Ellas están en la palabra. Una reseña sobre los efectos del uso del lenguaje no sexista", en el que se propone –acertadamente, a nuestro juicio– reconocer al lenguaje como una herramienta de cambio, de lo que deriva la importancia de nombrar y visibilizar a las mujeres dentro de la palabra, apareciendo el lenguaje como un espacio de construcción del ser.

María del Carmen Dolores Cuecuecha Mendoza y Adriana Sáenz Valadez (coords.). *Miradas diversas: la violencia de género desde las humanidades*. Morelia, UATx/UMSNH/Silla vacía, 2022

Karla Giovanna Cerriteño Chávez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Es sabido que las artes, y en particular la literatura, son una gran herramienta para hacer digerible lo indigerible. Ya sea porque trata de un hecho reciente o sumamente complejo o porque trastoca muchas fibras de quien desea expresarlo, la literatura permite enunciar lo complejo, lo que incomoda, a eso que solo se le puede dar forma a partir de las palabras. Y es que, si hablamos de las violencias que el sistema nos arroja a miles de mujeres todos los días, encontrar escritos que describen lo que aún cuesta enunciar permite que veamos los cuernos y colmillos de un enemigo ambivalente, cuyas dimensiones todavía son una incógnita a pesar de manifestarse permanentemente y en múltiples lugares. La escritura da forma a esos colmillos y cuernos; le quita algo de lo abstracto a lo que pareciera un camuflaje sin igual, nos deja percibir los contornos de un enemigo que se nos impone como invencible.

Lo anterior debe ser matizado por el hecho de que a lo largo de la historia de la literatura y del resto de las artes la creación de las mujeres tiende a quedar en la periferia y ser tachada de superficial en tanto que las creadoras no cuentan con los conocimientos o habilidades necesarias para expresar cualquier idea. El marco que perfila a las mujeres como seres delicados, sensibles y finos, hace que aún se nos relacione con la escritura romántica, sugiriendo que nuestras habilidades de expresión solo pueden cubrir ese campo. Y aunque la escritura de temas amorosos no debería verse como un género inferior, o que no requiere de habilidad creativa, diversas autoras contemporáneas han publicado obras literarias que dan cuenta de lo que es desenvolverse en entornos precarios, violen-

tos y azarosos siendo mujer. La presente reseña busca invitar a la lectura de *Miradas diversas: la violencia de género desde las humanidades*, un título que a partir de artículos presentados por investigadorxs de diversas disciplinas académicas reflexiona sobre las múltiples violencias que el sistema patriarcal ejerce, enfatizando en formas sufridas por las mujeres.[1] Conformado de nueve ensayos, el libro comienza con un prólogo a cargo de sus coordinadoras, Adriana Sáenz Valadez y María del Carmen Dolores Cuecuecha Mendoza, que nos prepara para leer estudios académicos sobre violencias expresadas en obras literarias de autorxs como Brenda Navarro, Elena Garro, Nadia Villafuerte, Fernando Zamora, Adela Fernández y Cristina Rivera Garza.

Retomando la imagen de ese monstruo de dimensiones desconocidas que puede ser el patriarcado, o los patriarcados, Rodríguez-Shadow nos presenta un texto que, bajo el título de "Breve panorama sobre la violencia", perfila cómo las diversas culturas que ha conformado el ser humano suelen caracterizarse por tener estructuras androcéntricas. Es debido al androcentrismo, señala Rodríguez-Shadow, que los principios bajo los que nos relacionamos con lxs otrxs parten de una dicotomía muy definida entre lo femenino y lo masculino. Un claro ejemplo de esto es la frecuente relación de lo masculino con "la intrepidez en el combate y destreza para la violencia; por el contrario, la virtud femenina está vinculada a su castidad y su capacidad de conservarla, así como su disposición para la abnegación, para la 'entrega' altruista" (Rodríguez-Shadow, 2022, p. 23). Es notorio que este tipo de creencias perduren a pesar del paso de los años y de los cambios culturales, ya sea de forma intacta o con actualizaciones que permiten mantener la visión androcéntrica. El hecho de que estas nociones cuenten con el peso suficiente como para renovarse, e incluso intensificarse, dan cuenta de un milimétrico engranaje perfeccionado por siglos. La autora enriquece su trabajo con estadísticas reveladoras del panorama actual, argumentando que una de las formas en las que el patriarcado se mantiene vigente es por medio de las violencias que ejerce, algo que "resulta notable en el escenario familiar, comunitario, regional, nacional y global" (p. 26).

[1] Al hablar de mujeres me refiero tanto a las mujeres cisgénero como a las mujeres trans.

El texto de María del Carmen Dolores Cuecuecha, "El amor romántico y la violencia de género en *El invencible verano de Liliana*, de Cristina Rivera Garza", abre el análisis literario con un abordaje detallado y crítico de una obra en que Rivera Garza construye un retrato lleno de cariño de su hermana Liliana y de cómo fue privada de la vida por su pareja, quedando el caso irresuelto por parte de un inoperante sistema de justicia. Cuecuecha devela así algunas de las caras oscuras que puede presentar el amor romántico en ámbitos patriarcales, haciendo referencia a autoras y teóricas como Marcela Lagarde, Gioconda Belli, Alicia Pascual, Jacquelyn Campbell, entre otras.

El aporte teórico de Adriana Sáenz Valadez, titulado "Permiso para violentar: las nociones sobre los géneros", aborda diversas creencias bajo las que el patriarcado ejerce violencia y la justifica a nivel cultural. Sáenz considera importante la relación del concepto de creencia con el de racionalidad, en tanto que los dos se entienden "como estructuras que validan los deberes ser y a los prototipos de género" (p. 58). La investigadora estudia cómo influyen los conceptos de creencia, racionalidad y género en el deber ser y en las formas de violencia que ejercen y reciben lxs sujetxs. Para ello presenta un estudio de caso realizado en la UMSNH que formó parte de un proyecto de investigación a su cargo, y que arrojó interesantes resultados respecto a la permanencia de las mujeres en los sistemas de evaluación internos y externos.

A este estudio le sigue el capítulo "Violencia inter e intragenérica en *Casas vacías*, de Brenda Navarro", escrito por Cándida Elizabeth Vivero Marín, que, como su título lo indica, aborda la primera novela de la escritora mexicana para discutir cómo se ejercen diversos tipos de violencias entre varones y mujeres, así como entre mujeres. El escrito analiza los personajes que Navarro construye a lo largo de la trama de la novela esclareciendo que la violencia de varones a mujeres es justificada a nivel cultural, mientras que las violencias que las mujeres ejercen sobre otras responden a la necesidad de asegurar la supervivencia en un sistema opresor.

El texto de Fernanda Carolina Ochoa Flores y Gabriel Osuna Osuna, "Violencia y representación de la mujer trans en *Por debajo del agua*, de Fernando Zamora" busca develar "cómo se han dado [los] procesos

constructivos y representativos en la Literatura", para lo cual recurren al escrito de Zamora, en el cual se ponen de manifiesto maneras en que la comunidad trans es oprimida sistemáticamente por desviarse de normas establecidas. Por su parte, el sexto capítulo, de autoría de Gerardo Bustamante Bermúdez, "Cuerpos femeninos y violencia en *Barcos en Houston*, de Nadia Villafuerte" estudia cómo el lenguaje y lo vivido por el sujeto conforman su identidad, repercutiendo a nivel social, político y cultural. A partir de esta idea –que Bustamante retoma de Martínez de la Escalera– el autor se aproxima a la obra de Villafuerte con el objetivo de analizar cómo la corporalidad participa en la definición de identidad tanto a nivel individual como colectivo.

En "Sombría infancia. Violencia y niñez en cuentos de Adela Fernández", Jacqueline Bernal Arana enfoca el retrato de la infancia en el texto de Fernández bajo el principio de que una visión desde la infancia y desde la relación niño/a adulto/a puede develar aspectos sociopolíticos, psicológicos y antropológicos de una sociedad. En particular, la obra estudiada permite ver cómo los infantes padecen y perciben la violencia que emana del patriarcado.

El artículo "Control y castigo en *Reencuentro de personajes*, de Elena Garro" de Micaela Morales López, rastrea múltiples ejemplos de autorreferencialidad en el texto de Garro y busca "desentrañar el control del cuerpo y sus implicaciones religiosas, políticas, morales, físicas y emocionales, [y a la vez,] analizar el entramado discursivo que convoca la intertextualidad y que da cuenta del aspecto metaficcional de la obra" (pp. 178-179). Por su parte, en "La Malinche y su representación en 'La culpa es de los tlaxcaltecas', de Elena Garro", Carla Alejandra González de Pedro resalta el hecho de que el realismo mágico es central en la obra de la autora, por lo que resulta un recurso comprensible que Garro juegue con las temporalidades (la de la Conquista a la que perteneció la Malinche y la de ella, situada en el siglo xx). A final de cuentas, lo que resalta González de Pedro es que el cuento viene a ser una contraposición al retrato que Octavio Paz hace de la Malinche en *El laberinto de la soledad*.

El último capítulo del libro queda a cargo de Lilia del Carmen Granillo-Vázquez. En su texto "Emparedar mujeres: clamores y denuncias

poéticas", Granillo-Vázquez estudia cómo un acto sumamente violento como el emparedamiento se representa en la tradición literaria. A lo largo del artículo la académica evidencia que cuando el emparedamiento se ejerce sobre mujeres, suele acompañarse de violencia de carácter sexual. La autora busca comprender cómo repercuten estos actos violentos, tanto en las mujeres que los reciben, como en las personas de su entorno y en las autoridades que ejercen el papel de verdugo.

Como puede apreciarse, el título: *Miradas diversas: la violencia de género desde las humanidades* alude cabalmente al contenido del libro. Su publicación demuestra que los estudios de género tienen mucho que esclarecer respecto de los violentos engranajes que rigen nuestra realidad.

Colaboradores

Sobre las autoras y autores

Juan Patricio Cornejo Ojeda

Es doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, bajo la dirección del filósofo chileno Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Asimismo, ha obtenido el grado de Ph.D. en Teología por la Université de Montréal. Ha impartido docencia universitaria en Chile y Canadá; actualmente es docente en el Institut de Formation Théologique de Montréal. Ha sido asesor del Comité de Bioética de la Clínica Psiquiátrica Oriente en Antofagasta. Ha presentado sus investigaciones en congresos y revistas de filosofía en Chile, Argentina, Colombia, El Salvador, México, EE.UU., Portugal, Italia y España. Es fundador del Seminario Internacional de Filosofía, Ciencias y Humanidades (SIFCH). Sus líneas de investigación son la metafísica, la mística y la ética.

Abril García Brito

Estudió la licenciatura en Filosofía y la Maestría en Humanidades con línea de investigación en Ética Social por la UAEMéx. Actualmente es doctorante en Humanidades: Ética social por la misma institución. Sus intereses se encuentran en el diálogo intercultural, en las epistemologías no occidentales, particularmente el Vedānta Advaita, y en el diálogo interreligioso. Es autora de *Una invitación al vedānta advaita: entre el Oriente de Śaṅkara y el Occidente de Eckhart*, (EE.UU.: Publicación independiente, 2020), y coautora de "El diálogo interdisciplinario para una ética armónica en la Declaración de Cartagena" (*Revista de nutrición clínica y metabolismo, NÚMERO TEMÁTICO: BIOÉTICA Y DERECHOS HUMANOS*, 2021), entre otros.

Antonio González Fernández

Nació en Oviedo (Asturias, España) en 1961. Es doctor en filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas, de Madrid, y doctor en teología por la Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, de Frankfurt. Trabajó con Ignacio Ellacuría en la Universidad Centroamericana de San Salvador. Actualmente es director de Estudios y Publicaciones de la Fundación Xavier Zubiri, de Madrid. Entre sus libros se pueden mencionar: *Teología de la praxis evangélica*, Santander: Sal Terrae, 1999; *Reinado de Dios e imperio*, Santander: Sal Terrae, 2003; *The Gospel of Faith and Justice*, New York: Orbis, 2005; *Surgimiento. Hacia una 'ontología' de la praxis*, Bogotá: USTA, 2014; *Buscar a tientas. Una reflexión sobre las religiones*, Santander: Biblioteca Menno, 2020; *El Mesías de Dios. Ensayo de cristología*, Santander: Sal Terrae, 2022.

Carlos Gutiérrez Lozano

Licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia de México, maestro en Teología por la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Innsbruck, doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. En curso: Ph.D. en filosofía de la religión en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Innsbruck con una tesis sobre la cosmovisión religiosa en John Henry Newman. Es profesor de tiempo completo en el ITAM, director de la revista *Estudios* del ITAM, y coordinador del diplomado "Religiones del mundo" en el área de extensión universitaria del ITAM. Áreas de interés: antropología filosófica, el pensamiento de Nietzsche y Heidegger, la teoría mimética de René Girard, el pensamiento filosófico de John Henry Newman. Pertenece a la Deutsche Newman Gesellschaft y al Colloquium on Violence and Religion.

César Lambert Ortiz

Profesor adjunto del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Es doctor en filosofía por la Universidad de Friburgo (Alemania); profesor de filosofía y licenciado en la especialidad por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Su área de investigación está centrada en la fenomenología de Edmund Husserl y Martin Heidegger, así como en la interrogante acerca del rol que la muerte desempeña en la existencia humana. Entre sus publicaciones más recientes destacan "La idea de una metafísica filosófica en *El puesto del hombre en el cosmos* de Max Scheler", en *Aoristo*, 2022; "Envejecimiento, respectividad, soledad y muerte" (en conjunto con Juan Cornejo Ojeda), en *Revista de Filosofía*, 2021; y "Sobre la evidencia de la muerte. Reflexiones fenomenológicas" (en conjunto con Yuri Guerrero), en *Open Insight*, 2020.

José Antonio Pardo Oláguez

Doctor en filosofía por la UNAM. Profesor e investigador de tiempo completo en el departamento de filosofía de la Universidad Iberoamericana. Miembro del SNI nivel 1. Autor del libro *La economía es la continuación de lo sagrado*, México: Palabras Palibros, 2020.

Matías Ignacio Pizzi

Es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Recientemente realizó una estancia de investigación en la Albert-Ludwigs Universität Freiburg con una beca del DAAD y el Ministerio de Educación de la Nación (ALEARG). Actualmente es becario posdoctoral del CONICET. Se desempeña como Profesor Adjunto de Filosofía Moderna I (UCES),

Profesor Titular de Filosofía (UNTREF) para la carrera de Psicomotricidad y Ayudante en Introducción al Pensamiento Científico (IPC/CBC). Su investigación se concentra en la recepción de la tradición neoplatónico-cristiana en la Fenomenología francesa contemporánea (especialmente en la obra de Jean-Luc Marion, aunque también ha abordado dicha cuestión en la fenomenología histórica como es el caso de Martin Heidegger) y, de modo específico, en un estudio del problema del lenguaje en la *nouvelle phénoménologie française*. Es miembro de diversos grupos de investigación sobre fenomenología y neoplatonismo medieval.

Luis Alfonso Prado Hurtado

Es egresado de la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana. Desde 2018 contribuye con sus textos a *Devenires*.

Juan Manuel Vargas García

Es licenciado en Psicología por la UNAM; estudió la licenciatura y la maestría en Filosofía en la Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG) y la licenciatura en Teología en el Instituto Palafoxiano de Estudios Superiores (IPES). Actualmente es profesor de asignatura en la UCLG en los cursos de Filosofía del lenguaje, Teoría del conocimiento y Hermenéutica de textos de filosofía contemporánea. Su trabajo se ha centrado en el estudio del movimiento fenomenológico, la identidad de la fenomenología y del filósofo, las implicaciones que tiene dicho movimiento en el proceso de fundamentación de las ciencias, particularmente el caso de la psicología, la psicología intencional, la psicología y fenomenología de la religión, así como la caracterización de la fenomenología como idealismo trascendental.

En recuerdo del doctor Mauricio Coronado Martínez



Normas editoriales

LINEAMIENTOS

Política de acceso abierto

Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura proporciona acceso abierto, gratuito e inmediato a su contenido. Los textos publicados podrán utilizarse con fines académicos, educativos, humanísticos o científicos, siempre y cuando se atribuya adecuadamente su procedencia. Se prohíbe la reproducción parcial o total de los contenidos e imágenes de la publicación para fines comerciales.

La revista no cobra cargos por el procesamiento de artículos.

Licencia de publicación / Derechos de autor

Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura es editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0).

Devenires reconoce el derecho moral de los/las autores/as sobre sus escritos, así como la titularidad del derecho patrimonial, el cual será cedido a la institución editora.

Una vez aceptado un trabajo para publicación y publicado en línea, los/las autores/as pueden difundirlo a través de cualquier medio electrónico o impreso y hacerlo disponible en repositorios y páginas web personales, entre otros, siempre y cuando citen la publicación original y, cuando sea posible, proporcionen un enlace directo a la revista.

Devenires permite la reproducción parcial o total de las contribuciones publicadas, sin fines de lucro, a condición de que (i) se obtenga autorización previa por parte del editor y del autor, (ii) en la reproducción se explicite que el texto ha sido publicado originalmente en esta revista y (iii) se agregue la referencia completa.

Las solicitudes para reproducir trabajos originalmente publicados en *Devenires* pueden enviarse por correo electrónico al editor. Favor de indicar la referencia completa del material que se desea utilizar (volumen, número, año, autor, título del artículo, número de páginas), así como el uso que se pretende dar al material.

Política de secciones

Artículos

Esta sección reúne investigaciones originales en cualquier área o tradición filosófica. Los textos recibidos:

- Serán evaluados mediante el **Proceso de evaluación por pares** especificado más adelante.
- No deben contener información que permita identificar a los autores o autoras, incluyendo el cuerpo del texto, las notas y las referencias.
- Llevarán título en español y en inglés. Se sugiere limitar la extensión del título a un máximo de 14 palabras/100 caracteres.
- Incluirán resumen en español y *abstract* en inglés, con extensión máxima de 200 palabras en cada idioma.
- Listarán cuatro o cinco palabras clave en español y *keywords* correspondientes en inglés, no mencionadas en el título.
- El texto del artículo deberá tener una extensión de aproximadamente 6000 a 12000 palabras, sin incluir resúmenes o referencias.
- Utilizarán el formato de citación APA o el formato de citación Chicago. Es responsabilidad de los/as autores/as entregar su lista de referencias siguiendo rigurosamente alguno de los dos formatos.

Una vez aceptado un artículo para publicación, se solicitará a su autor/a que remita un resumen curricular de 150 palabras aproximadamente.

Dossier

Los *dossiers* reúnen artículos de investigación bajo una temática propuesta por editores/as invitados/as. Aplican las mismas normas que para la sección de Artículos.

Notas

Este espacio da cabida a aportes de alto interés y valor académico con una extensión menor a 6000 palabras. La revisión y decisión de publicación recae en el equipo editorial de *Devenires*.

Traducciones
Se publicarán traducciones de textos filosóficos de los cuales no exista una versión adecuada en español. Será necesario contar con los permisos de publicación por escrito tanto del/de la autor/a como del/de la editor/a de la versión original. La revisión y decisión de publicación recae en el equipo editorial de *Devenires*.

Testimonios
Relaciones de experiencias sobresalientes que traten de asuntos filosóficos o de las humanidades. Su extensión máxima será de 12000 palabras.

Entrevistas
Las colaboraciones deberán indicar el nombre del/de la entrevistador/a y del/de la entrevistado/a, el/la cual deberá ser una personalidad del ámbito de las humanidades.

Conmemoraciones
Sección dedicada a conmemorar el nacimiento o muerte de filósofos/as destacados/as, o el aniversario de obras influyentes en la historia de la disciplina.

In memóriam
Espacio dedicado a personas recientemente fallecidas que han dejado un legado importante en las humanidades. Su extensión será de 1500 a 3000 palabras.

Reseñas
Las reseñas serán revisiones críticas de libros de reciente publicación (de preferencia durante los últimos cinco años) vinculados con la filosofía y las humanidades. Los textos señalarán las contribuciones y las limitaciones del texto reseñado. El encabezado de las reseñas seguirá los siguientes lineamientos:

> Nombres y apellidos del/de la autor/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), lugar de edición, editorial, año de publicación.
>
> Nombre del/de la reseñista y (en su caso) adscripción.

Las reseñas no llevarán título y tendrán una extensión de 1500 a 3000 palabras. El equipo editorial de *Devenires* decidirá sobre la publicación de las reseñas recibidas.

Proceso de evaluación por pares

1. Los artículos serán considerados como publicables únicamente cuando hayan sido valorados positivamente por al menos dos árbitros.
2. La dictaminación se efectuará mediante el sistema de dictamen doble ciego. Bajo este sistema, los/as árbitros/as desconocen la identidad de los/as autores/as, y viceversa.
3. Los/as dictaminadores/as son académicos/as especializados/as en cada tema, de diversas instituciones nacionales e internacionales.
4. Los/as dictaminadores/as tendrán en cuenta los siguientes criterios en la revisión de los artículos: *Relevancia del tema*; *Calidad de la argumentación*; *Adecuación de la bibliografía citada*; *Breve juicio crítico*; *Consideración respecto de la originalidad de la aportación*; *Sugerencias sobre las modificaciones del manuscrito*.
5. Fases del proceso de dictamen:

- Recepción de la contribución a través de la plataforma OJS (https://devenires.umich.mx)
- Revisión inicial de la contribución por parte del equipo editorial (envío anonimizado, sin evidencias de plagio, en cumplimiento de la política de secciones). [Dos a tres semanas].
- Remisión del artículo a por lo menos dos árbitros externos. [El periodo de dictaminación tarda en promedio 16 semanas].
- La duración total del proceso editorial es en general inferior a seis meses.

6. La decisión editorial puede ser:

- *Publicable en su versión actual sin modificaciones*. Esto se decidirá solo para textos que no contengan más que errores subsanables en el proceso editorial.
- *Publicable, con recomendación al autor/a de que incorpore, a su criterio, las observaciones del dictamen*. Se tomará esta decisión cuando se considere que el texto podría mejorarse mediante explicaciones, cambios menores, correcciones en las referencias, etc.
- *Publicable, condicionado a que el/la autor/a incorpore las correcciones indicadas por los dictaminadores*. Esta decisión editorial se tomará cuando los cambios o correcciones señalados por los/as dictaminadores/as atañan a problemas estructurales, argumentativos, expositivos, teóricos, etc., que hagan necesario someter el texto a un nuevo proceso de dictaminación.
- *No publicable*.

7. *Devenires* se reserva el derecho de publicar o no los textos recibidos apegándose a sus normas editoriales.

Principios editoriales

El consejo editorial y el equipo editorial de *Devenires* se guían por los siguientes principios:

- Las colaboraciones enviadas a la revista se consideran únicamente a partir de los méritos académicos de cada texto.
- La responsabilidad de aceptar o rechazar un texto descansa en el consejo editorial sobre la base de los dictámenes correspondientes.
- En ningún caso se darán a conocer los nombres de los/las dictaminadores/as de los artículos.

Los/las dictaminadores/as deben hacer saber a *Devenires* si no están calificados/as para revisar una colaboración o si existe algún conflicto de interés. Al momento de aceptar dictaminar un texto contraen las siguientes obligaciones:

- Evaluar de manera objetiva los textos y llenar con sinceridad el formulario de revisión.
- Cumplir con los plazos asignados por la revista en cada caso.
- Emitir una evaluación razonada apoyada en su conocimiento de la materia.
- Explicar con claridad su evaluación para que el equipo editorial y el/la/los autor/a/es entiendan el porqué de sus comentarios.
- Tratar las colaboraciones de manera confidencial.
- No utilizar información, argumentos o ideas contenidas en las colaboraciones que dictaminan sin el consentimiento del/de la/de los autor/a/es.

Los/las autores/as se comprometen a:

- Seguir los lineamientos establecidos en la política de secciones.
- Confirmar que sus contribuciones son resultado de su propia investigación, originales, inéditas y aportan al área del conocimiento en la que se circunscriben.
- Si el trabajo se apoya en investigaciones propias anteriores, deberán incluirse las referencias.
- Someter a evaluación textos en versión definitiva.
- No postular su texto de manera paralela para publicación en ningún otro medio impreso o electrónico.
- Hacer constar en su trabajo, con el uso adecuado de citas y de un aparato bibliográfico, las fuentes utilizadas en su investigación.
- Las imágenes, en caso de que las hubiere, cuentan con el crédito correspondiente y con la autorización por parte del/de la detentor/a de sus derechos, si estuvieren restringidos.

- Hacerse responsable de cualquier litigio o reclamación relacionada con derechos de propiedad intelectual, exonerando de toda responsabilidad a la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Estar al tanto de que el resultado del proceso de dictaminación es inapelable.

Detección de plagio

Los autores son responsables del contenido de sus colaboraciones; al someterlas a la revista deben confirmar que son originales, inéditas y resultado de su propia investigación.

Para prevenir el plagio, los textos recibidos son analizados automáticamente mediante software especializado (iThenticate), además de ser revisados por el equipo editorial.

Todo manuscrito que presente evidencia de plagio o autoplagio será descartado.

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Dra. Yarabí Ávila González
Rectora

Dr. Javier Cervantes Rodríguez
Secretario General

Dr. Jorge Fonseca Madrigal
Secretario Académico

Dr. Edgar Martínez Altamirano
Secretario Administrativo

Dr. Miguel Ángel Villa Álvarez
Secretario de Difusión Cultural y Extensión Universitaria

Dr. Jesús Campos García
Coordinador de la Investigación Científica

Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña"

Lic. Mario Alberto Cortez Rodríguez
Director

Dra. Elena María Mejía Paniagua
Secretaria Académica

Dra. Ariadna Medina del Valle
Secretaria Administrativa

Dr. Federico Marulanda Rey
Coordinador de Publicaciones

Dr. Adán Pando Moreno
Coordinador del Programa Institucional de Maestría en Filosofía de la Cultura

Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro"

Dr. Carlos González Di Pierro
Director

Dr. Bernardo Enrique Pérez Álvarez
Jefe de la División de Estudios de Posgrado de Filosofía

Dr. José Alfonso Villa Sánchez
Coordinador del Programa de Doctorado en Filosofía







48 | Año XXIV
Julio-Diciembre 2023

DEVENIRES
Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura

Se terminó de imprimir en Morelia,
Michoacán, el 31 de agosto de 2023
con un tiraje de 50 ejemplares.